
3 1761 09704092 7

Dr. Heinr. Andr. Christ. Hävernick's
weil. ord. Prof. der Theol. an der Univ. Königsberg

Handbuch
der
historisch-kritischen
Einleitung
in
das Alte Testament.

Erster Theil. Erste Abtheilung.

Allgemeine Einleitung.

Zweite Auflage,

durchgesehen, verbessert und zum Theil umgearbeitet

von

Dr. Carl Friedrich Keil,
Prof. der Theol. an der Kaiserl. Universität Dorpat.

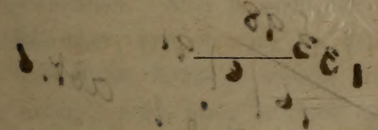
Frankfurt a. M. & Erlangen.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1854.

Dr. Heinr. Andr. Christ. Hävernick's
weil. ord. Prof. der Theol. an der Univ. Königsberg.

Allgemeine Einleitung

in das

Alte Testament.



Zweite Auflage,

durchgesehen, verbessert und zum Theil umgearbeitet

von

Dr. Carl Friedrich Keil,
Prof. der Theol. an der Kaiserl. Universität Dorpat.

Frankfurt a. M. & Erlangen.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1854.

Vorwort.

Der Wunsch, ein umfassenderes kritisches Werk über das A. T. und zwar zunächst über einzelne Theile desselben herauszugeben, war bei mir ein schon längst gehegter und lebendig gewordener. Aber je mehr ich nicht bloss das Einzelne durchforschte, sondern auch bei den gewonnenen Resultaten das Gebiet der Kritik in seinem grösseren Umfange zu übersehen anfing, desto mehr erschien ein das ganze umfassendes Werk dieser Art Zeitbedürfniss. Es hängen nämlich diese Untersuchungen dergestalt zusammen, dass je tiefer man in den Gegenstand eindringt, desto klarer die Fäden hervortreten, durch welche hier das Eine mit dem Andern verknüpft ist, und gerade ein in sich Zusammenhang habendes Werk, nicht eine lose verbundene Zusammenstellung einzelner Untersuchungen, schien mir eine „historisch-kritische Einleitung" ihrer Idee nach seyn zu müssen, falls sie nicht der Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit freiwillig sich begeben wolle.

Von demjenigen Standpunkte aus habe ich dieses Werk zu schreiben unternommen, welcher mir durch Gottes Gnade angewiesen ist, von der innigen und festen Ueberzeugung aus, dass der Gegenstand der Untersuchung Gottes heiliges Wort sey, gegeben der in Sünde und Elend versunkenen Menschheit, um sie hinzuführen auf den Weg des Heiles und Friedens. Wer dahin durch die Barmherzigkeit des Herrn geführt ist, dass er an seiner Hand verstehen lernt das Lebens-Wort, und durch dieses Verständniss nicht nur immer mehr erleuch-

tet, sondern auch geheiliget und beseliget wird — er kann nicht anders als sich gedrungen fühlen, ein Zeugniss, je nach dem Berufe und in dem Maasse als es ihm vom Herrn der Kirche zugetheilt ist, abzulegen für die Gnade, die sich auch an ihm verherrlicht hat; da heisst es: ich glaube, darum rede ich! — da weiss der Theologe, der Diener der Kirche Jesu Christi, dass es unmöglich sey, eine theologische Wissenschaft zu construiren, die nicht gegründet ist auf die Wahrheit und zwar die im Wort geoffenbarte Wahrheit, und sein sehnlichstes Verlangen und eifrigstes Streben ist das, von diesem Grunde aus das lebendige Gebäude einer Wissenschaft aufzuführen, dessen Eckstein der ist, ohne welchen Niemand einen anderen Grund legen darf. Er weiss aber auch, dass er dann nicht arbeite im Dienste der Menschen und an seinem eitelen nichtigen Werke, sondern im Dienste des Hauptes der Kirche, welcher ihn gesetzt hat zum Haushalter über Gottes Geheimnisse, auf dass er treu erfunden werde am Tage der Erscheinung Jesu Christi.

Wenn ich es versucht habe, auf einem so umfassenden Gebiete den Weg zu bezeichnen, welchen eine also dem Prinzipe nach beschaffene Theologie bei der kritischen Behandlung des A. T. einzuschlagen habe, so kann dieser Versuch, der manchem zu früh gemacht erscheinen möchte, darin am Meisten seine Entschuldigung finden, dass theils die Wissenschaft sich selber mir als eine im grösseren Zusammenhange zu behandelnde darstellte, theils das Bedürfniss des Erscheinens eines solchen Werkes vielfach ausgesprochen wurde, theils auch wirklich Vorarbeiten vorhanden waren, deren gewissenhafte Benutzung die Ausarbeitung erleichtern musste.

Was letztere insonders anlangt, so meine ich damit theils alte und leider! nicht selten in Vergessenheit gerathene Leistungen und gering geachtete Schätze unsrer Kirche aus der Periode ihrer schönsten Blüthe, theils aber auch Arbeiten der neueren und zumal der neuesten Zeit. Denn nur mit

freudigem Danke haben wir es anzuerkennen, wie so mancher nunmehr seine Studien dem A. T. zuwendet nicht bloss in der Absicht niederzureissen und zu zerstören, sondern auch aufzubauen in der Kraft des Geistes, welcher zu ihm auch gesprochen hat in den Schriften des alten Bundes. Je mehr sich aber der Forschungsgeist nach beiden entgegengesetzten Seiten hin rege beweiset, um so dringender schien es Noth, hier die gewonnenen Resultate nicht nur zusammenzustellen, sondern auch von Neuem sorglicher Prüfung zu unterwerfen. So hoffe ich es zu besserer Total-Anschauung zu bringen, nicht nur wie die Resultate gewonnen werden, sondern auch wohin sie führen, eine Frage, welche nur von dem empörenden Indifferentismus unsrer Zeit in ihrer grossen Wichtigkeit schnöde genug verkannt und zurückgewiesen werden kann. Zugleich schien mir dadurch aber auch der gerechten Anforderung Genüge geleistet, auf die namentlich in antiquarischer und historischer Hinsicht so vielseitigen Forschungen der neueren Zeit einzugehen, sie möglichst zu würdigen, und durch Anerkennung des Wahren in ihnen sie in die rechte Stellung zu dem Ganzen der Disciplin zu setzen. Endlich wünschte ich auch auf diese Weise nicht bloss den jüngeren Theologen darin behülflich zu seyn, sich in der Wissenschaft gehörig zu orientiren, sondern auch bereits selbstständiger Forschende weiter anzuregen.

In wie fern es mir gelungen seyn mag, hierin meinem vorgesteckten Ziele mich zu nähern, möge die Beurtheilung derer entscheiden, welche hiezu berufen sind. Damit meine ich vor Allen diejenigen, welche beurtheilen, um wirklich zu bessern und zu fördern, indem sie sich fühlen als Mitarbeiter an einem grossen Werke, als Mitkämpfer für ein herrliches Ziel. Aber eben so wenig kümmern wird mich die selten auch im Einzelnen lehrreiche Stimme derer, welche schon um des Prinzipes willen, aus welchem das Buch hervorgegangen ist, das Anathema über dasselbe aussprechen werden, um so

mehr, da diese Schreier sich nur noch in Zeitschriften vernehmen lassen, welche — veraltete Recensir-Anstalten nennt Olshausen sie treffend — gewöhnlich eben so sehr den Ton der Gemeinheit annehmen, als sie der protestantischen Kirche Deutschlands zur Schmach gereichen, glücklicherweise aber auch nur noch im Kreise eines sehr wenig stimmfähigen Publikums Anklang finden. Wer über jenes niedrige Treiben wahrhaft erhaben ist, für den giebt es eine ungleich grössere Freude, sie heisst: „Lust haben zum Gesetz des Herrn und reden von seinem Gesetz Tag und Nacht."

Der Herr aber sey auch mit diesem meinem Bemühen, und lasse es nicht ungesegnet, — *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων!*

Rostock, im November 1835.

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Indem ich, von der verehrlichen Verlagshandlung aufgefordert, die Durchsicht und Bearbeitung der neuen Ausgabe dieses Handbuchs übernahm, hielt ich mich nicht für befugt, die formelle Anlage des Werkes zu ändern und umzugestalten, ausgenommen die ganz unzweckmässige, wahrscheinlich nur durch äusserliche Umstände veranlasste Vertheilung des Stoffes in den beiden Abtheilungen des ersten Bandes, welche bei dieser zweiten Ausgabe dahin abgeändert worden, dass die allgemeine Einleitung ganz in die erste Abtheilung aufgenommen ist und die zweite Abtheilung mit der speziellen Einleitung beginnend nur die Untersuchungen über den Pentateuch enthalten wird, wodurch beide Abtheilungen auch an äusserem Umfange einander gleichmässiger werden. In Bezug auf den Inhalt aber musste ich darauf bedacht sein, die Aenderungen, welche der Fortschritt der Isagogik seit dem ersten Erscheinen dieses Handbuchs erheischte, wenn dasselbe wie bisher so auch ferner noch zur Förderung einer auf dem festen Grunde der göttlichen Offenbarung ruhenden biblischen Kritik dienen sollte, in der Art anzubringen, dass durch dieselben der Umfang des an sich schon voluminösen Werkes nicht vergrössert würde. Wenn sich hiernach einerseits meine Arbeit nicht auf blosse Berichtigung offenbarer Irrthümer und auf Nachträge von einzelnen literarischen und sachlichen Notizen beschränken durfte, so konnte ich andrerseits eben so wenig die für nothwendig erachteten Aenderungen in der Form von blossen Anmerkungen

dem Hävernickschen Texte beifügen, sondern musste alles, was durch neuere Forschungen als unhaltbar dargethan war, ohne weiteres streichen und durch Bewährteres ersetzen, so wie das nicht hinreichend Motivirte anders zu begründen suchen. In dieser Weise sind die §§. 7. 8. 9. 11. 12. 13. 15. 20. 21. 25. 26. und 58. fast ganz neu ausgearbeitet, andere, z. B. §§. 2. 5. 6. 17. 18. 19. 28. 31. 32. 44. 45. 90. 94 stellenweise umgearbeitet, im übrigen aber, unter sorgfältiger Beachtung der in den letzten 19 Jahren erschienenen isagogischen und kritischen Forschungen, fast durchgängig kleinere oder grössere Ergänzungen und Berichtigungen angebracht worden.

So wolle denn der Herr unser Gott auch auf die neue Ausgabe dieses Werkes seinen Segen legen!

Dorpat, im August 1854.

Dr. Keil.

Inhalt des ersten Theils.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Erstes Kapitel.

Geschichte des Kanons.

Zweites Kapitel.

Geschichte der Grundsprachen des A. Testaments.

Drittes Kapitel.

Geschichte des Textes des A. Testaments.

Viertes Kapitel.

Geschichte der Auslegung des A. Testaments.

I. Von den alten Uebersetzungen.

1) Griechische Uebersetzungen.

2) Orientalische Uebersetzungen.

Allgemeine Vorbemerkungen.

§. 1.

Verhältniss der Einleitung zur Theologie im Allgemeinen.

Die historische Theologie beschäftigt sich mit der wissenschaftlichen Entwicklung des Reiches Gottes, des Entstehens und Fortschreitens der Heilsanstalt, in welcher die Gnade Gottes an der von ihm abgefallenen Menschheit sich offenbart und realisirt. In materieller Beziehung hat daher die historische Theologie mit dem Gottesreiche in doppelter Hinsicht zu thun, so fern sich dasselbe als Theokratie*), als unter Gottes, des lebendigen und sichtbarlich erscheinenden Königs unmittelbarer Leitung stehender Gottesstaat, und als *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ*, Kirche, die durch Christus gebildete Gemeinschaft der Gläubigen, der mit ihm als dem Haupte zusammenhängende und durch den heiligen Geist regierte Leib, darstellt.

In formaler Beziehung gestaltet sich die historische Theologie in Bezug auf die Ermittelung der historischen Wahrheit wiederum als eine zwiefache: a) Sie behandelt entweder die Fakta (oder auch Lehren als Fakta) als gegeben und entwickelt in gewissen Urkunden, wobei sie theils die spezielle, detaillirte Analyse derselben seyn kann (exegetische Theologie), theils die wissenschaftliche Darstellung der Begebenheiten, Geschichte im engern

*) Nach Josephus c. Apion. II, §. 16. *ϑεοκρατίαν ἀπεῖπεν* (Moses) *τὸ πολίτευμα, ϑεῷ μᾶλλον μόνῳ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναϑείς.*

Sinne (nach dem materialen Eintheilungsprinzipe, dann wieder in Geschichte der Theokratie und Kirchengeschichte zerfallend), theils die Dogmen, die Glaubenswahrheiten jener Urkunden entwickelnd (biblische Theologie und Dogmengeschichte, deren Einleitung jene ist*). b) Oder sie richtet ihr Augenmerk auf die Urkunden für die historische Wahrheit selbst als Dokumente derselben, indem sie ihre Beschaffenheit auf historisch-kritischem Wege ausmittelt. In dieser Hinsicht nennt man die historische Theologie, wenn sie sich auf die Urkunden der Schrift erstreckt, Einleitung ins A. und N. T.

§. 2.

Stellung der Einleitung zu andern Disziplinen.

Der Einleitung entspricht auf dem kirchenhistorischen Gebiete mehr als eine Disziplin, wegen der Mannigfaltigkeit der hieher gehörigen Urkunden, wohin besonders zu rechnen ist die Patristik, welche die ältern kirchlichen Urkunden und deren Verfasser berücksichtigt, und das, was früher symbolische Theologie, historisch-literarische Einleitung in die kirchlichen Bekenntnissschriften u. s. w. genannt wurde. Aber die Einleitung in die heil. Schrift unterscheidet sich von diesen Disziplinen wesentlich dadurch, dass die bibl. Urkunden nicht bloss historische Zeugnisse von gewissen Thatsachen, Ideen und Lehren, sondern zugleich höchste Norm des menschlichen Glaubens und Lebens sind, dass sie göttliche Offenbarungen enthalten, und als Wort Gottes auf einen übernatürlichen Entstehungsgrund, auf Gott als heiligen Geist zurückzuführen sind.

Hiernach bestimmt sich auch das Verhältniss der Einleitung zu der von einer andern Seite her ihr nahe verwandten Literaturgeschichte, der wissenschaftlichen Entwicklung des in dem Gebiete des Wissens und der Gelehrsamkeit bei einem oder mehreren Völkern Geleisteten. Die profane Literaturgeschichte hat mit der heiligen nur die eine Seite der letztern gemeinsam, ihre menschliche Gestaltung und Ausbildung. Diese menschliche Form ist aber das der göttlichen Wahrheit untergeordnete, das Organ, wo-

---

*) Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 3.

rin sie sich auf mannigfache und je nach verschiedenen Umständen und Individualitäten eigenthümliche Weise ausprägt*). Beides, die menschliche Form und der göttliche Inhalt, darf nicht willkührlich von einander getrennt werden, in der Wissenschaft so wenig, als es in concreto sich stets innig verbunden zeigt, und der (richtig verstandene) Grundsatz *πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα* muss auch hier seine Anwendung leiden. Wie schon die Literaturgeschichte es nicht bloss mit der einzelnen Individualität, sondern auch mit allen auf sie einwirkenden und ihre geistige Thätigkeit hervorrufenden, begünstigenden oder hemmenden Umständen zu thun hat, so tritt in der Einleitung noch ein neues Element hinzu, die in der einzelnen Erscheinung wie in ihrer Gesammtheit sich offenbarende göttliche Wirksamkeit, von welcher die heil. Schrift Zeugniss giebt. Die Einleitung ist historische Nachweisung, nicht bloss der menschlichen äusserlichen Entstehung der heiligen Urkunden und ihres menschlichen Charakters, sondern auch dessen, was sie zu heiligen Büchern macht, des Geistes, der sie schuf, der Vorsehung, die über ihre Erhaltung wachte.

Weit entfernt, diese Betrachtung der biblischen Urkunden für eine aus dogmatischen Vorurtheilen entsprungene zu halten, müssen wir dieselbe vielmehr für die einzig richtige und wissenschaftliche erklären. Jede andere Behandlung derselben, welche entweder von dem göttlichen Inhalte der heil. Schrift absieht, oder denselben von vornherein negirt — wie sie in neuerer Zeit als Ideal aufgestellt zu werden pflegt**) — giebt sich damit schon als in antidogmatischen Vorurtheilen befangen, und selbst als irreligiös zu erkennen. Sie ist einseitig und somit unwahr, weil sie das in der Wirklichkeit unzertrennlich Verbundene gewaltsam zerreisst, nach falscher

---

*) S. die trefflichen Bemerkungen Steudels in der Tübinger theol. Zeitschr. 1832. H. 3, S. 63 ff.

**) Von De Wette, Einl. ins A. T. §. 4. 7te Aufl., Hupfeld theol. Stud. u. Krit. 1830. S. 247. und: „über Begriff u. Methode der sog. bibl. Einl. Marb. 1844. S. 8 ff. Ähnlich Credner, Einl. ins N. Test. I., S. 2. Ed. Reuss, Gesch. der heil. Schriften N. Tests. 1842. 2te Ausg. 1853. Vgl. dagegen die treffenden Bemerkungen von Ferd. Baur, Tüb. theol. Jahrbb. 1850. S. 463—73.

Abstraktion den Buchstaben von dem Geiste der Schrift scheiden will, und in ihrer Antipathie gegen den göttlichen Inhalt der Schrift total verkennt, dass dieselbe auch als Urkunde göttlicher Offenbarung eine „geschichtliche Erscheinung“ ist. Sie giebt damit aber auch den theologischen Charakter der Einleitung gänzlich auf, und sinkt zu einem Amalgam von grammatisch-historischen Untersuchungen herab, welchen die höhere gemeinschaftliche Beziehung auf die Theologie fehlt. Endlich verliert sie damit zugleich ihren wissenschaftlichen Charakter, wenn sie bloss die menschliche Seite der heil. Schriften, die der geschichtlichen Forschung und Kritik anheimfallende Schale ins Auge fasst, und von vornherein darauf verzichtet, in den Geist, „den ewigen, durch keine Kritik zerstörbaren Kern dieser Schriften“ einzudringen*).

Zwar will und muss die Einleitung historisch sein. Aber die historische Forschung darf hier nicht von vornherein Parthei gegen die göttliche Wahrheit nehmen, noch auch sich bloss auf die Betrachtung des Aeusseren und Unwesentlichen am geschichtlichen Objekte beschränken, ohne auf das innere Wesen desselben einzugehen. Die vielgepriesene Unpartheilichkeit oder vermeintliche Freiheit von dogmatischen Vorurtheilen beruht auf einer groben Selbsttäuschung, und hat sich in praxi stets als die grösste Befangenheit in antibiblischen Vorurtheilen gezeigt. Wahrhaft historische Forschung ist nicht möglich, ohne eine aus dem Geiste der geschichtlichen Erscheinungen geschöpfte, mit der göttlichen Wahrheit im Einklange stehende und von derselben gebildete und ge-

*) Daher müssen wir die Versuche von Hupfeld, Credner u. Reuss, die biblische Einleitung in eine Literaturgeschichte des A. u. N. T. zu verwandeln, als den spezifischen Charakter unserer Disciplin gefährdend zurückweisen. Sie hat es nicht blos mit der Geschichte der bibl. Bücher nach ihrer menschlichen Seite zu thun, sondern den Ursprung und die Geschichte der kanonischen Bücher zu untersuchen. „Nicht was sich mit diesen Büchern überhaupt zugetragen hat, in dem ganzen Verlauf der christlichen Kirche, welche Schicksale, welchen Einfluss sie gehabt haben, will man zunächst wissen, sondern, da an ihrem Ursprung ihr wesentlicher Charakter hängt, vor Allem nur, wie sie entstanden sind, und aus welchem Gesichtspunkt wir sie vermöge ihres Ursprungs zu betrachten haben.“ Baur a. a. O. S. 473.

tragene Ueberzeugung. — Sie will und muss aber auch **kritisch** sein. Wahres von Falschem, Aechtes von Unächtem, Lauteres von Unlauterem zu unterscheiden, ist unmöglich ohne Prüfstein, ohne das richtige Prinzip, welches das Vorurtheil abhält und der Willkühr steuert*). Dieses Prinzip lässt sich aber nicht aus einem dem Objekte der Einleitung fremdartigen Systeme, weder der kritischen Popularphilosophie, noch des modernen Pantheismus schöpfen, sondern allein aus der heil. Schrift selbst gewinnen. Sonst tritt die Kritik a priori in einen feindlichen Gegensatz zu dem Inhalte der heil. Schriften, und artet in Zweifel und Skepticismus aus, wodurch das beschränkte menschliche Subjekt sich zum Richter über die göttliche Wahrheit aufwirft**). Das richtige Prinzip ist in dem Glauben an die göttliche Offenbarung gegeben, worin nicht allein die wahre Versöhnung aller Gegensätze liegt, sondern auch die Grundanschauungen für die wahre und richtige Erkenntniss der geschichtlichen Realisirung der Heilsoffenbarung beschlossen sind.

§. 3.
Wissenschaftliches Prinzip der Einleitung.

Wäre die Einleitung nur ein Aggregat gewisser Kenntnisse, „welches eines wahren wissenschaftlichen Prinzipes und nothwendigen Zusammenhanges entbehre“ (De Wette §. 1), so wäre es gerathener, sie ganz aufzugeben und unter andere Disziplinen zu vertheilen, wo dann die vereinzelten Theile wenigstens ihren gehörigen Platz einnehmen würden. Es ist aber der wissenschaftliche Charakter für unsere Disziplin nicht minder in Anspruch zu nehmen, wie für die alte profane Literaturgeschichte.

Freilich könnte auch diese jenen Anspruch nicht begründen, wollte sie sich begnügen, eine blosse Aufzählung der verschiedenen Schriftsteller und ihrer Werke in chronologischer Ordnung zu sein.

---

*) Vgl. Kleinert üb. d. Ächth. des Jesaj. I, S. XXXVIII sq.

**) So z. B. Ferd. Baur, der a. a. O. S. 475 ff. die Einleitung als „die Kritik des Kanons“ definirt, und der Kritik die Aufgabe zutheilt, die kanonische Autorität der bibl. Schriften in Zweifel zu ziehen, „wobei der Anfang der Kritik der Natur der Sache nach nur der Bruch des Subjekts mit dem Objekte, das der Inhalt seines Bewusstseins ist, sein kann“ (!).

So wenig die Annalistik den Namen Geschichte verdient, so wenig jenes Verfahren den der Literaturgeschichte. Nur die scientifische Behandlungsweise derselben, wo der Charakter einer Literatur im Ganzen, dann aber auch im Einzelnen je nach den verschiedenen Zweigen der literärischen Betriebsamkeit einer Nation erkannt wird, lässt sich als wissenschaftlich rechtfertigen. Diese Darstellung wird aber nur als historisch wahr und zusammenhängend erscheinen, wenn sie nicht von selbstgeschaffnen oder modernen Theorien ausgeht, sondern die innere Natur der Schriftwerke und die Grundsätze des Alterthums selbst zur Richtschnur nimmt. Sie muss mithin in sich selbst das wissenschaftliche Prinzip und dessen Entwickelung finden*).

Auf dieselbe Weise hat auch die Einleitung aus dem ihr eigenthümlichen Gegenstande sich wissenschaftlich zu konstruiren. Die ihr zur Behandlung obliegenden Urkunden sind ihrem allgemeinen und historischen Charakter nach heilige, als solche betrachtete Bücher; für den Israeliten gab es, um von dem A. T. speziell zu reden, nur eine heilige Literatur; nur sie ist der Gegenstand unserer historisch-kritischen Forschung. Als solche hat sie sich auch in der Geschichte erwiesen; denn nicht ohne Grund ist sie dafür gehalten, sondern als neubelebendes und von oben herstammendes Wort bewährt sie sich an denen, die dem Worte Glauben schenken**). Kurz, wie die heil. Urkunden sich selbst als kanonische geben und darnach auch zu allen Zeiten beurtheilt und behandelt sind, so concentrirt sich auch alles dieser Literatur Gemeinsame in der Idee des Kanons, genauer Schriftkanons, wodurch sie aller anderweitigen Literatur gegenübersteht, und von ihr durch einen ihr eigenthümlichen spezifischen Werth sich unterscheidet. Von jenem Grundcharakter der Schrift aus, der nicht etwa ein fremdartiger, sondern ihrem eigentlichsten Wesen angehöriger ist, wird sich dann als die Spitze des Ganzen seine Betrachtung als eine zusammenhängende ausweisen, die an ihren Endpunkten angelangt, uns wieder auf den Standpunkt unseres Ausganges zurückversetzt.

*) Vrgl. Passow, über die neuesten Bearbeitungen der griech. Liter. Gesch. — in Jahns Jahrbb. f. Philologie. 1826. H. 1, S. 141 ff.

**) Calvin, institutt. I. I, cap. 7.

§. 4.

Eintheilung der Einleitung ins A. T.

Wenden wir den Begriff des Kanons auf das A. T. an, so folgt daraus, dass die kanonischen Schriften desselben spezieller Gegenstand unserer Betrachtung sind, und dass die sogenannte apokryphische und pseudepigraphische Literatur nur als Anhang an dieselbe sich anschliessen kann. Letztere kann dahin gehören, nicht weil sie im Allgemeinen das Nichtkanonische ist, sondern nur insofern sie die Nachbildung des Kanonischen ist, und auf diese Weise sich theils als die an ihm grossgezogene, unmittelbar aus ihm entsprossene Frucht, theils aber auch als seine Entstellung, Karrikatur erweiset.

Die Idee des Kanons als eines Ganzen führt zu der allgemeinen Einleitung als ihrem ersten Haupttheil und der speziellen als ihrem zweiten. Passend nimmt jene die erste, und diese die zweite Stelle ein*), da sich so das Prinzip des Ganzen leicht darstellt, und der wissenschaftliche Fortgang genauer beobachtet werden kann, wodurch die Totalanschauung gewinnt, auf die es hiebei hauptsächlich ankommt.

Die allgemeine Einleitung wird sich demgemäss am besten auf folgende Weise gestalten: a) Die Genesiologie, Entstehung, Feststellung, Eintheilung etc. der ganzen Sammlung (Lehre vom Kanon). b) Aeusserliche Beschaffenheit des Kanons, die Sprache, in welcher derselbe abgefasst ist, Lehre von den Grundsprachen, linguistische Einleitung. c) Die Erhaltung dieser ganzen so geschriebenen Urkundensammlung, und der Zustand, in dem sie sich befindet (Geschichte des Textes). d) Wie ist der Kanon verstanden und interpretirt worden? Diese Frage erheischt eine doppelte Beantwortung, welche die Geschichte der Uebersetzungen und der Exegese (beides in dem allgemeinen Begriffe der Auffassung des Kanons zusammentreffend) ertheilt. e) Die aus der Erfahrung hier geschöpfte, durch die geschichtliche Untersuchung gewonnene Theorie, und zwar zunächst in Bezug auf die Textesbeschaffenheit (Kritik). f) Dasselbe in Bezug auf die Auffassung des Kanons (Hermeneutik).

---

*) Nicht umgekehrt, wie noch neuerdings in Schott isagoge in N. T. und Credner Einl. ins N. Test.

§. 5.

Geschichte der Einleitung ins A. T. — Literatur.

a) Patristische Literatur.

In den Anfangsperioden des Christenthums war das Interesse der Väter viel mehr auf die Feststellung und Begründung der Lehre, mithin auf den Inhalt der heil. Schriften gerichtet, als auf ihre historische Begründung und Entstehung, wozu sich noch ein allgemeiner Mangel an historischen Kenntnissen gesellte. Hiebei musste sich die patristische Forschung begnügen, so lange das apologetische Interesse lebhaft erregt wurde durch Angriffe von Heiden (Celsus, Porphyrius) oder ketzerischen Richtungen (Manichäer, Gnostiker). Diese Angriffe betreffen aber rücksichtlich des Schriftkanons nur die Lehre (z. B. das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium) oder historisch nur Einzelnheiten, wie die Urtheile des Celsus über die Genesis*), des Porphyrius über das Buch Daniel, was die Thätigkeit der Apologeten zwar lebhaft in Bewegung setzte, doch immer nur den Streit auf dogmatischem mehr als historischem Gebiete führen liess.

Wir verdanken indessen das erste bedeutendere und umfassendere Werk in dieser Hinsicht dem ausgezeichnetsten Dogmatiker der abendländischen Kirche, Augustin (de doctrina Christiana l. IV. ed Bened. vol. III.). Er bezeichnet den Inhalt des Werkes selbst als praecepta tractandarum scripturarum, also eine Art Hermeneutik. Trefflich und noch jetzt für diesen Theil der Einleitung äusserst brauchbar ist seine Entwickelung der Eigenschaften eines wahren Schriftauslegers (l. I et II.); auch ist das Werk interessant durch die darin gehandhabte Polemik gegen Mönche und falsche ascetische Richtung (prol. §. 4—8.), gegen Donatisten, insbesondere den Tichonius Afer (l. III, 30 sqq.)**), und deren verkehrte Be-

---

*) *Οὐ Μωϋσέως οἴεται εἶναι τὴν γραφὴν ἀλλά τινων πλειόνων.* Origen. c. Cels. IV, 42. Beweisgründe waren besonders dogmatische, die Mythen der Genesis; s. mehrere sehr interessante St. bei v. Cölln Lehrb. d. Dogmengesch. I, S. 117 fl.

**) Er hatte kurz vor Aug. regulæ septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam sacrarum scripturarum (Gallandi, bibl. max. Patr. t. VI. p. 49 sqq.) geschrieben — „ein seltsames Ge-

handlung der Schrift, neben eigenen falschen Grundsätzen, z. E. über den hohen Werth der LXX. Das Werk ist mehrfach allein herausgegeben (von Calixtus Helmst. 1655. Teegius. Lips. 1769.), und machte seinen Einfluss besonders in der Reformationszeit geltend, z. B. in Luthers Schriften. Selbst eigene Handbücher wurden nach seinem Muster ausgearbeitet, so das conpendium doctrinae Christ. ex Augustini libris — ed. Th. Bibliander Basil. 1550. u. institutio hermen. ex Aug. libris de doctr. Ch. conquisita a Breithaupt, Kilon. 1685*). An Gehalt und Umfang viel niedriger steht die kleine Schrift des gelehrten Zeitgenossen Aug's., Hieronymus: libellus de optimo interpretandi generi (besonders gegen Rufinus gerichtet), ep. 101. ad Pammachium.

Viel weniger gehört hieher die Schrift Adrians, eines wahrscheinlich jüngeren, doch seinem Zeitalter nach streitigen KVaters: *εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς***), welche mehr in die Kategorie der Grammatik und Rhetorik fällt. Sie beginnt mit einer Zusammenstellung der *ἰδιώματα τοῦ Ἑβραικοῦ χαρακτῆρος*, und theilt sie in die *ἰδ. τῆς διανοίας* (Anthropo-Morphismen und Anthr.-Pathismen der Schrift), *ἰδ. τῆς λέξεως* (einzelne Ausdrucksweisen, wie *λαλεῖν* f. *ἀποφαίνεσθαι, οὐρανοί* f. *οὐρανός* etc.) und *ἰδ. τῆς συνθέσεως* (Ellipse, Metapher, Hyperbel etc.) Daran schliesst sich eine kurze Darstellung der *εἴδη τῆς θ. γραφῆς*, wobei die historische und prophetische Form unterschieden wird: der prophetische Vortrag wird eingetheilt in *λόγοι, ὀπτασίαι* und *ἔργα* (symbolische Handlungen), und das Ganze endigt mit einigen hermeneutischen Observationen. Die erste, aber seltene Ausgabe der Schrift war

---

misch von leisen Zügen einer dogmatischen Topik und armen rein formalen Auffassungsgesetzen.“ Nitzsch, Sendschr. an Delbrück S. 84.

*) Vgl. Rosenmüller, histor. interpretat. l. sacr. t. III p. 406. qq. und besonders Clausen, Augustinus Hipp. S. S. interpres p. 136 sqq.

**) *Ἀνεγνώσθη Ἀδριανοῦ εἰςαγωγὴ τῆς γραφῆς. Χρήσιμος τοῖς εἰσαγομένοις ἡ βίβλος.* Photius. Seiner erwähnt auch Cassiodorus. Wahrscheinlich ist er auch derselbe, dessen bei Nilus epist. II, 60. ed. Allat. als eines in der Exegese erfahrenen Mönches Erwähnung geschieht.

die von Höschel (Augustae Vind. 1602. 4.), vollständig wieder abgedruckt in den critici sacri (tom. VI. pag. 10 sqq.). — Auf dem Gebiete der Hermeneutik hält sich auch das erste Buch der vom Lyoner Bischof Eucherius herrührenden instructionum ad Salonium filium l. II. (bibl. patr. max. VI, pag. 839 sqq.) aus dem 5. Jahrhundert. Bedeutender ist schon die Schrift des afrikanischen Bischofs Junilius (im 6. Jahrhundert) libb. II. de partibus legis divinae (bibl. p. max. X, pag. 333 sqq., auch besonders herausgegeben Basil. 1545. 8. Francof. ad. Od. 1603. 8.) gewidmet dem berühmten Schüler Augustins Primasius. Es ist ein Ansatz von Theorie darin (er unterscheidet z. B. dictio historica, prophetica, proverbialis, simpliciter docens), auch sieht man das Streben nach einer methodischeren Auffassung der Schrift, er hatte diese Regeln seinen Schülern mitgetheilt, ut ipsarum caussarum quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente sed regulariter singula discerent (praefat.). Allein man sieht die Unselbstständigkeit und Halbheit der Zeit daraus, dass er seinem eigenen Geständnisse nach, sich an den Paulus, einen Zögling der syrischen Gelehrtenschule von Nisibis ganz anschloss und ihm besonders viel für seine Schrift verdankt (s. v. Lengerke, de Ephraem. S. arte hermeneutica p. 81.), welches bedauern lässt, dass uns nicht theoretische Werke der Art aus dem Oriente erhalten sind. Verwirrt sind seine Ansichten über den Kanon. Er geht auch schon im ersten Buch zu einer Art biblischer Dogmatik über, womit sich das zweite ganz beschäftigt.

Als die Invasion der Barbaren ins römische Reich, die stets wachsende Zahl der Mönche und Asceten und der innere Verfall der christlichen Kirche immer hemmender auf die Theologie einwirkte und das Interesse für die Wissenschaft erstickte, konnte natürlich auch dieser Zweig der Theologie schwerlich Bearbeiter finden. Noch immer reichliche Anerkennung verdient daher der Benedictiner Cassiodorus († ums Jahr 562.), der zuerst seinem Orden eine wissenschaftlichere Richtung gab*). Er schrieb libb. II.

*) Vrgl. über ihn Stäudlin, im Kirchenhist. Archiv 1825. S. 259 ff. und S. 381 ff.

de institutione divinarum scripturarum*). Bei manchen Mängeln, z. B. seinen Ansichten über den Kanon, woran sein Anlehnen an frühere Autoritäten besonders Schuld war, hat seine Schrift doch grossen literarischen Werth. Wichtig ist seine Aufzählung der biblischen Commentatoren, vorzüglich der lateinischen, er weiset die Hülfsmittel zum Verständnisse der Schrift nach, dringt auf litterarum saecularium studia und giebt treffliche Vorschriften den Mönchen für das Abschreiben der codd. der Schrift. — Auch während des Mittelalters blieb sein Werk das einzige wichtige für die Einleitungswissenschaft, da auch einzelne spätere (wie die prolegomena des Isidorus Hispalensis u. a.) ihm nicht gleich kamen, am wenigsten aber die nur das frühere benützenden Prologomenen in der scholastischen Theologie.

b) Zeit der Reformation und der Orthodoxie.

Auch die Reformationszeit hatte, wie die erste christliche Zeit, eine vorwiegend dogmatische Richtung, die auch die Exegese beherrschte; daher erklärt sich der sonst auffallende Umstand, dass wir das erste Werk aus jener Zeit einem Katholiken verdanken. Franz Sixtus von Siena (Sixtus Senensis) schrieb eine bibliotheca sancta ex praecipuis cathol. ecclesiae auctoribus collecta. Er beschäftigt sich darin besonders mit den Verff. der heil. Bücher, den alten Uebersetzungen und Auslegern. In letzterer Beziehung ist er besonders ausführlich und gelehrt. Er ist freier von Vorurtheilen seiner Kirche als die meisten der ihm nachfolgenden katholischen Theologen (z. B. in seinen Ansichten über den Kanon, über die Auslegg. der Kr. V.)**). — Aber zu kräftig war in der protestant. Kirche das Schriftstudium angeregt worden und hatte schon so manche schöne Frucht hervorgebracht, als dass sich nicht auch dem exegetisch-historischen Theile der Theologie der Eifer

*) Er selbst bezeichnet sie in der praef. als introductorii libri und in der That sind sie vollständiger als alle vorhergehenden und nähern sich somit am meisten der Idee einer Einleitung.

**) Die erste Ausg. erschien Venedig, 1566. 2 Vol. Fol. Die neueste (Neapel 1742.) ist dem durch seine wissenschaftliche Freisinnigkeit ausgezeichneten P. Benedict XIV. dedicirt. — Interessant ist über das Buch das Urtheil R. Simons, histor. crit. V. T. I. VII. c. 17.

unserer Theologen hätte zuwenden sollen. So erschienen zuerst Waltons treffliche Prolegomena zu seiner Ausg. der Polyglotte (London 1657, einzeln wieder abgedruckt Zürich 1673. und cum praefat. Dathii Lips. 1777.), worin besonders die alten Versionen und die linguistische Einleitung eine ausgezeichnete Bearbeitung fanden. Die lutherische Kirche erhielt die erste Einleitung etwas früher durch Waltheri officina biblica. Lips. 1636, 4., welche bald das allgemeine Handbuch wurde.

Besonders aber arbeiteten die reformirten Theologen mit rastlosem Eifer in diesem Felde weiter: noch jetzt sind die Werke eines Hottinger (thesaurus philologicus s. Clavis S. S.), Leusden (philologus Hebraeus), Heidegger (enchiridion biblicum) u. a. ihrer ächt classischen Gelehrsamkeit, ihres ernsten Forschungsgeistes und Strebens nach Vollendung der Methode des Studiums viel würdiger, als man häufig meint. Einzelne Parthien der allgemeinen Einleitung, namentlich die Textgeschichte wurde von jenen Theologen des 17. Jahrhunderts mit dem glücklichsten Erfolge cultivirt*).

e) Kampf der Orthodoxie mit der Heterodoxie.

Gestört wurde schon gegen das Ende des 17. Jahrh. das ruhige Fortschreiten unserer Wissenschaft auf der Basis eines gemeinschaftlichen Glaubens an die Offenbarung, und derselben eine polemische Richtung gegeben (die sich bis dahin nur auf die katholischen Ansichten grossentheils beschränkte) durch das Auftreten schlechter Philosophen-Systeme und deren übles Einwirken auf die Theologie. Die ersten, besonders wichtigen Beispiele gaben der Engländer Hobbes in s. Leviathan (Amstelod. 1670.) und Spinoza in s. tractatus theologico-politicus, welches Werk bekanntlich unter den verschiedenartigsten Titeln erschien, um Verf. und Inhalt desto sicherer zu verhüllen. Beide gingen von einem nichts weniger als kritisch wissenschaftlichen Standpunkte, sondern von gewissen vorgefassten dogmatischen Meinungen aus und handelten auch ganz in diesem Interesse. Nachdem Hobbes in dem Abschn. de

*) Trefflich ist diess neuerdings von Hupfeld anerkannt worden, der aufs kräftigste die Rückschritte der neueren Zeit im Verhältniss zu den Fortschritten unserer Altväter rügt, Theol. Stud. und Krit. 1830. S. 248 ff.

civitate Christiana cap. 32 sq. zuerst Grundsätze aufgestellt in der Art wie: sensibus, experientiae et (quod verbum Dei indubitatum est) rectae rationi renuntiandum non est, handelt er cap. 33 de numero, antiquitate, scopo, auctoritate et interpretatione libr. sacr. Das oberflächliche Gerede dieses Cap. geht hauptsächlich auf Angriffe gegen Aechtheit und Alter einzelner alttestamentlicher Bücher hinaus. Eben so beschäftigt sich der sonst sprachgelehrtere Spinoza, Cap. 1—7, mit lauter dogmatischen Vorfragen (namentlich Läugnung der Inspiration) und geht dann Cap. 8—10 zu einer speziellen Kritik des A. T. über, welche in einer Verdächtigung der Bücher im Einzelnen und Ganzen besteht. In demselben dogmatischen Interesse fuhren die englischen und französischen Freigeister fort, nur dass sie die Skepsis noch praktischer, und den Spott überhand nehmen machten*). In wissenschaftlicher Hinsicht können sie weiter gar nicht in Betracht kommen. — Auf diese Weise vorbereitet erschien Richard Simons**) histoire critique du V. T. (zuerst Paris 1678. latein. Amstel. 1681.), worin die alttestamentliche Einleitung abgesondert behandelt wurde, und deren Wissenschaftlichkeit allerdings ungleich höher steht, als die der eben genannten Werke. Das Buch wurde in Frankreich (aus zum Theil sehr kleinlichen Rücksichten) confiscirt, und Katholiken wie Protestanten schrieben gegen dasselbe***). Ueber dem kritischen Scharfsinne und der (oft einseitig überschätzten und zu wenig mit Rücksicht auf Vorarbeiten beurtheilten) Gelehrsamkeit, so wie über manchen einzelnen hellen Blicken, hätten doch nie seine ins Bizarre gehenden Hypothesen und seine oft unredliche Schlauheit†) vergessen werden sollen.

War gleich unter den Beantwortungen R. Simons manches Schwache, was namentlich aus Uebereinstimmung mit seinen Prin-

---

*) S. ihre Werke in Baumgarten, Gesch. d. Relig. Parth. herausg. von Semler S. 72 ff. und S. 129 ff.

**) Vgl. über ihn Graf, Strassburg. theol. Beitrr. I, S. 158 ff.

***) Vrgl. Rosenmüllers Handb. d. Liter. d. bibl. Krit. u. Exegese. Th. I, S. 115 ff., Graf a. a. O. S. 197 ff.

†) So wenn er Spinoza rücksichtlich der Angriffe auf den Pentateuch imperitiam vel magis improbitatem vorwirft, selbst aber im Grunde dieselbe Meinung vorbringt (praefat.).

zipien floss, wie diess in den sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire crit. du V. T. comp. par. R. S. Amst. 1685. (von Clericus) der Fall ist, so hatte doch die protestantische Kirche noch Kraft genug in sich, um jene Irrthümer mit den Waffen einer gläubigen Theologie zu bekämpfen. Die Erscheinung von Carpzovs introductio ad libros canon. V. T. (Lips. 1721. 3te Ausg. 1741.) ist ein trefflicher Beleg hiefür. Wie sehr er das Wesen der Einl. in Verhältniss zu seiner Zeit insbesondere erfasst hatte, geht aus seinen Vorreden hervor. Er will behandeln besonders Folgendes: ea quae circa asserendam scripturae sacrae auctoritatem eamque a μισοβίβλων et Pseudo-Criticorum strophis vindicandam, tum circa librorum sacrorum appellationes varias, scriptores, argumenta, scopum, chronologiam et partitionem tenenda Theologiae consentanea essent. Daher verwendet er ganz besonderen Fleiss auf die spezielle Einleitung, und in dieser Hinsicht hat er zuerst recht vollständig und scharf den Zweck der Einl. bestimmt (praef. ad P. 3.). Er handhabt vortrefflich die Polemik und Apologetik (gegen Spinoza, Simon u. A.) und manches ist von ihm längst vorgebracht, was eine undankbare Nachwelt in ihrem selbstsüchtigen Streben ignorirte; jenes Meisterstück protestant. Wissenschaft ward zum Theil noch stillschweigend benutzt, aber bald der Vergessenheit übergeben, welcher es zu entreissen die Zeit jetzt gewiss gekommen seyn dürfte *).

d) Zeit der neologischen Kritik.

Beschäftigt vorzugsweise mit dem historischen Theile der Theologie und von dieser Seite aus seine Angriffe gegen die christliche Wahrheit richtend, versuchte sich J. S. Semler auch in der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft. Angeregt war er

*) Schon Semler sprach geringschätzig von Carpzov (Lebensbeschr. 2, S. 138.) De Wette setzt es in die Kategorie: Geist der Unkritik! — Dem Carpzovschen Werke an die Seite zu stellen, namentlich in den hervorgehobenen Punkten, sind nur wohl noch Heideggers exercitationes biblicæ (wovon der erste Th. das A. T. besonders betrifft); deren Gründlichkeit zu den schönsten Hoffnungen für das versprochene Werk Pharos biblica, s. introductio generalis ad Scripturam V. et N. T., über dessen Abfassung aber H. starb, berechtigte.

besonders durch R. Simon (Lebensbeschreib. 2, S. 120.) und trug zu seiner Bekanntwerdung in Deutschland nicht wenig bei. In Verbindung mit Oeder und dem talentvollen Schweizer Corrodi suchte er besonders die alten Vorstellungen von Kanon und Kanonizität der einzelnen Bücher zu untergraben, und gab nun der Kritik eine rein negative und zerstörende Tendenz, in der laut genug ausgesprochenen Absicht, das alte Dogma von Inspiration und Schrift als höchster Norm des christlichen Glaubens und Lebens von Grund aus zu vernichten*). Semler fand noch zum Theil tüchtigen und entschiedenen Widerspruch**). Eine eigentliche vollständige Einleitung konnte bei solcher Gährung nicht zu Stande kommen. Die zum Theil seltsamen Hypothesen mussten schon bald das Bedürfniss einer Revision und Reorganisation fühlbar machen. Jedenfalls ward durch das fade und trockene Gerede der Genuss des göttlichen Wortes auf jede Weise verkümmert.

Das in Armseligkeit und Materialismus versunkene Geschlecht seiner Zeit für eine geschmackvollere Behandlung des A. T. zu begeistern, dazu bot ein Herder seine ganze kraftvolle Rede auf. Seine energischen Klagetöne mussten wohl (um Göthes Worte zu gebrauchen) „den Vorhang zerreissen, der die Armuth der deutschen Literatur bedeckte“ — aber ein neues Extrem ward durch sie hervorgerufen. „Geschmack!“ war das Losungswort der neuen Richtung. Aus ihr durchaus hervorgegangen und für sie hinreichend charakteristisch ist Eichhorns Einl. ins A. T. Der Aesthetik genügender war allerdings die neue Behandlungsweise und der enthusiastische Beifall, den jenes Werk fand, zeugt dafür, wie dieselbe dem Zeitgeiste zusagte. Darüber war aber ganz die Behandlung der Schrift als solcher verabsäumt, es war eine profane Literaturgeschichte geworden; die „Nationalliteratur der Hebräer“ war der Gegenstand der Forschung; das christliche und ächt theologische Interesse war verdrängt aus der Wissenschaft. Daher rührte auch jene noch inconsequente, von subjektivem Geschmacks-

---

*) Von Semlers Schriften ist hierher gehörig s. apparatus ad liberal. V. Ti. interpretationem und: Abhand. von freier Untersuchung des Kanon. 4 Theile.

**) Vgl. die Analyse der hierher gehörigen Schriften in Walchs neuester Religionsgeschichte Th. VII, S. 243 ff.

urtheile geleitete wissenschaftliche Behandlung, womit der jetzige consequente Rationalismus schwerlich zufrieden sein dürfte, worin aber der Verf. bis zur neuesten Aufl. (der 4ten 1823. 24.) eine merkwürdige Constanz bewiesen hat. Ueberhaupt aber litt darunter die ernste, gründliche, ächt wissenschaftliche Forschung, namentlich in Vergleich zu den älteren Theologen.

Nachdem Eichhorn in mehreren Compendien mehr oder weniger wörtlich (von Gute Halle 1787. 8. Babor Wien 1794. G. L. Bauer Nürnb. 1794. 3te Aufl. 1806.) excerpirt worden war, erschien der Augustische „Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung ins A. T.“ Leipzig 1806. 2te Aufl. 1827., mit einigen interessanten Notizen, doch nicht vollständig und schon unter dem Einflusse des consequenten Rationalismus (eines Vater, De Wette u. a.) gearbeitet. In der Bertholdtschen Einl. (6 Theile. Erlangen 1812—19.) findet man die vorhandenen rationalistischen Meinungen insbesondere recht vollständig gesammelt, die Darstellung ist populär, oft breit; die Anordnung des Ganzen sehr unbequem und unpassend, der neuen Ideen sind wenig, und nicht selten mangelt die kritische Schärfe. De Wette lieferte ein Compendium, dessen erste Aufl. 1817, die 7te 1852 erschien. Es empfiehlt sich durch seine Bündigkeit und die geschickte Auswahl des vorhandenen Materials, auch passendere Anordnung und Vertheilung des Ganzen. Die rationalistische Skepsis, Hyperkritik und Willkühr hat aber in demselben schon ihren Höhepunkt erreicht.

Diesen Bestrebungen, die in einem, dem göttlichen Ansehn der Schrift feindseligen Geiste sich äusserten, traten aber auch Männer entgegen, die statt zu zerstören, auch aufzubauen suchten, und der einseitig negativen Kritik gegenüber der Geschichte wieder ihr altes wohlbegründetes Recht zu vindiciren, und die so vielfach angefochtene Ehre der heiligen Schrift auch wissenschaftlich zu vertheidigen suchten. An Gelehrsamkeit und Gründlichkeit war J. D. Michaelis wohl der Mann, es mit Eichhorn in diesem Felde aufzunehmen; doch fehlte ihm die geschmackvolle Bildung desselben, und ein von der innern Wahrheit der Schrift lebendig durchdrungener Sinn; auch erschien nur der erste (bloss den Hiob und Pentateuch behandelnde) Theil s. Einl. (Hamb. 1784. 4.). An Akkommodation und zu grosser Nachgiebigkeit gegen Zeitideen leidet

Jahns sonst äusserst verdienstreiches Werk*); auch wird es theilweise von dem Einfluss der kathol. Kirchenlehre beherrscht. Dies gilt auch von der hist. krit. Einl. in die heil. Schr. des A. T. v. J. G. Herbst, nach des Verf. Tode vervollständigt und theilweise berichtigt von B. Welte (Karlsr. u. Freib. 1840—42) herausgegeben. Mehr ungeordnete Sammlung als kritische Durcharbeitung des isagogischen Materials liefert die Einleitung in d. heil. Schriften A. u. N. T. von dem katholischen Theologen J. M. Aug. Scholz (3 Bde. Köln, Leipz. 1845—48).

Eine neue Periode für unsere Wissenschaft beginnt mit den Beiträgen zur Einl. ins A. T. von Hengstenberg, 3 Bde. Berl. 1831—39, in welcher die vom christlichen Geiste beseelte historische Kritik die destructiven Tendenzen der Neologie mit Erfolg bekämpft. Von diesem Geiste aus ist kürzlich die ganze Einleitung bearbeitet in dem Lehrbuche von K. Fr. Keil. Frkf. u. Erlang. 1853.

Unbedeutend ist, was die Engländer in diesem Gebiete geleistet haben: Hornes introduction to the critical study of the holy scriptures. London 1821. 3 vol. ed. 2. ist mehr Compilation als selbstständig wissenschaftliche Arbeit. — Noch unbedeutender in wissenschaftlicher Beziehung namentlich ist Cellérier introduction à la lecture des livres saints. 1 vol. Ancien Testament. (Genève et Paris 1832. 8.) (vrgl. meine Kritik in den Mélanges de Théologie réformée. Genève 1833. Ier cah. p. 94 sqq.).

*) Einl. in d. göttl. Bücher des A. B. 2te Aufl. Wien 1802. 2 Thle. Auszug latein. (Wien 1825 ed. 2.) vrgl. Ackermann introd. in libr. V. Foed. Vienn. 1826. 8.

Erstes Kapitel.

Geschichte des Kanons.*)

§. 6.

Entstehung und erste Bildung einer Sammlung der alttestamentlichen Bücher.

Wie im höchsten Alterthume religiöses und wissenschaftliches Interesse in engem Verbande erschienen, so war insbesondere die Literatur des Orients eine heilige, mit der Religion und dem Cultus innig verknüpft. Verfasser der heiligen Bücher waren die auch im Besitze des wissenschaftlichen Reichthums sich befindenden Priester, und ihre Pflicht war, sie ihrem Volke zu erhalten und sorglich zu bewahren — ein Verhältniss, welches erst durch eine grössere, den einfachen Naturzustand aufhebende und das früher concentrirte Leben in ein mannigfaltiges zerspaltende Cultur sich anders gestaltet. Unter den alten Priesterschaften Aegyptens und Babylons erscheinen heilige Schreiber, die *ἱερογραμματεῖς* (*νοήμονες, πτεροφόροι* auch genannt)**). Auch in Griechenlands alten Priestergeschlechtern war die Sitte des Morgenlandes beibehalten; auch sie hatten ihre *γραμματεῖς ἱεροί* (Aelian. hist. animal. XI, 10.) und *ἱερομνήμονες* (Aristot. Pol. VI, 8. Demosth. pro cor. c. 27. Hesychius u. Harpocration s. v.), und noch in Rom war die älteste

---

*) Vrgl. des Verfs. histoire du canon de l'A. T. in den Mélanges de Théol. réf. cah. 2.

**) S. über Aegypten Jablonsky, Pantheon Aegypt. prolegg. p. 94 sq. Creuzer, Symbolik Th. 1, S. 245. — Über Babylon meinen Comment. üb. d. B. Daniel S. 52 ff.

Literatur eine heilige und Priester die Verff. der ältesten Gesänge und Annalen *).

Die Tempel, heilige Orte, wurden auf diese Weise die Bewahrungsplätze dieser Literatur; sie sind die ältesten Archive einer Nation. Der weitgereisete Strabo nennt die Tempel eigens desshalb πινακοθῆκαι **). Der phönizische Priester Sanchoniathon schrieb die Geschichte seines Volkes besonders schöpfend aus jenen heiligen Archiven (τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν, Euseb. praep. evang. 1. 9.). So bewahrten Spartas Könige, die zugleich im Besitz priesterlicher Würde und Funktionen waren (Aristotel. polit. 3. 9. E. O. Müllers Dorier II, S. 90.), die Weissagungen der Stadt ***). In Athen verwahrte man die χρησμοὶ †) und διαθῆκαι (pacta) ἀπόῤῥητοι, ἐν οἷς σωτήρια τῆς πόλεως κεῖται ††) in der Akropolis, um sie vor den vielen Fälschungen insbesondere sicher zu stellen. Legte doch selbst Heraklit sein philosophisches Werk über die Natur ins Heiligthum der Artemis zu Ephesus, um es den Augen der Profanen zu entziehen (Diogen. Laert. IX, 6.). Auf dieselbe Weise bewahrten die Römer ihre libri fulgurales im Apollotempel (Servius ad Virg. Aen. VI, 72.) die libri lintei in dem der Juno Moneta (Liv. 4, 8; 9, 18.), die Sibyllinen, deren Hüter zugleich Priester des Apollo waren, im Capitol (Onuphrius Panvin. de Sib. et carmin. Sib. pag. 309. Niebuhr a. a. O. S. 526 ff.) auf.

Was wir so als allgemeine Sitte des Alterthums finden, ist auch von vorn herein als wahrscheinlich bei den Hebräern vorauszusetzen, deren Tempel der Mittelpunkt des ganzen geistigen und

---

*) Wesshalb auch diese Priester von den Griechen ἱερομνήμονες genannt wurden, vrgl. Niebuhr, röm. Gesch. I, S. 247 ff. 2te Ausg. Bähr Gesch. d. röm. Liter. S. 33 ff. S. 250 ff.

**) B. XIV. p. 734. ed. Xyland.; man vrgl. über den Ausdruck die Interpp. z. Plin. h. n. 35, 2., und Kreuser, Vorfragen über Homeros, I, S. 312 u. 313.

***) Τὰς δὲ μαντηΐας τὰς γινομένας τούτους φυλάσσειν, Herodot VI, 57.

†) S. Herod. V, 90. (de c. 93) u. das. Wesseling: Χρησμοὶ in Atticae arcis sacrario recte componuntur cum Romanorum libris in cella Capitolii, gemella arte excogitatis.

††) So Dinarchus or. c. Demosth. 91, 20. vrgl. Lobeck Aglaophamus 1, p. 965.

religiösen Lebens des Volkes, und deren Literatur nur eine heilige, im Dienste Gottes stehende war. Das bestätigen auch positiv die ältesten historischen Dokumente dieses Volkes. Aussprüchen des Pentateuch zufolge, ward derselbe in die Hände der Priester niedergelegt (Deuteron. 17, 18. 31, 9.). Noch weiter führt uns die St. Deuter. 31, 26., wo von einem Aufbewahren des Gesetzbuches an der Seite der Bundeslade die Rede ist. Es könnte hier für unsern Zweck gleichgültig sein, ob unter dem סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה das Ganze des Pentateuchs, oder nach neueren Ausll. (z. B. Vater, Comment. 3. S. 562 ff.) nur ein Theil desselben zu verstehen sey. Denn auch in diesem Falle hätten wir die hinreichendste Befugniss, aus der Analogie des Einzelnen auf das Ganze zu schliessen, da sich kein Grund denken lässt, warum einem Theile des Deuteronomium jener Platz allein wäre zugetheilt worden. Allein die St. führt offenbar weiter. Da der Ausdruck סֵפֶר (nicht einzelne Rolle מְגִלָּה) schon ein Ganzes bezeichnet, so reihet sich diese St. denjenigen an, wo von einer nach und nach zu Stande kommenden Aufzeichnung des Pentateuchs unter dem bestimmten Namen הַסֵּפֶר die Rede ist (Exod. 17, 14. 24, 7. Deut. 28, 58. 61. vrgl. Jahn Einl. II, S. 21 ff.). Also schon von der ersten Sammlung heiliger Bücher und ihrer Aufbewahrung giebt jene St. Kunde. Die tief im Wesen der Theokratie begründete Einrichtung und das ihr speziell in dieser Hinsicht Eigenthümliche liegt in den Worten: „und daselbst soll es sein zum Zeugniss gegen dich“ (Deut. 31, 26.). Das Gesetz, der erhabenste Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit, musste dort seine Stätte finden, wo die Gegenwart des Herrn sich ganz besonders in ihrer Herrlichkeit manifestirte, um hier vor seinen Thron die Klage über die Sünde des Volkes zu bringen, von wo aus zugleich seine Barmherzigkeit sich kund gab.

Was so als Mosaische Anordnung und innig mit dem göttlichen Rathschlusse, das von ihm auserwählte Volk im Besitz seines Wortes zu erhalten, sich ausweiset, konnte nicht alsobald in schnöde Vergessenheit gerathen, am wenigsten unter dem vom innigsten und lebendigsten Eifer für die Theokratie durchdrungenen Josua. Dem Beispiele Mosis folgend, zeichnete Josua die Geschichte der

Bundeserneuerung in dem Gesetzbuche Gottes auf (Jos. 24, 26), was sich offenbar auf die St. des Deuter. zurückbezieht und daher nur so verstehen lässt, dass auch dieses Dokument seinen Platz neben der Bundeslade erhielt, um zum Zeugniss gegen Israel zu dienen. Dies wird dadurch ausser Zweifel gesetzt, dass auf jenen Akt des Aufschreibens unmittelbar folgt die Aufrichtung eines Steines unter der Eiche im Heiligthum (d. h. an der heiligen Stätte unter der Eiche bei Sichem, vgl. Keil, Comment. z. Jos. S. 408), welcher Zeuge gegen das Volk sein sollte, wenn es sein Gelübde brechen und seinen Gott verläugnen würde (V. 27.). Richtig sagt daher schon Clericus (z. d. a. St.): facile fuit volumini Mosaico quod depositum erat ad latus arcae (Deut. 31, 24. 26.) adglutinare membranam, in qua haec scriberentur.

Auch noch in späterer Zeit finden wir dieselbe Sitte beobachtet von Samuel, der „das Recht des Königthums" (מִשְׁפַּט הַמְּלֻכָה) eintrug in das Buch (בַּסֵּפֶר) und es niederlegte vor Jehova (1. Sam. 10, 25.). Auch hier zeigt der Ausdruck הַסֵּפֶר dass von einem bestimmten, schon vorhandenen Buche die Rede ist, dem man die Urkunde Samuels anschloss und so die schon vorhandene Sammlung vermehrte. Auch hier war die Veranlassung eine ähnliche, wie dort beim Pentat.; denn auch diese Urkunde sollte ein Zeugniss ablegen für die Wahrhaftigkeit Samuels und dessen, was er dem Volke rücksichtlich der Königswahl verkündigt hatte. — Dass wenigstens der Pentateuch noch in späterer Zeit an demselben Orte aufbewahrt wurde, zeigt die Geschichte Josias, wornach das Gesetzbuch im Tempel wieder aufgefunden wird (2. Kön. 22, 8.), allerdings ohne nähere Angabe des Ortes, welches sich aber hinreichend daraus erklärt, dass jener Ort als hinreichend bekannt aus dem Gesetze selbst vom Geschichtschreiber vorausgesetzt wird *).

---

*) Nur die unerhörteste Willkühr der neologischen Kritik kann hier behaupten, gegen das schlagende Zeugniss so vieler, in engem Zusammenhange stehender Stellen, dass „vor dem Exil die heil. Schriften der Israeliten nicht im Tempel aufbewahrt seyen" oder „dass der Pent. nicht im Tempel", sondern „in der geweihten (sic!) Wohnung des Hohenpriesters" sich befunden habe, wie

Die einzige Stelle, welche man gegen so wohlgesicherte Thatsachen, die die Analogie des ganzen Alterthums für sich haben, mit einigem Schein vorzubringen gewusst hat (s. z. B. De Wette, Einl. S. 17.) ist die 1. Kön. 8, 9. Aber seltsam genug, die wörtlich damit übereinstimmende Parallelstelle 2. Chr. 5, 10. hat man geflissentlich ignorirt, weil sie die aus jener Stelle gezogene Folgerung umstösst, indem ja nach De Wettes Ansicht von dem levitischen Geiste der Chron. diese gewiss nicht einen solchen Widerspruch — man denke — gegen den Pentateuch! enthalten kann. Und worin soll der angebliche Widerspruch liegen? In dem B. d. Kön. heisst es, dass in der Bundeslade (בָּאָרוֹן) sich nur der Decalog befand; nach dem Deuter. (31, 26) befand sich die ganze Thorah an der Seite der Bundeslade (מִצַּד אָרוֹן). Das stimmt nach jedem gesunden Urtheile sehr genau überein, und schon Josephus (Antiq. VIII, 4, 1) hat unsere Stelle so ganz richtig interpretirt, und auch die St. Hebr. 9, 4 redet, abgesehen von ihrer sonstigen Schwierigkeit, nur von den πλάκες τῆς διαθήκης in der Bundeslade*).

Hartmann sich ausdrückt (üb. d. Pentat. S. 569.) Was soll aus der israelitischen Geschichte werden, so lange man sie in solchen Vorurtheilen befangen misshandelt?!

*) Hiernach ist es nur aus dem Aberglauben der Rabbinen und der Urkunde einiger ihnen folgenden Kchv. herzuleiten, wenn von ihnen behauptet wird, dass der ganze Pentat. sich in der Bundeslade befunden habe. Vgl. Buxtorfii fil. diss. de arca foederis in s. exercitatt. ad histor. etc. p. 64 sqq. Diese Rabbinen übersetzen dann den Ausdruck מִצַּד an der inwendigen Seite der Bundeslade, — gegen die offenbaren Regeln der Grammatik, s. z. B. 1 Sam. 6, 8. (Vrgl. auch Kennicoti diss. II. super ratione textus V. T. p. 289 sqq.) Von den Kchvv. vrgl. Epiphan. de ponder. et mensur. c. 4. (s. dessen Text corrigirt bei Eichhorn, Einl. I, §. 3.), Joann. Damasc. de orthod. fide IV, 18 (ἔκειντο ἐν τῇ κιβωτῷ). Man sprach desshalb von einem Tempelarchive (archivis templi): Augustin. de mirabil. S. S. II, 33. (eine unächte, wohl erst aus dem 7. secul. herrührende Schrift, s. den 3ten Band der Bened. Ausg.) Vielleicht wollte man dadurch das Ansehen des Pentateuchs erhöhen oder das der Bundeslade, wie dies in den muhammedanischen Sagen der Fall ist (s. die Interpr.

Endlich gehört hieher noch die St. Jes. 34, 16, wo von einem סֵפֶר יְהוָֹה die Rede ist. Gesenius bemerkt dazu (Comm. I, S. 921): „Der Dichter scheint sich das Einlegen seines Orakels in eine Sammlung von Orakeln und heiligen Schriften zu denken, aus denen die Nachwelt einst die Richtigkeit seiner Weissagung beurtheilen könnte.“ Auf die eigene Weissagung über Edom kann der Ausdruck keinesfalls bezogen werden*), sondern nur auf anderweitige Orakel, und die fanden sich in Bezug auf das Schicksal Edoms schon im Pentateuch (4. Mos. 24, 18.). Das stimmt auch trefflich zu der Sitte unseres Propheten, sich auf das genaue Eintreffen anderer Weissagungen zu berufen (42, 9; 45, 19; 46, 10; 48, 5. 6) zur Bewahrheitung seiner eigenen. Die Art und Weise aber, wie er dieses Buch Jehovahs einführt, indem er es als ein bekanntes voraussetzt, und das Volk auffordert, darin zu forschen (דָּרַשׁ, ἐρευνᾶν τὰς γραφάς. Joh. 5, 39.) und der allgemeine Name Buch Jehovas, Offenbarungen Jehovas, erklärt sich wohl nur hinreichend, wenn man unsere St. mit den vorhin angeführten combinirt, und an eine öffentlich anerkannte Sammlung heil. Schriften denkt, von der freilich nicht bewiesen werden kann, dass sie neben der Bundeslade deponirt war, sondern eher angenommen werden muss, dass sie dem Volke zugänglich war.

Dafür aber, dass die heil. Schriften unter dem Volke bekannt und verbreitet waren, also wohl durch Abschriften vermehrt und gesammelt sein mussten, liefert die Thatsache ein ganz unverwerfliches Zeugniss, dass alle Propheten und heil. Verfasser in ihren

---

z. Koran bei Maracci Sur. 2, 249.) Am wahrscheinlichsten rührt aber die Fiktion her von der Sitte der spätern Juden, ihre heil. Bücher in einer der Bundeslade nachgebildeten Lade in ihren Synagogen zu verwahren (vrgl. Vitringa archisynagogus p. 169 sq.) Ähnliche Fiktionen wiederholen sich aus demselben Grunde in einigen Apokryphen, wie die Geschichte Josephs, des Zimmermanns, ihrem Prolog zufolge, im Tempel zu Jerusalem niedergelegt sein soll (vrgl. Thilo, cod. apocr. N. T. I, p. 4.)

*) Wie Hitzig, Umbreit, Ewald wollen, wogegen zwar Knobel sich mit Recht erklärt, aber freilich nur zur Rechtfertigung eigenmächtiger Textesänderungen, wozu aber das willkührliche quid pro quo der LXX: ἀριθμῷ παρῆλθον in keiner Hinsicht berechtigt.

Schriften die genaueste Bekanntschaft mit dem Gesetze und dem historischen Inhalte des Pentateuchs kund geben, und auch unter dem Volke die Kenntniss desselben voraussetzen. Gleicherweise nehmen die spätern Propheten häufig Bezug auf die Weissagungen ihrer Vorgänger, und manche von ihnen verrathen auch Kenntniss der Psalmen, Sprüche, des B. Hiob und der historischen Schriften. Der Prophet Jeremias hat in seinen Weissagungen nicht nur das Gesetz, sondern alle früheren Propheten und heil. Schriften für seine Zwecke benutzt, und Daniel hat prophetische Schriften gelesen (9, 2)*). Doch lässt sich hieraus über Umfang und Beschaffenheit der vorhandenen heil. Schriften und ihrer Sammlungen nichts Gewisses festsetzen.

§. 7.

Umstände, welche die Schliessung des Kanons herbeiführen mussten.

Diese Anfänge von Sammlung der heil. Schriften konnten genügen, so lange die Theokratie als solche, ohne in ihren Grundlagen erschüttert zu sein, dastand, vorzüglich so lange sie im Besitze von Propheten war. So lange das Heiligthum des Herrn bestand, lag in demselben schon eine Bürgschaft für die darin aufbewahrten Schriften. Denn hier thronte Jehova selbst in majestätischer Herrlichkeit über den Cherubim, und Niemand durfte ja das Heilige anrühren oder nur ansehen, ohne Gefahr zu sterben (Num. 4, 15. 18 ff. 1. Sam. 6, 19. 2. Sam. 6, 6 f.); sein Zorn traf denjenigen, der es zu beflecken wagen würde. In dieser Hinsicht sagt Abarbanel recht gut zu Deut. 31, 26: „Gott legte dort sein Gesetzbuch nieder, damit es dort bliebe als ein treu erhaltenes Zeugniss, und Niemand es verfälschen oder verunstalten könne. Denn keiner konnte freveln gegen die mitten unter den Stämmen und Priestern niedergelegten Schriften.“ Ferner so lange Propheten, als Wächter Zions von Gott berufen

---

*) Den Beweis hierfür wird die spezielle Einleitung bei den einzelnen Büchern liefern. Vgl. hierüber Keil, Lehrb. d. hist. krit. Einl. §. 156, u. hinsichtlich des Jeremias Kueper Jeremias librorum sacr. interpres atq. vindex. Berol. 1837.

und gesandt wurden, um Jehovas Ehre gegen alles unlautere, sündige und abgöttische Wesen aufrecht zu erhalten, so konnte ihr lebendiges Zeugniss zur Unterscheidung alles wahrhaft Heiligen und alles mit menschlicher Schwäche und Unlauterkeit Behafteten dienen, und zur Unterscheidung der göttlich eingegebenen Schriften von Erzeugnissen irdisch-menschlicher Weisheit ausreichen*).

Allein mit dem Exile und bei der Rückkehr des Volks aus demselben machten neue Verhältnisse eine neue Art der Erhaltung nothwendig, unter welchen sich Folgendes als besonders wichtig herausstellt: a) Das Heiligthum selbst fehlte für die bis dahin dort aufbewahrten Schriften. Seit der Zerstörung des ersten Tempels fehlte die Bundeslade für immer, wie Josephus und die Mischnah**) einstimmig berichten. Nach Josephus war das Allerheiligste leer: *ἔκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ* (de bell. jud. V, 5, 5. Diese Stelle muss kombinirt werden mit derjenigen, wo Jos. redet von der *ἐν τῷ ἱερῷ ἀνακειμένῃ γραφῇ* (Antiq. III, 1, 7) und *τῶν ἀνακειμένων ἐν τῷ ἱερῷ γραμμάτων* (Antiq. V, 1, 17), welche also nicht im Allerheiligsten gesucht werden dürfen; vgl. auch de b. jud. VIII, 5, 5. Auch ist wohl wahrscheinlich, dass nach der Wiederherstellung des Tempels die heil. Schriften nicht mehr dort aufbewahrt wurden, um ihrer sorglichen Erhaltung willen, sondern vielmehr des Nutzens halber, um beim Vorlesen zu dienen, womit wenigstens die Darstellung des Talmud genau übereinstimmt (vgl. Reland, antiqq. sacr. p. 47). Auf alle Fälle fehlte selbst nach der Restauration des Nationalheiligthums jene Garantie für die Erhaltung der Schrift, welche dasselbe früher darbot, und welche mit der Manifestation Jehovahs im Tempel zusammenhing, ein Verhältniss, welches nach dem Exil ein ganz anderes wurde (Carpzov, appar. hist. crit. p. 297 sqq.).

---

*) Mit Recht sagt daher Jahn (Einl. I, S. 56.): „Diese Männer Gottes hätten Verfälschungen der heil. Bücher, wer sie immer versucht haben möchte, nicht ungerügt dahin gehen lassen" — wiewohl wir nicht mit ihm hinzusetzen möchten: „Da sie aber insgesammt hiervon kein Wort fallen lassen, so muss auch in diesen Zeiten gar kein solcher Versuch gemacht worden sein."

**) Vgl. tr. Joma ed. Sheringham p. 102 sqq.; auch s. Winer, Reallex. I, S. 203 f. 3te Ausg.

b) Es musste sich jetzt zugleich die Nothwendigkeit fühlbar machen, auch diejenigen Bücher zu sammeln, welche vom göttlichen Geiste eingegeben, aber nicht im Tempel niedergelegt worden waren. Je grösser die Anzahl solcher vereinzelten Schriften war, um so mehr musste man auf ihre Erhaltung und Sammlung bedacht sein. Blieben dergleichen Dokumente in den Händen von Privatpersonen, so musste bei dem Aufhören des Staates als solchen und einer *διασπορά* der Nation ihre Verfälschung oder ihr Untergang von unausbleiblichen Folgen sein, wenn man nicht baldigst an Sicherstellung derselben dachte.

c) Ausser diesen, theils im Heiligthum niedergelegten, theils dort nicht aufbewahrten, aber ebenfalls unter ausserordentlichem Beistande des Geistes Gottes geschriebenen Urkunden gab es noch andere, namentlich für die Geschichte wichtige, welche auch erhalten werden mussten, aber mit Auswahl, oder nachdem sie durch eine neue Redaktion unter einen wahrhaft theokratischen Gesichtspunkt gestellt worden, so dass Jehova, sein Walten, seine Gerechtigkeit und gnädige Treue überall sich zeigte. So gab es ein Buch der Frommen, eine Sammlung von Liedern auf Männer, die sich um die Theokratie besonders verdient gemacht, oder für sie eine ganz besondere Bedeutung hatten (Jos. 10, 13. 2. Sam. 1, 18.) und dessen Benutzung für Einzelnes von Wichtigkeit sein musste, ohne dass das Ganze mitgetheilt werden konnte, als Bestandtheil des Kanons. So gab es unter den Königen nach allgemeiner orientalischer Sitte (vgl. Jos. c. Ap. 1, 6, 10. Diodor. Sic. II, 32.) Annalisten des Königreiches (מַזְכִּירִים) welche, ohne immer Propheten zu sein, die Geschichte chronikenmässig fortführten (vgl. z. B. 1 Kön. 4, 3; 2 Kön. 18, 18. 37. 2 Chr. 3, 4. 8. Winer a. a. O. S. 412.). Auch hier musste die Geschichte, sollte sie ein sicheres und lehrreiches Zeugniss für die Nachwelt sein, in eine einheitliche Form gebracht werden, doch nicht nach einem selbsterdachten Plane, sondern als eine dem Walten Gottes in der Theokratie entsprechende Darstellung, welche die Geschichte des Volkes Gottes im allein rechten Lichte erscheinen liess. Gerade zur Zeit, wo das Bundesvolk auf längere Zeit seine äussere Existenz als Volk verlor, musste sich ein solches Bedürfniss mehr als je lebendig regen, und dadurch war man schon von selbst hingetrieben

an die Sammlung der Urkunden zu denken und einen Kanon zu constituiren*). — In dieser Hinsicht hatte schon der Gesetzgeber selbst ein Beispiel gegeben, welches getreulich befolgt wurde. Beim Durchzuge durch die Wüste entstanden Aufzeichnungen über die Kriege, welche das Volk in jener Zeit führte: Buch der Kriege Jehovahs genannt, auf keinen Fall wohl von Moses herrührend, sondern von anderen aus seinem Gefolge. Aber nicht so konnte diese Schrift dem Pentat. beigesellt werden, dem sie seinem göttlichen Ursprunge nach, gewiss nicht gleich stand; nur benützen konnte sie Moses, indem er einen Auszug aus ihr machte, welches allein von jenem ächt theokratischen Standpunkte aus gewürdigt werden kann**).

d) Dazu kam nun noch die Veränderung der Sprache, die seit dem Exil erfolgte; an die Stelle des Hebräischen trat bei dem Volke wenigstens das Aramäische (s. den ausführlichen Erweis hiefür Cap. 2.). Der grösste Theil des Volkes verstand also kaum mehr die Schriften im Original; sollte es sie ferner lesen und beachten, so mussten sie ihm übersetzt werden (vgl. Cap. 4.). Dazu war aber eine Bestimmung des Kanonischen, eine Festsetzung des Kanons nothwendig; denn nur dadurch konnte dem Volke eine Bürgschaft für unverfälschte Wahrheit der in einem neuen Gewande ihm dargebotenen heil. Schriften geleistet werden.

e) Der wichtigste Umstand aber von allen, welcher eine feste Gestaltung des Kanons nothwendig machte, war eine Fügung der göttlichen Vorsehung, welche die künftige Bestimmung des Bundesvolkes im Auge habend, auf eine Zeitlang ihm seine Propheten

---

*) Auf diese Weise ist auch allein die bisher vielfach debattirte Frage über die libri deperditi des A. T., wobei manches Ungehörige vorgebracht wurde (s. Hottinger, thes. p. 539 sq.) gehörig zu würdigen.

**) Das Verkennen eines solchen höheren Prinzips hat dann zu Missgriffen geführt, wie der bei Hartmann üb. d. Pent. S. 537., welcher gleich davon ausgehend, dass jenes „Buch der Kriege Jehovahs" spätere Sagen enthielt, als sei er bei seiner Abfassung zugegen gewesen, den Schluss daraus zieht, Moses habe es nicht benützen können, — einer der Zirkelschlüsse, worauf die Unächtheit des Pent's. gebauet wird.

nahm, um es auf diesem negativen Wege zur Erkenntniss seiner Erlösungsbedürftigkeit zu führen. Dem letzten der Propheten, Maleachi, der unter Artaxerxes Longimanus lebte, folgte kein anderer, der im eigentlichen Sinne diesen Namen verdiente. Das Buch Sirach betrachtet die Zeit der Propheten als eine vergangene, in ihren Zeiten tröstete Gott durch sie Jacob (*παρεκάλεσε τὸν Ἰακὼβ, καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος* 49, 10.). Von der nachfolgenden Zeit weiss er nur noch den Priester Simon zu erheben, der ihm das Ideal eines um die Theokratie hochverdienten Mannes, ist (Cap. 50.). Dass es keine Propheten nach den bald nach dem Exil eintretenden Zeiten mehr gab, sagt das erste B. der Makk. ausdrücklich (*ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας οὐκ ὤφθη προφήτης ἐν αὐτοῖς* 9, 27.), dies selbst als charakteristischen Zug dieser Periode in unverkennbarem Gefühle des Schmerzes betrachtend. Mehrfach ertönt in der Zeit der Makkabäer diese Klage um den Verlust der Propheten 1 Makk. 4, 46; 14, 41. und das Bewusstseyn dieser Verlassenheit und Hülflosigkeit zieht sich durch die getreue Geschichte jener Zeit, wie wir sie an dem ersten B. d. Makk. besitzen, als ein äusserst frappantes Merkmal hindurch (vgl. auch Jos. antiqq. XIII, 1.). Auch der Geschichtschreiber Josephus weiss von keinen Propheten aus jener Periode, so sehr er auch sein Volk zu verherrlichen sich bestrebt; nur den Johannes Hyrkanus will er dazu erheben und nennt ihn desshalb Fürst, Hohepriester und Prophet in einer Person (de b. Jud. I, 3.); letzteres offenbar nur seiner hohen Einsicht wegen (*ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον, ὡς μηδὲν τῶν μελλόντων ἀγνοεῖν*) und mit dem unverkennbaren Bemühen, das, was er seinem Volke fehlen sah, hier gewaltsam aufzusuchen und geltend zu machen. Einstimmig reden auch die Rabbinen von dem Aufhören der Propheten nach Maleachi. Hieronymus als Schüler derselben führt, ihre Meinung ausdrückend, die jüdische Kirche also redend ein: post Haggaeum et Zachariam et Malachiam nullos alios prophetas usque ad Johannem Bapt. videram (ad. Jes. 49, 21.). Das berühmte Seder Olam Rabba (c. 30. p. 109.) sagt: „zur Zeit Hagg., Sach. und Mal. hörte die Prophetie in Israel auf." (s. ein Mehreres bei Vitringa observ. sacr. II, p. 318 sqq.). — So musste nun an die Stelle des lebendigen Wortes, das als beständige Norm des Glaubens und Lebens dem Volke zur

Seite stand, eine andere treten, die jene gewissermassen ersetzte. Und wenn schon zu Jeremias Zeit der Mangel an Propheten sich fühlbar machte (vgl. Klagl. 2, 9. Ps. 74, 9.), um wie vielmehr in der ihm folgenden Periode? Lauter Motive, die zu einer Sammlung der heil. Bücher hinführen, und die Nothwendigkeit eines Kanons fühlbar machen mussten.

§. 8.

Zeit der Abschliessung des Kanons.

Diese namhaft gemachten Thatsachen lenken unsere Aufmerksamkeit auf die dem Exil unmittelbar folgende Zeitperiode. Vor derselben finden wir keine sichern Spuren einer geschlossenen Sammlung oder eines bestimmten Kanons der heil. Schriften; was sich hiefür angezogen findet, beruht auf Missverständnissen. Denn der Ausdruck הַסְּפָרִים Dan. 9, 2. bezeichnet wohl eine bekannte Sammlung heil. Schriften, in welcher nach dem Contexte dieser Stelle die Weissagung Jerem. C. 25 mit enthalten war, aber keineswegs den Kanon des A. T., der nach seinem Abschlusse *τὰ βιβλία* oder *αἱ γραφαί* genannt wurde, so dass er mit dieser Benennung des Kanons identifizirt werden dürfte, sondern nur eine Sammlung prophetischer Schriften, von der sich gar nicht bestimmen lässt, ob und was für Schriften sie ausser jener Weissagung des Jerem. noch umfasst haben mag*). Noch weniger gehört hie-

---

*) Der bestimmte Artikel הַסְּפָרִים setzt diese Schriften nur als aus den Umständen bekannt voraus (vgl. Ewald, Lehrb. §. 299.) und lässt sich mit vollem Recht von einer Privatsammlung, welche Daniel hatte, verstehen. Der Einwurf Hitzigs (Daniel, S. 146.) gegen diese Erklärung von Hengstenberg (Beitr. I. S. 33), „dass der Begriff einer solchen Sammlung keineswegs mit sich bringt, Jeremia sei darin enthalten", verschlägt gar nichts, weil der Umstand, dass Jer. 25 in den ספרים enthalten war, nicht aus dem Artikel erschlossen wird, sondern aus der Erwähnung des Jerem. im Contexte sich ergiebt. — Unstatthaft ist aber die Meinung, dass unter הספרים das Ausschreiben des Jeremia an die Exulanten in Babel (Jer. 29.) zu verstehen sei (Hävernick, Daniel S. 326 f.); dagegen entscheidet schon der Umstand, dass in dieser Schrift von der 70 Jahre dauernden Verwüstung (חרבות) Jerusalems die Rede war, von der Jeremias nicht in C. 29, son-

her die Sage von der wunderbaren Erhaltung des Kanons durch Jeremias, welche aus zu trüben Quellen abgeleitet ist (vgl. Fabricius cod. pseudepigr. V. T. I, p. 1113.), um selbst den Namen einer Tradition zu verdienen, daher wir durchaus nicht Pareau beistimmen, wenn er sagt: Quae traditio haud levem habet probabilitatis commendationem, und darauf sogar eine eigene Hypothese gründet (institut. p. 51.).

Alle Gründe führen uns aber gehörig erwogen auf die Zeit Esras und Nehemias, als die für die Abschliessung des Kanons allein geeignete. Sie sind folgende:

1) Schon in sich selbst betrachtet, muss diese Periode als die passendste für jenes Geschäft erscheinen. Die Jahre der Trübsal hatten wieder ein festeres Anschliessen an den Glauben der Väter zur Folge: mit grossem Eifer suchte man wieder die Tröstungen hervor, welche in der an Zeugnissen und Verheissungen reichen Zeit der Vergangenheit enthalten waren. Gerade die lauesten, der verderbtere Theil des Volkes blieb zurück, es ging eine heilsame Läuterung mit ihm vor, und eine geistige Reform konnte um so mehr durchdringen. So beginnt hier eine neue religiöse Epoche*) und das neuerwachte Leben des Volkes gab neuen religiösen In-

---

dern nur in C. 25, 9—11 geweissagt hat. Auch von „den einzelnen Schriftrollen des Jeremias, in denen er von der Zahl der Jahre des Exils handelt, also Jer. 25 u. 29“ (wie Wieseler, die 70 Wochen und die 63 Jahrw. des Pr. Daniel S. 4. will) kann הספרים nicht verstanden werden, weil diese beiden Weissagungen nicht als die Schriften oder Briefe bezeichnet werden könnten. Noch weniger lässt sich (mit Bleek, theol. Zeitschr. von Schleierm. De W. u. Lücke III. S. 209., v. Lengerke, Daniel S. 413 f., Hitzig, Dan. S. 146 u. A.) an die „abgeschlossene Sammlung des Pentateuchs u. der Propheten“ denken. Denn abgesehen davon, dass zur Zeit Daniels von einer solchen geschlossenen Sammlung gar nicht die Rede sein kann, und selbst der vermeintliche Pseudo-Daniel ja sein Buch auch für eine prophetische Schrift gehalten wissen wollte, so ist keine Spur davon nachweisbar, dass die Zusammenstellung des Gesetzes und der Propheten je den Namen הספרים geführt habe; da ja die damit für identisch ausgegebene Benennung הכתובים nur den dritten Theil des Kanons bezeichnet.

*) Vgl. meinen Comment. üb. d. B. Daniel. S. XVIII ff.

stituten ihr Daseyn. Die Synagogen gewiss schreiben aus jener Epoche ihren Ursprung her (vgl. Hartmann, d. enge Verb. d. A. u. N. T. S. 242 ff.) und darin fand nur das allgemeine Zurückgehen auf das Gesetz und die Propheten, das Gefallen an Beschäftigung mit ihnen seinen Ausdruck. Es lässt sich somit nicht denken, zumal wenn wir den allgemeinen auf jene Weise ganz natürlich entstandenen starren unbeweglichen Geist der Zeit vergleichen, dass der Kanon selbst sich der Aufmerksamkeit derselben sollte entzogen haben. Diese Basis der Theokratie konnte ja auch allein dem neuen Staate Festigkeit verleihen, und wie sehr man von diesem Bewusstsein durchdrungen war, geht aus Stellen wie Nehem. 10. zur Genüge hervor. Finden wir doch bei den Muhammedanern, dass sie schon bald nach Muhammeds Tod an die Sammlung des Korans dachten (vgl. die Gesch. der arab. Spr., Cap. 2.) — ein Beweis, wie sehr man zu allen Zeiten bei erwachendem religiösem Eifer auf die Feststellung der schriftlichen Urkunden bedacht war. Wir haben gewiss keinen Grund, uns die Juden zu Esras Zeit träger vorzustellen, als die Jünger Muhammeds zur Zeit Abubekers.

2) Für diese Annahme spricht entschieden die Thatsache, dass wir in der Periode nach Esra den Kanon als einen, von der übrigen Literatur streng gesonderten und geschlossenen Codex heiliger Schriften finden. Ein sehr gewichtiges positives Zeugniss hiefür liefert das Buch Sirach. Zwar ist das Alter desselben streitig, indem der Grossvater des Uebersetzers, der Urheber des hebr. Originals, entweder circa 300 oder 200 Jahre v. Ch. gelebt haben soll*). Allein dieses Zeugniss verliert dadurch nicht an Gewicht; denn es ist doch jenes Buch immer das erste uns bekannte, welches nach jener Periode geschrieben wurde, und für die Geschichte des Kanons in doppelter Hinsicht von der höchsten Bedeutung. Ein-

---

*) Dass durch die gewöhnlichen Gründe pro und contra bei diesem Streite nichts ausgerichtet werde, hat zur Genüge erwiesen Winer de utriusque Siracidae aetate. Erlangen 1832. Auffallend ist indess, dass er einzig und allein durch die Annahme der erst späteren Abschliessung des Kanons sich für die jüngere Zeitbestimmung des Buches entscheidet, p. 18 sqq.

mal ist es auffallend, dass dieses hebräisch oder aramäisch geschriebene Werk nicht in den Kanon aufgenommen wurde. Und doch machte dasselbe nicht wenig Rühmens von sich selber, so dass es, diesem seinem eigenen Zeugnisse nach, nicht anders als für kanonisch hätte erklärt werden müssen, wie wenn es heisst: ἔτι παιδείαν ὡς ὄρθρον φωτιῶ καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ ἕως εἰς μακράν. Ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ, καὶ καταλείψω αὐτὴν εἰς γενεὰς αἰώνων. 24, 33. 34. Nicht minder wichtig ist es, wenn er sich als den letzten Weisen betrachtet (ἔσχατος ἠγρύπνησα) und sich offenbar mit Salomo vergleicht (30, 16.), und zugleich den prophetischen Ton annimmt: κατανοήσατε ὅτι οὐκ ἐμοὶ μόνῳ ἐκοπίασα — ἀκούσατέ μου μεγιστᾶνες λαοῦ καὶ οἱ ἡγούμενοι ἐκκλησίας ἐνωτίσασθε (30, 17. 18.). Oder wenn derselbe Verfasser gar mit den stolzen Worten schliesst: μακάριος ὃς ἐν τούτοις ἀναστραφήσεται καὶ ὁ θεὶς αὐτὰ ἐπὶ καρδίαν αὐτοῦ σοφισθήσεται. Ἐὰν γὰρ αὐτὰ ποιήσῃ, πρὸς πάντα ἰσχύσει, ὅτι φῶς κυρίου τὸ ἴχνος αὐτοῦ (50, 28.). Mit Recht können wir hier fragen, wie es denn kam, dass ein Buch, welches mit solchen Ansprüchen auftrat, doch nie in den Kanon recipirt wurde? Und die Antwort darauf kann nur die seyn, dass nur die Scheu, an der durch das Alterthum geheiligten Autorität des längst abgeschlossenen Kanons etwas zu ändern im Stande war, dies zu verhindern. Richtig sagt daher Hassler (de psalmis Maccabaicis partic. I, p. 7.): eundem (das B. Sir.) testem habemus eo tempore quo viveret (c, a. 180. a. Ch. n. ante Maccabaeorum aetatem!) omnem V. Ti. librorum collectionem jam absolutam fuisse. Nam liber ejus hebraice quidem scriptus et dignus qui reciperetur in reliquorum numerum (allerdings dem Anscheine und den Ansprüchen nach!) non receptus est (vgl. partic. II. p. 7.). Eine ganze Menge jüdischer Zeugnisse, welche Zunz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101) zusammengestellt, beweisen, dass das Buch lange Zeit in hebräischer Sprache vorhanden war; wofür auch eine Reihe von Sprüchen, die noch hebräisch erhalten sind, thatsächliches Zeugniss ablegen. Ferner hat das Buch in solchem Ansehen gestanden, dass sehr gewichtige Autoritäten, meist palästinensische, sich auf Sirach berufen, und zwar zuweilen in einer sonst nur von Bibelstellen gebrauchten Ausdrucksweise. Wa-

rum ward also dieses Buch nicht in den Kanon aufgenommen? Die Antwort, welche die neologische Kritik hierauf gegeben hat: „dieses nahm sein Enkel, der Uebersetzer, welcher davon vielleicht die einzige Handschrift besass, mit sich nach Aegypten, wo Niemand das Original durch Abschriften vervielfältigte, und hier mag es sich frühe verloren haben, und war verloren für die letzten Sammler des Kanons“ (Hitzig, Psalmen II, S. 118 f.), bedarf als leere, aller geschichtlichen Forschung Hohn sprechende Ausflucht keiner Widerlegung; sie zeigt nur, dass diese Instanz durch Gründe sich nicht beseitigen lässt*). Oder sollen wir etwa die petitio principii: „Zehn bis zwanzig Jahre später wurde ja das B. Daniel geschrieben und konnte den כתובים noch einverleibt werden“ (Hitzig a. a. O.), für einen triftigen Gegengrund ansehen?

Durch die rechte Würdigung dieser Thatsache tritt sodann auch das Urtheil des Siraciden über den Kanon erst in sein volles Licht, sofern er von dem Ganzen desselben als einer abgeschlossenen Sammlung redet, wie aus Folgendem erhellt. Das Buch liefert nämlich einen Hymnus auf die Väter Israels, berühmte Männer der Vorzeit, den der Verf. C. 44 mit einer allgemeinen Charakteristik beginnt. Hier spricht er auch von ihren schriftlichen Denkmalen. Mit Uebergehung des Gesetzes, dessen er schon früher häufig Erwähnung gethan hatte, und das er auch später in den mannigfachsten Benennungen mit sichtbarem Wohlgefallen hervorhebt (vrgl. 45, 5: *ἐντολαὶ, νόμος ζωῆς καὶ ἐπιστήμης, διαθήκη, κρίματα* etc.) macht er noch zwei Klassen von Schriften namhaft, die einen waren: *ἀπηλγηκότες ἐν προφητείαις*, die andern: *διηγούμενοι ἔπη ἐν γραφῇ*. 44, 3. 5. Auch die letzteren charakterisirt er als *σοφοὶ λόγοι παιδείας* und *μέλη μουσικῶν*, und hebt damit als das Frappanteste in dieser Gattung hervor: die Sprüchwörter und liturgischen Zwecken dienenden Lieder. War nun *προφητεῖαι* der Name für die eine Klasse der im Kanon be-

*) Vgl. Scholz Einl. in d. heil. Schr. I, S. 203 und dazu Öhler, Berliner Jahrbb. 1846, Augusth. S. 222 und Tholucks liter. Anzeig. 1842, Nr. 49, S. 347. Hier ruft dieser Gelehrte über Hitzigs Verfahren mit vollem Rechte aus: „Kann man ärger allen Zeugnissen Hohn sprechen!“

findlichen Schriften, worüber kaum ein Zweifel stattfinden kann, wenn man beachtet, dass im Prologe die Sammlung der prophetischen Bücher so benannt wird, so haben wir unter den *διηγούμενοι ἔπη ἐν γραφῇ* eine Benennung der dritten Klasse. Soviel ist jedenfalls gewiss, dass das Buch drei Klassen von kanonischen Schriften oder drei Theile des Kanons kennt. Dies wird durch den Prolog seines Enkels ausser Zweifel gesetzt.

Dieser spricht nicht nur von den drei Theilen des Kanons mit den Ausdrücken: *ὁ νόμος, καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων,* und setzt auch schon eine griechische Uebersetzung derselben voraus, indem er bemerkt, dass wie seine Uebersetzung dieser Sprüche nicht die Kraft des hebräischen Ausdrucks erreicht habe, so auch das Gesetz und die Schriften der Propheten und die übrigen Bücher keine geringe Verschiedenheit zeigen, wenn sie an sich ausgedrückt sind (*ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα* d. h. in der Originalsprache), sondern er sagt auch von seinem Grossvater: *ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἴς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν.* Haben wir hier nicht schon zur Zeit der Abfassung des B. Sirach einen geschlossenen Kanon vor uns? Die neueren Kritiker urtheilen anders. Nach Hitzig (Begr. der Kritik S. 93, Comm. z. d. Ps. S. 117 f.) soll diese Stelle nur das Vorhandenseyn noch anderer Bücher aussagen, eine endliche Schliessung des Kanons aber, die Existenz seines dritten und letzten Theils gar nicht involviren; im Gegentheil soll das Vage in jener Bezeichnung darauf führen, dass der umfassende Namen כתובים *Ἁγιόγραφα* noch nicht aufgekommen war. Ebenso urtheilen Redepenning (theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 866) und v. Lengerke (Dan. S. X.), welche daraus „den allmähligen Uebergang von der kanonischen Literatur zur apokryphischen" erweisen möchten. Auch De Wette sagt: „womit jedoch die damalige endliche Schliessung der dritten Abtheilung noch nicht erwiesen ist" (Einl. S. 17), und Movers (loci quidam historiae Canonis V. T. illustr. Vratisl. 1842, p. 19.) motivirt diese Meinung mit den Worten: quis enim omnes Hebraeorum libros, antiquitus conscriptos et inde ab exilio usque ad Sirachi aetatem valde auctos (cf. Koh. 12, 12. Neh. 12, 12. 2 Chr. 17, 11.) vel prorsus evanuisse, vel ad *τὰ λοιπά, τὰ ἄλλα βιβλία* a Sirachide

non computatos esse, quadam verisimilitudinis specie contendat. Allein woher ist es denn so unwahrscheinlich, dass Sirach unter τὰ λοιπά etc. nicht alle ältern Schriften, welche von den Sammlern dem Kanon einverleibt worden, begriffen haben sollte? Nach einem Grunde für diese kecke Behauptung sieht man sich vergeblich um. Oder ist der Ausdruck τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων überhaupt so vage, dass er nur irgendwelche übrige Schriften bezeichnete? Deutet nicht der bestimmte Artikel auf eine bekannte Sammlung von übrigen Schriften hin?*) Und finden sich nicht bei Philo, Josephus und im N. T. (s. §. 11.) dieselben und ähnliche „vage“ Ausdrücke zur Bezeichnung der Ketubim? War etwa zu Christi Zeiten der dritte Theil des Kanons noch nicht geschlossen? Movers scheut allerdings diese Consequenz nicht und behauptet sogar, der Kanon des A. T. sei erst im 3ten Jahrhundert n. Chr. abgeschlossen worden, schlägt aber damit nicht nur dem bald anzuführenden Zeugnisse des Josephus dreist ins Angesicht, sondern setzt sich auch über die bei dieser Ansicht unbegreifliche Thatsache, warum denn doch das bei den Palästinensern in so hohem Ansehen stehende hebräische B. des Sirach nicht in den Kanon aufgenommen worden, unbedenklich hinweg, — nur um die tridentinische Satzung, welche die Apokryphen des A. T. kanonisirt, zu retten. Läge uns bloss das Zeugniss des Prologs des Siraciden vor, so könnte man allenfalls mit einigem Scheine sagen, dass mit den Ausdrücken τὰ ἄλλα βιβλία und τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων die Abgeschlossenheit der Ketubim nicht bewiesen werden könne (wie selbst Oehler, Berl. Jahrbb. a. a. O. S. 221, meint), weil diese Ausdrücke zwar eine bestimmte vorhandene Sammlung von heil. Schriften voraussetzen, aber nichts darüber bestimmen, welche und wie viele Schriften in dieser Sammlung sich befanden. Fassen wir aber diese Bezeichnungen in Verbindung mit der gewichtigen Thatsache, dass das mit allen Ansprüchen auf Kanonicität auftretende und von den palästinensischen Juden sehr hoch gestellte B. des Sirach — trotz dieser seiner Ansprüche und trotz des ihm beigelegten Ansehens — nicht

*) Selbst I. Olshausen (die Psalm. S. 12) erkennt an, dass unter den „übrigen Büchern“ am natürlichsten die noch jetzt sogenannten כתובים verstanden werden müssen.

in den Kanon aufgenommen ward, ins Auge, so folgt daraus unwidersprechlich, dass die ἄλλα βιβλία oder τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων schon damals eine abgeschlossene Sammlung von heiligen Schriften bildeten, denen man keine, in jener Zeit erst ans Licht tretende Schrift mehr hinzuzufügen wagte. — Aber auch die aus diesen Bezeichnungen gefolgerte Behauptung, dass der umfassende Name כתובים für die geschlossene dritte Abtheilung des Kanons damals noch nicht aufgekommen war, können wir nicht für bündig erachten. Denn es ist hiebei zu erwägen, dass der Enkel des Sirach griechisch schrieb und für Griechen, die schon eine griechische Uebersetzung der kanon. Bücher kannten und hatten, welche — nach den LXX zu urtheilen — die einzelnen Bücher anders geordnet, mithin auch die Bezeichnungen für die Klassifikation des hebr. Kanons weggelassen hatte. Wollte nun der Siracide für griechische Leser verständlich sich ausdrücken, so konnte er die ausser dem Gesetze und den Prophetien im Kanon befindlichen Schriften nicht passender und deutlicher bezeichnen, als wie er es gethan hat; während der Name כתובים γραφαί oder αἱ γραφαί nur im Zusammenhange der hebräischen Dreitheilung des Kanons verständlich wird.

3) An dieses so gewichtige Zeugniss lehnt sich nun ein jüngeres, welches allerdings ebenfalls sehr wichtig, doch seine eigentliche Bedeutsamkeit erst durch seine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem, durch das Buch Sirach gewonnenen Resultate erhält*), Josephus c. Apionem I, §. 8 (vrgl. Euseb. h. e. 3, 10.). Um seinen Gegner zu widerlegen und die Wahrheit der hebr. Geschichte darzuthun, (περὶ τῶν ἀρχαίων ἀληθοῦς ἱστορίας) namentlich im Gegensatz zur hellenischen, beginnt Josephus mit der Behauptung, die Hellenen hätten nicht, wie die Juden, eine δημοσίαν ἀναγραφήν, sodann aber auch nicht περὶ τὰς ἀναγραφὰς ἐπιμέλειαν. Letztere habe bei den Morgenländern durch Priester und Philosophen statt gehabt**); zu ihnen bildeten

*) Ich möchte es daher nicht mit Dr. Hengstenberg das bedeutendste Zeugniss nennen, Beitr. S. 245.

*) Οἱ ἱερεῖς ἦσαν ἐγκεχειρισμένοι καὶ περὶ ταύτας ἐφιλοσόφουν. Er beruft sich auf Babylonier und Aegyptier.

die hebräischen Priester, die eine beständige Einheit des Geschlechtes erhalten, und daher die ihnen anvertrauten Schriften sorglich aufbewahrt hätten*), und die Propheten, die Verfasser jener Bücher, eine Analogie. Das Ganze, welches auf diese Weise entstand, nennt er *τοὺς νόμους καὶ τὰς μετὰ τούτων ἀναγραφάς*, und theilt sie in 22 Bücher, 5 des Gesetzes, 13 Propheten und 4 Bücher heiliger Lieder und Sentenzen**). Nicht jedermann, sagt Jos., war es bei den Juden verstattet, zu schreiben daran; nur die Propheten kannten die ältesten Begebenheiten, vermöge göttlicher Eingebung (*κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ* — vrgl. hiemit die merkwürdige St. Antiqq. IV, 8.) und schrieben die Geschichte ihrer Zeit durchaus treu. Die 22 Bücher seiner Nation werden mit Recht für göttliche gehalten (*τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα*, — diess die richtige Lesart st. *τὰ δικ. πεπ.* vrgl. Havercamp z. d. St. Jahn, S. 127.). Die 13 Propheten haben ihre Geschichte geschrieben vom Tode Mosis bis zur Regierung des Artaxerxes***). Seit Artaxerxes bis auf unsere Tage ist auch alles in Büchern beschrieben, aber man achtet sie nicht für eben so glaubwürdig als die früheren, weil es keine genaue Prophetenfolge gab (*πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τῆς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*).

So viel erhellt aus diesem Zeugnisse unwidersprechlich, wie scharf Josephus und seine jüdischen Zeitgenossen den Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen gefasst hatten. Josephus trägt in jener St. allerdings einiges als Privatmeinung, anderes aber auch als entschieden allgemeines Urtheil seiner Zeitgenossen vor. Zu jenem gehört die historische Zeitbestimmung: von Moses bis Artaxerxes. Denn vergleichen wir die Archäologie des Jose-

---

*) *Πεφύλακται μετὰ πολλῆς ἀκριβείας.* Vgl. auch als Commentar zu d. St. des Joh. Seldenus de successionibus in pontif. p. 197—204.

**) So rechneten besonders nach der Buchstabenzahl des Alphabetes die alexandrinischen Juden, vrgl. Origen. b. Euseb. h. e. VI, 25. Jahn, Einl. I, S. 128 ff.

***) *Μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου — ἀρχῆς.* Einige codd. lassen mit Unrecht das *ἀρχῆς* aus. Oeder freie Unters. üb. d. Kanon. S. 63. übers. unrichtig Anfang, statt Regierung.

phus, so erzählt er die Geschichte seines Volkes, von Josua bis zum Buche Esther, indem er sich seinen Erklärungen zufolge strenge an die alttestamentlichen Urkunden bindet (s. das prooem. und Antiqq. X, 10.) Da nun die Begebenheiten des B. Esther unter Artaxerxes fallen nach Josephus (Antiqq. XI, 6.), so ist es natürlich, dass er diese Bestimmung als die Epoche der Abfassung heil. Bücher ansieht. Aber zweierlei gibt Josephus nicht als seine Privatüberzeugung, sondern als die seiner jüdischen Zeitgenossen: einmal, dass jene Schriften als von Gott herrührende angesehen wurden (*πεπιστευμένα*), sodann das: *πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται — διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.* Was sollen diese letzteren Worte bedeuten? Auf die blosse Abfassung der Bücher von Propheten können sie nicht allein bezogen werden, denn dazu genügte es zu sagen: „weil es keine Propheten mehr gab.“ Aber die Juden verlangten zu Josephus Zeit eine *διαδοχὴ προφητῶν* für den kanonischen Werth eines Buches, also offenbar zu keinem andern Zwecke, als über den kanonischen Werth desselben bestimmen zu können. Denn gesetzt, es hätte auch nach dem Aufhören der Prophetie noch ein einzelner Prophet sich gezeigt, so hätte er dennoch seine Schriften nicht in den Kanon bringen können, weil die *ἀκριβὴς διαδοχή* fehlte. Das Aufhören dieser *ἀκριβὴς διαδοχή* fällt nun aber nach Josephus Urtheil in die Zeit des Artaxerxes, weil hier Esther geschrieben und für kanonisch erklärt wurde. Diese letztere Meinung hat für uns keinen weiteren Werth als die eines jeden Privaturtheils aus dieser Zeit; allein äusserst wichtig ist die als allgemein vorgetragene Bestimmung, dass Propheten in regelmässiger Succession zur Geltung der kanonischen Literatur erforderlich seien, woraus folgt, dass mit ihrem Aufhören der Kanon als absolutes Ganze dastehend angesehen wurde. Desshalb sagt auch Josephus sogleich: *τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν* — ein trefflicher Commentar zu jener Stelle. Aufs festeste war man überzeugt zur Zeit des Josephus, dass hier ein durchaus unverfälschter von allen menschlichen Zusätzen freier Kanon durch die Vermittelung der Propheten überliefert sei, und die ganze zwischen dem Aufhören der Prophetie und der seinigen

liegende Zeit auf diese Weise ihn erhalten habe.*) Es gibt also kein nachdrücklicheres Zeugniss als dieses, dass bald nach dem Exil der Kanon abgeschlossen worden.**)

§. 9.
Urheber der Sammlung des Kanons.

Beginnen wir mit dem, was die Tradition des Talmud zunächst uns darbietet, und seinen Erzählungen von der zu Esras Zeit sich bildenden grossen Synagoge. Wir betrachten sie nichts weniger als eine Sage, die „nicht einmal Gegenstand der Widerlegung ist“ (De Wette, S. 15), sondern glauben, man müsse die alten, jedenfalls beachtenswerthen Traditionen mit grösserer Achtung behandeln, will man nicht, statt zu sicheren Resultaten zu gelangen, aller Willkühr freien Spielraum geben. — Das älteste und merkwürdigste Zeugniss in dieser Hinsicht findet sich in einem der ältesten Stücke des Talmud, den Sprüchen der Väter (פרקי אבות, Mischn. ed. Surenh. IV, p. 109), welches Buch also anfängt: „Moses erhielt das Gesetz vom Sinai, er übergab es dem Josua, Josua den Aeltesten, die Aeltesten den Propheten, die Propheten den Männern der grossen Syna-

*) Vrgl. hiermit die Ausführung Hengstenbergs, Beitr. S. 248 ff. der jedoch das ganze Zeugniss des Jos. zu unbedenklich als Gesammturtheil seiner Zeit betrachtet (vgl. auch Keil Apologet. Vers. üb. d. Chronik. S. 82 ff.) Daher mir auch die Erörterung über den Widerspruch von Jos. Privaturtheil und der Tradition nicht gehörig begründet und zu künstlich zu sein scheint.

**) Dafür legt selbst die Art und Weise, wie Movers l. c. p. 32. dieses Zeugniss zu beseitigen unternimmt, Zeugniss ab. Zuerst sucht er es durch die seinen Inhalt verdrehende Paraphrase: inde ab Artaxerxis imperio successionem hanc prophetarum non satis exploratam esse, quare incertum quoque haberi, utrum libri, inde ab hoc tempore editi, a prophetis divinitus inspiratis exarati sint nec ne, unschädlich zu machen, dann aber, weil er selbst zu dieser Paraphrase kein rechtes Vertrauen zu haben scheint, noch durch die Bemerkung: hanc opinionem nimia rerum antiquarum admiratione atque sententiis de complurium librorum indole, aetate atque auctoribus omnio perversis, inniti non est quod moneam, zu entkräften (sic!).

goge." Sie bildeten also ein Collegium, eine Gemeinschaft, vermittelst welcher die väterliche Religion treulich erhalten werden sollte. Wenn nun dieselbe Stelle als Vorschrift der grossen Synagoge anführt: „umgebt die Thorah mit einem Zaune" (עשו סייג לתורה) so geht diese auf Exod. 19, 12. 13. anspielende Stelle auf die Masorah (vgl. Mischn. t. IV. p. 442.) welche eben durch ihre Feststellung des Textes und die Sammlung der Traditionen über denselben einen Zaun um das Gesetz bildete.*) Dieses Zeugniss setzt also die Schliessung des Kanons voraus; derselbe musste ja schon existiren, als die Textesarbeiten ihren Anfang nahmen. Daher der Talmud selbst der grossen Synagoge dergleichen Arbeiten zuschreibt: vrgl. tr. Kidduschim fol. 30, 1. „Die alten (ראשונים) heissen Schreiber (סופרים), weil sie alle Buchstaben des Gesetzes zählten**) und hiemit Stellen wie Megillah (Babyl.) fol. 20, 2., wo dergleichen Beschäftigungen geradezu auf die grosse Synagoge reduzirt werden.

Doch das sind nur indirekte Zeugnisse, und wir können sie erst gehörig würdigen nach Beleuchtung der wichtigen St. in der babylonischen Gemarah Tr. Baba Bathra fol. 13, c. 2.; fol. 15, c. 2. Die Talmudisten verbreiten sich hier ziemlich ausführlich über den Kanon und theilen über seine Entstehung interessante Traditionen mit. Sie erwähnen zuerst fol. 13, 2. die Eintheilung desselben und sagen: וחכמים אומרים כל אחד ואחד בפני עצמו „die Weisen sagen***): alles ist eines und jeder Theil bestehet wieder für sich" (d. h. bildet wieder ein für sich abgeschlossenes Ganze). Ferner: והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד „und sie haben uns hinterlassen die Thorah, Propheten, und Hagiographen verbunden zu einem Ganzen." „Wer hat" —

*) Vrgl. Hartmann, die enge Verbind. des A. u. N. T. S. 131 ff.

**) Quod ajunt ראשונים, priores, priscos sic vocatos esse, id demonstrat eos Talmude longe superiores et antiquiores fuisse et longissime ante Talmud hanc dinumerationem factam. Intelliguntur autem viri synagogae magnae ab Esra propheta et sacerdote collectae. Buxtorf, Tiberias p. 45.

***) Also ausdrücklich alte geachtete Tradition. Die Weisen sind die geachtetsten Schriftgelehrten, s. Hartmann, a. a. O. S. 155. 398 und 428.

fahren sie sodann fort — „diese Bücher geschrieben“ (ומי כתבן)? Hierauf wird gesagt: Moses habe den Pentateuch und Hiob geschrieben, Josua sein Buch und 8 Verse im Deuteronomium, Samuel die Bücher Sam., Richt. und Ruth; David das Psalmbuch vermittelst 10 Männer, Jeremias s. Buch, Klagl. und BB. d. Könn., Hiskias und sein Collegium (Provv. 25, 1.) Jesaias, Proverbb., Hohesl. und Koheleth; die Männer der grossen Synagoge Ezechiel, das *δωδεκαπρόφητον*, Daniel und Esther; Esra sein Buch und die Genealogieen d. Chronik, und Nehemia beendigte die Chronik.

Ueber das Verständniss dieser Stelle wird gestritten, indem die Einen כתב von der Abfassung, die Andern es von der Redaktion oder Eintragung der Bücher in den Kanon verstehen (z. B. Bertholdt.) Gegen die letztere Erklärung hat man mit Recht eingewandt: „was sollte es heissen, dass Josua 8 Verse im Gesetz in den Kanon eingetragen habe?“ Dagegen lässt sich gegen die erste Fassung mit gleichem Rechte einwenden, was soll man sich dabei denken, dass Hiskia und sein Collegium den Jesaja, die Proverb. u. s. w. abgefasst hätten? Warum konnte Jesaja sein Buch nicht selbst geschrieben haben? Hier versteht man allgemein das כתב von der Redaktion der jesaj. Orakelsammlung.*) Auch führt der ganze Context der Stelle darauf hin, dass die Talmudisten nicht von der Abfassung oder ersten schriftlichen Aufzeichnung der einzelnen Bücher handeln, sondern von ihrer schliesslichen Redaktion, oder von der Abfassung derselben in der Gestalt, in welcher sie dem Kanon einverleibt worden sind. Richtig sagt daher schon Wähner (antiqq. ebr. I, p. 14): de primis non semper autoribus, sed de librorum minorum in canonem collectoribus, alicubi loqui doctores Gemaricos existimamus.

*) Vgl. Vitringa I. p. 16. Gesenius I. S. 16. Bei den Proverbien ist es auch evident, dass die Talmudisten auf Prov. 25, 1 Rücksicht genommen haben, wo das Hebr. הֶעְתִּיקוּ sie haben zusammengetragen, die Sprüche Salomos, von dem Chald. übersetzt wird: דִּכְתַבוּ חַכִּימֵי דְּחִזְקִיָּהוּ welche geschrieben haben die Freunde des Hiskias, weil עתק im chald. und talmud. Sprachgebrauche nicht die Bedeutung redigiren, sondern übersetzen hat; vgl. Buxtorf, lexic. p. 1686.

Hiernach hat man behauptet (z. B. De Wette, Einl. S. 15), dass „diese talmudische Stelle gar nichts von der Sammlung des A. T. sage;“ allein mit Unrecht. Wir müssen sie nur im Lichte der talmudischen Anschauung zu verstehen suchen. Die Talmudisten hegten nicht die moderne Vorstellung, dass die heil. Schriften bis auf die Zeiten Esras herab vereinzelt in den Händen von Privatpersonen existirt hätten, und dann erst gesammelt und zu kanonischer Autorität erhoben worden wären, sondern sie gingen, wie auch die älteren christlichen Theologen*), davon aus, dass wie Moses seine Thorah zur Seite der Bundeslade niederlegte, so auch die folgenden prophetischen Schriften theils durch die Propheten selbst, theils durch andere theokratische Autoritäten sogleich nach ihrer Redaktion zu kanonischem Ansehen erhoben wurden, wodurch mit der Redaktion der letzten der Kanon eo ipso vollendet und geschlossen war. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet liefert diese talmud. Stelle allerdings ein nicht zu verachtendes Zeugniss dafür, dass der Kanon durch die Männer der grossen Synagoge seinen Abschluss erhalten habe. Hiernach hat der späte Elias Levita den Sinn der älteren Ueberlieferung vollkommen richtig getroffen, wenn er praef. III ad Mas. Hamassor. sagt: non fuerint XXIV libri (ante Esdram et Synagogam M.) conjuncti, sed ipsi conjunxerunt eos ac ferunt ex iis tres partes, Legem, Prophetas et Hagiographa (cf. Hottinger. thes. philol. p. 458 sq.) Wir haben somit keinen Grund, dieser talmudischen Aussage den Werth einer beachtenswerthen alten Ueberlieferung abzusprechen, sondern treten ganz dem Urtheile des grossen Vitringa bei: Ipsa inspicienda est traditio ejusque fundamentum. Traditionum enim Talmudicarum et inter eas exoticarum tanta apud me est auctoritas, quantum pondus est rationis qua fulciuntur; quae si ab ipsis detur vel aliunde appareat probabilis, nulla est spernendi caussa. (comment. in Jes. 1. p. 26.) Und in der That fängt man auch schon wieder an, die historische Basis dieser Tradition, wie überhaupt das Wahre in der Tradition, von der grossen Synagoge anzuerkennen (namentlich das frühe Entstehen von Schrift-

---

*) Vgl. Val. E. Loescher de causis ling. ebr. p. 71. Wolf, biblioth. hebr. T. II. p. 6 sq.

gelehrten), *) und sieht zugleich das Unhaltbare der Skepsis in dieser Hinsicht ein, die selbst so weit ging, an der historischen Existenz einer grossen Synagoge überhaupt zu zweifeln. **)

Was man besonders noch gegen die Sammlung des Kanons dieser Tradition zufolge, eingewandt hat, ist (s. Rau l. cit. p. 185 sq.), dass dieselbe einen chronologischen Irrthum enthalte, da Simon der Gerechte, der lange nach Esra lebte, noch als Mitglied der grossen Synagoge aufgeführt werde. Allein zuvörderst ist zu bemerken, dass die Stelle in dem tr. Baba Bathra nichts hierüber enthalte, sondern nur die aus den Pirke Aboth. Sodann sagt auch diese St. nur, dass Simon zu den Ueberresten der grossen Synagoge (משירי אנשי כנסת הגדולה) gehört habe, setzt also ihr Bestehen als schon aufhörend voraus. Endlich müssen wir auch hierbei auf den jüdischen Gesichtspunkt eingehen, von welchem aus ja die Tradition einzig und allein richtig gewürdigt werden kann, und wornach Simon beständig als der Nachfolger Esras erscheint ***), wie denn auch ihr Alter in der That nicht soweit aus einander gelegen haben mag, als man gewöhnlich meint.

Mit jener talmudischen Tradition stimmen nun auch andere Zeugnisse überein. Wir meinen besonders die Erzählung des 4ten B. Esra von der wunderbaren Wiederherstellung des Kanons. Vier und neunzig Bücher, 70 esoterische und 24 exoterische werden dem Esra durch Inspiration mitgetheilt, damit er sie dem Volke erhalte; Cap. 14. †) Nun rechnet auch der Talmud 24 Bücher des A. T. (Baba Bathra fol. 14, 2.) und wir haben hier schon desshalb gewiss eines der vielen jüdischen Elemente, welche über-

---

*) Vgl. Bertholdt, Einl. I, S. 66 ff. besonders S. 86. Jahn I, S. 130. Pareau, l. cit. p. 54.; auch vgl. Jost Gesch. d. Israeliten 3, S. 43. Hartmann a. a. O. S. 120 ff.

**) Vgl. Rau de synagoga magna Utrecht. 1726. Aurivillius, dissert. p. 150. J. D. Michaelis oriental. Bibl. Th. II, S. 6. XX, S. 43. de Wette a. a. O.

***) Vgl. Othonis histor. doctor. Misnic. p. 14 sq. ejusd. lex. Rabbin. philol. p. 696.

†) So nach der arab. und äthiopischen Uebers. Die latein. Version spricht von 204, 134 exoterischen und 70 esoterischen Schriften. Letzteres ist wohl nichts als spätere weitere Ausschmückung.

haupt die Grundlage dieser Schrift bilden.*) Nur ist die jüdische Tradition hier in apokalyptische Form gekleidet und darnach weiter ausgeschmückt. Allein wie konnte sie wohl natürlicher Weise anders entstehen, als so, dass hier schon eine bestimmte jüdische Tradition vorhanden war, die von Esras Verdienst um die Sammlung des Kanons redete — eine Behauptung, die noch gewisser wird durch die Vergleichung des Iren. adv. haer. 3, 25. (Euseb. h. e. 5, 8.), wo jenes Grundelement recht sichtlich festgehalten ist, indem dem Esra nur zugeschrieben wird, *τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους, καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωϋσέως νομοθεσίαν*, also die blosse Anordnung des Kanons.**) Auf diese Weise erhellt, dass die Talmudische von uns angeführte Tradition nichts weniger als ein modernes rabbinisches Hirngespinnst sei, indem ein im ersten Jahrh. p. Chr. oder auch kurz vor Chr. geschriebenes***) Buch sie schon enthält, und weiter ausführt, und es mag daher diess als Beispiel zugleich der willkührlichen Kritik De Wettes dienen, nach welchem jenes Zeugniss des 4ten B. Esra „kaum Berücksichtigung verdient!" (Einl. S. 16.) Auch der Versuch von Movers l. c. p. 5. den Ursprung der ganzen Sage aus Esr. 7, 6 abzuleiten, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit.

Hiezu kommt ein dem Alter nach noch höher hinauf liegendes, jedenfalls vorchristliches, Zeugniss, das des 2ten B. der Makk. 2, 13.†). Es schliesst sich diese St. an eine längere 2, 1 ff. an,

---

*) Vgl. Lücke, Vers. e. vollst. Einleit. in d. Offenbarung Joh. S. 189 ff. 2. Aufl.

**) Andere Kvv. (Clemens Alex. Strom. I, 342. 392. Tertull. de cultu fem. 1, 3. u. a. — s. Fabricius cod. pseudepigr. V. Ti. I, p p. 1157 sq.) halten sich genau an die Ausschmückung des 4ten B. Esra, welche ihrem Geschmacke mehr zusagen mochte.

***) S. Lücke a. a. O. S. 194 ff.

†) Die St. ist in einem verschiedenen Sinne von Bertholdt S. 76 ff. Bleek S. 201 ff. Hengstenberg S. 241 ff. Movers l. c. u. commentat. de utriusque recens. vatincin. Jerem. p. 49 sq. und Oehler, Berl. Jahrbb. 1846. Augusth. S. 216 ff. besprochen worden, — doch ohne dass ihr Sinn gehörig, wie es mir scheint, ermittelt worden wäre. Ich lege meine Ansicht hier nur mehr von der positiven Seite aus nieder, wodurch sich ihr Gegensatz zu anderen hinreichend ergeben wird.

worin aus Nachrichten über Jeremias seine Thätigkeit für Erhaltung der Bundeslade des Gesetzes u. s. w. verherrlicht wird (*εὑρίσκεται ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς.*). Es bezieht sich dies wahrscheinlich auf die apokryphischen Legenden vom Jeremias, deren es in Aegypten viele gab, wie schon der Zustand der Alexandr. Uebers. bei seinen Weissagungen zeigt*). Der ägyptische Verf. unserer Schrift befand sich gewiss im Besitz dergleichen dort kursirender Legenden. Darauf folgt nun ein neues Citat: *ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν.* Habe ich anders diese Stelle richtig verstanden, so bezieht sie sich auf diejenige Schrift, von welcher uns leider nur ein Fragment erhalten ist, das 3te B. Esra. Dasselbe beginnt mit Annalen, (*ἀναγραφαῖς*), ist aber seinem Anfange nach verstümmelt uns erhalten, und enthält sodann Memoiren (*ὑπομνηματισμοί*) über Esra und Nehemia. Nur schade, dass es gerade da, wo es mit Nehemia beginnt, ebenfalls abgebrochen ist, wiewohl aus dem Schlusse der Schrift selbst, und des Josephus Nachrichten über Nehemias klar erhellt, dass ein Mehreres über ihn sich darin befand. Dass auch jenes Apokryphum dergleichen Zusätze über Nehemias enthalten konnte, seinem Charakter nach, beweiset die Legende über Serubabel (Cap. 3. 4.) hinreichend**). Aus dieser selben Schrift ist auch die folgende Notiz über Nehemia geschöpft: *ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην, ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων,****) Nehemias soll hier in Parallele gestellt werden zu

---

*) Dasselbe beweisen auch die Klagen des Justinus M. über den von den Juden verderbten Text des Jeremias (z. B. dial. c. Tryph. p. 178.) worüber Fabricius (l. cit. p. 1108.) richtig sagt: credibilius est, codices Graecae versionis jam privata quorundam Apocryphis se delectantium studio interpolatos, jam librariorum oscitantia mancos fraudi beato Martyri fuisse.

**) Auch Movers ll. cc. und Oehler a. a. O. S. 217 halten dieses Apokryphum für das 3te B. Esra, und die Stelle, auf die der Verf. sich beruft, für die 3 Esr. 9, 37 ff. gegebene, aus dem hebr. B. Nehemia 7, 73—8, 18 geschöpfte Schilderung des unter Nehemia gefeierten Laubhüttenfestes.

***) Wir haben also — wie Oehler a, a. O. S. 219 mit Recht sagt — „in der Notiz 2 Makk. 2, 13 nicht eine leere Fiktion des

Jeremias, so wie er das Gesetz bewahrt hatte, so Neh. die übrigen Schriften, welche er zugleich in eine **heilige Sammlung** vereinigte.*) Wir haben nur hiefür die alexandrin. Bezeichnungen der alttestamentlichen Theile: die historischen Bücher sind sehr deutlich in dem *τὰ περὶ τῶν βασιλέων* bezeichnet (*τὰ ἱστορούμενα περὶ τῶν βασιλέων* 3 Esr. 1, 33) und damit waren wohl Josua und die Richter mit inbegriffen, da dies als eine Benennung a potiori zu verstehen ist. Eben so ist die Benennung **Propheten** klar. Auch ist evident, wenn man die spätere Sitte vergleicht, die Hagiographen nach einzelnen Theilen desselben zu bezeichnen (vrgl. §. 11), warum hier ebenfalls nur zwei Stücke als pars pro toto genannt werden. Sie waren dem Verf. von besonderer Wichtigkeit, die Psalmen wegen ihres im Zeitalter Nehemias besonders häufigen liturgischen Gebrauches, und die Briefe heidnischer Könige rücksichtlich der Weihgeschenke, wodurch wir ohne Zweifel an die im hebr. B. Esr. 6, 2 ff. 7, 11 ff. erhaltenen Briefe, also an das Buch Esra erinnert werden, als ein Zeugniss für Gunstbezeugungen, um welche die ägyptischen Juden, wegen ihres laxeren Synkretismus, besonders buhlten. Diese Auffassung der fraglichen Notiz wird bestätigt durch die Vergleichung mit V. 14: „Eben so aber auch (wie nämlich Nehemia die V. 13 genannten Bücher zu einer Sammlung vereinigte) hat auch Judas die wegen des von uns geführten Krieges zerstreuten Bücher alle gesammelt." Hieraus geht klar hervor, dass nach des Verfs. Meinung Nehemia überhaupt die heil. Schriften seines Volks in eine *βιβλιοθήκη* vereinigt hat, so

---

Verfs., nicht eine Fabel, in der Weise des I, 18 ff. erzählten, wofür man sie schon erklärt hat, sondern eine ältere schriftliche, und zwar, da wir das Werk, zu dem 3 Esra gehörte, für ein alexandrinisches Produkt halten müssen, alexandrinische Tradition über den Kanon." Denn wenn auch diese Notiz in dem uns erhaltnen Fragmente 3 Esr. nicht steht, so ergibt sich doch aus Josephus, der anerkanntermassen seinen Bericht über Esra nicht aus dem hebr. sondern aus dem griech. (3) Esra geschöpft hat, deutlich, dass das Werk noch ein Mehreres über Nehemia enthielt.

*) Davon ist nämlich das W. *βιβλιοθήκη* im spätern hellenistisch-jüdischen und christlichen Sprachgebrauch der eigentliche Ausdruck. Vgl. **Thilo** cod. apocr. N. Ti. I, p. 790; auch vgl. **Wolf** prolegg. ad Homer. p. 145.

wie später Judas dasselbe gethan, als die heil. Bücher durch den Krieg zerstreut worden waren.*) — Die Schliessung des Kanons

---

*) Entschieden falsch, ja unmöglich ist es, mit **Movers** und **Oehler** a. a. O. unter *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων* ein historisches Sammelwerk zu verstehen, nämlich die BB. der Chronik und den hebr. Esra, welche ursprünglich eine Schrift gebildet haben sollen. Wie kann man doch dem Verf. solchen Unsinn aufbürden, dass er ein historisches Sammelwerk nicht bloss nach zwei Titeln, etwa den beiden Hauptbestandtheilen desselben (Chron. u. Esr.), sondern auch noch gar so citirt haben sollte, dass er mitten zwischen diese beiden halben Titel hinein ein anderes Werk *τὰ τοῦ Δαυίδ*, die Psalmen Davids eingeschoben hätte. Wäre die angenommene Deutung richtig so würde diese Stelle ein entschiedenes Zeugniss gegen die Hypothese, dass Chronik und Esra ein Sammelwerk gebildet, liefern. Aber die Stellung der Psalmen Davids zwischen den BB. *περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν* und zwischen den *ἐπιστολαῖς βασ. περὶ ἀναθ.* spricht entscheidend dafür, unter den ersteren die historischen Schriften zu verstehen, welche im Kanon, der damals existirte, vor den Psalmen standen, und unter den letzteren solche, die erst nach den Psalmen folgten, und bestätigt somit die im Texte gegebene Auffassung. — Eben so falsch ist es, unter *τὰ ἱστορούμενα περὶ τῶν βασιλέων* (3. Esr. 1, 33) die BB. der Chronik zu verstehen. Denn da das Apokryphum, das uns fragmentarisch im 3ten Esra erhalten ist, eine im Geiste der alexandr. Juden ausgeführte Zusammenstellung der BB. der Chronik, Esra und Nehemia war, die der Verf. nicht etwa im Auszug gab, sondern in extenso mit eingeschobenen Legenden, so würde er ja in diesem Falle gewissermassen sein eigenes Werk citirt haben. Aber auch hievon abgesehen kann *τὰ ἱστορούμενα π. τ. β.* eben so wenig unsere bibl. Chronik sein, als das nachher angeführte *βιβλίον τῶν βασιλέων Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα* unsere kanon. BB. der Könige bezeichnet. Wie letzteres das 2 Chron. 35, 27 citirte ältere Geschichtswerk, also das Citat selbst aus der Chronik herübergenommen ist, so kann auch das erste nur ein von der Chronik verschiedenes Geschichtswerk sein sollen. Welches aber? Darüber gibt uns die alexandr. Uebersetzung der Chronik Aufschluss. Diese verweiset (2 Chr. 35, 26. 27) für das Leben des Josias auf zwei Werke, indem sie das hebr. וחסדיו ככתוב בתורת יהוה durch *καὶ ἐλπὶς αὐτοῦ γεγραμμένα ἐν νόμῳ κυρίου* ausdrückt, wornach die *λοιποὶ λόγοι Ἰωσίου καὶ ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ* in dem *νόμῳ Κυρίου*, und die *λόγοι αὐτοῦ οἱ πρῶτοι καὶ οἱ ἔσχατοι* in dem *βιβλίῳ βασιλέων Ἰσ. καὶ*

wird sonach den Alexandrinern zufolge ebenfalls in den von uns fixirten Zeitpunkt verlegt, und dem Nehemia insbesondere, den auch die palästinensisch-jüdische Tradition unter die Mitglieder der grossen Synagoge rechnet, ein Antheil an jenem Werke zugeschrieben.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung der kanonischen Schriften des A. T. selber und sehen, was aus ihnen für unsere Behauptung sich ergiebt. Betrachten wir zunächst die BB. der Chronik, und setzen hiebei das als sicher ausgemacht anzusehende Resultat voraus*), dass Esra ihr Verfasser sei. Dann ergiebt sich schon aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der Chronik eine eigenthümliche Thätigkeit des Mannes für die Sammlung des Kanons. Die Chronik ist nämlich ihrem allgemeinen Charakter nach gerade eine solche Compilation oder vielmehr Redaktion von Quellen, wie sie für die Bildung des Kanons erforderlich war (vrgl. §. 7.): sie zeigt, wie sehr man sich mit der Sammlung von Genealogien, jenem in vielfacher Beziehung für die Theokratie so wichtigen Theile von Denkmälern (vrgl. Esra 2, 62. 63.) beschäftigte (1 Chr. 1—9.) und zugleich mit der Verarbeitung der übrigen Annalen und Quellen zu einem Ganzen. Von derselben Thätigkeit legen auch die BB. Esra und Nehemia, ihre zahlreichen genealogischen Register und die ihnen einverleibten Urkunden Zeugniss ab. Sollte dies nicht hinreichend beweisen, wie die Verf. jener Bücher auf die Sammlung und Vereinigung der zerstreuten heiligen Schriften zu einem kanonischen Ganzen bedacht waren? Lässt sich nicht auf solche Weise das Eigenthümliche der letzten historischen Bücher des A. T. allein vollständig erklären? Und bewies sich eine solche Betriebsamkeit von Seiten eines Esra und Nehemia schon bei den

---

Ἰουδ. geschrieben waren. Hieraus schöpfend hat der Verf. des 3. Esra den νόμος Κυρίου, weil in den BB. Mosis von Josia nicht die Rede sein konnte, in ein Geschichtswerk über die Könige angedeutet, und also auch dieses Citat nur aus der Chronik geschöpft. Hiernach fällt auch die Folgerung von Movers (loci quid. p. 16): auctorem qui trium tantummodo librorum a Nehemia collectorum mentionem fecerit, omnium V. T. librorum, in unum corpus redactorum, notionem nondum habuisse — in Nichts zusammen.

*) Vgl. Movers krit. Unters. üb. d. bibl. Chron. S. 14 ff. und Keil, Lehrb. d. Einleit. S. 497 f.

einzelnen Theilen des A. T., so muss sie um so mehr statt gefunden haben bei der Vereinigung derselben zu einem Ganzen.

Dazu kommt noch die Geschichte Esra selbst. Nachdem der Priester die Wiederherstellung des Cultus und der alten theokratischen Einrichtungen sich aufs Eifrigste hat angelegen seyn lassen, verschwindet derselbe auf 13 Jahre aus der Geschichte. Dann aber tritt er nach der Ankunft Nehemias wieder auf*), und zwar auf Begehren des Volkes mit der Thorah in der Hand, und von Weisen (הַמְּבִינִים) umgeben, welche dieselbe der Versammlung auslegen. Dies ganze Gesetz wird auf die feierlichste Weise dem Volke an mehreren Tagen vorgelesen, und bei keinem Feste darf jetzt die Lesung des heil. Buches fehlen, ja das ganze Volk verpflichtet sich aufs feierlichste zur Annahme und Haltung dieses Bundes (Nehem. 8—10.). Das besondere Gewicht, welches hier auf das Lesen der Thorah gelegt wird, und die Art, wie man ein besonderes Verlangen nach derselben bezeugt, verbunden mit der langen, wie es scheint, stillen Wirksamkeit Esras, machen nichts wahrscheinlicher, als dass er mit der Abschrift und der Edition der Thorah sich beschäftigt habe. Auch erscheint er hier sogleich, wie schon im B. Esra in seiner Funktion als Schreiber (הַסֹּפֵר**), γραμματεύς) Neh. 8, 1. und das berechtigt uns um so mehr, ihn auch in dieser Beziehung bis dahin besonders wirksam seyn zu lassen. So wie er aber beim Vorlesen des Gesetzes von den Leviten, den Weisen, getreulich unterstützt wurde (Neh. 8, 9.), so auch gewiss in der Vorbereitung des Geschäftes, da ja die Priester hier als genaue Kenner der Thorah erscheinen — ein Verhältniss, welches durch die Natur der Sache, da Esra selber Priester war, herbeigeführt wurde.

Doch wohl nicht mit der Thorah allein kann jene Beschäftigung statt gefunden haben: ist doch der Zeitraum hinreichend lang, uns auch an andere Schriften und ihre Sammlung und Abschrift denken zu lassen. Heisst es doch von Esra ausdrücklich: הַסֹּפֵר סֹפֵר דִּבְרֵי מִצְוֺת־יְהוָה וְחֻקָּיו עַל־יִשְׂרָאֵל Esr. 7, 11. ein Ausdruck,

*) Vrgl. hiemit Kleinert, in den dörptschen Beitr. I, S. 120 ff. besond. 287 ff. Keil üb. d. Chron. S. 104 ff.

**) Ein ähnliches Prädikat war bei den Arabern الكاتب, der Schreiber vrgl. z. B. Abulfeda, Ann. III, p. 232, 233, Adler.

der sich wohl schwerlich auf das mosaische Gesetz allein beziehen kann, auch des Contextes wegen, welchem zufolge der König Artaxerxes dem Esra wegen dieser seiner Qualität gerade das Edikt anvertrauet, wohl wissend, dass er es in die Hände eines Mannes niederlege, dem alle Israel angehende Dokumente am Herzen lagen. Eben so war das Bestreben des Esra und seiner Zeitgenossen nicht bloss auf die vollständige Restitution des Gesetzes, sondern auch des ganzen Kultus und zwar nicht etwa auf willkürliche Weise, sondern nach der Weise Davids und Salomos gerichtet (Neh. 12, 44. ff.) und dazu bedurfte man nicht bloss der historischen Bücher, sondern auch der Psalmen. Sah man also diese Bücher ebenfalls als Norm der neuen kirchlichen Organisationen an, so wird man nicht unterlassen haben, sie ebenfalls zu einem Ganzen zu vereinigen, welches um so leichter war, da ja eigne Sängerfamilien von uralter Zeit her sich erhalten hatten und somit auch Dokumente und Lieder mit sich geführt haben werden. Endlich scheint mir für eine solche Verbindung der Schrift zu einem Ganzen eine Stelle eines der letzten Propheten zu zeugen: des Sacharjah, 7, 12., die man hier um so weniger auffallend finden wird, da dieser Prophet selbst aus priesterlichem Geschlechte war: er verbindet: הַתּוֹרָה und הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁלַח י״י בְּרוּחוֹ בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים. Diese Verbindung gerade in dieser Weise und die Berufung darauf scheint mir nicht gut erklärbar, wenn nicht schon damals, als der Prophet dies niederschrieb, wenigstens der Anfang einer Verbindung der Thorah und Nebiim gemacht war, und zwar um so mehr, da der Gegenstand eine kirchliche Feier betraf, es also wohl nöthig war, hier auf eine bekannte, allgemeine Norm zurückzugehen.

Das Resultat unsrer Untersuchung ist daher, dass die jüdische Tradition, wenn sie in ihrer Grundwahrheit gehörig aufgefasst wird, mit historischen, positiven Zeugnissen in schönem Einklange sich befindet, wornach Esra, im Vereine mit andern ausgezeichneten Männern seiner Zeit, die Sammlung der heiligen Schriften vollendete.

§. 10.

Motive zur Aufnahme eines Buches in den Kanon.

Eine doppelte Ansicht lässt sich in dieser Hinsicht denken. Entweder die Sammler des Kanons hatten einen profanen Zweck, nur eine Sammlung vaterländischer, nàtionaler Schriften zu veranstalten. Man könnte hiebei an das Faktum der Anfertigung des Kanons und der Sammlung der Klassiker durch die alexandrinischen Kritiker Aristophanes und Aristarch (vgl. Quinct. inst. or. l. X. c. 1.) denken und sich das Werk des Esra und seiner Zeitgenossen durch ähnlichen, wissenschaftlichen und patriotischen Eifer hervorgerufen vorstellen. Oder man ging von dem eigenthümlichen Verhältnisse aus, in welchem die Verf. jener Bücher zu Gott standen, man sah sie nicht für auf gewöhnliche menschliche Weise entstandene Bücher an, sondern für das, wofür sie sich selbst an zahlreichen Stellen ausgeben *), vom Geiste Gottes eingegeben und unter spezieller Leitung dieses untrüglichen Führers geschrieben.

Der scharfe Gegensatz, in welchem beide Ansichten stehen und das ganz verschiedene Licht, in welchem nach einer jeden von ihnen die Sammler des Kanons erscheinen, hätte nie verkannt und geläugnet werden sollen. **) Die letztere Ansicht wurde den Redaktoren unsrer kanonischen Bücher von der Kirche zu allen Zeiten beigelegt; die erstere ist eigentlich eine Vermuthung der Semlerschen Schule ***), die dadurch auf desto bequemerem Wege die ihr lästigen, und wie es sie bedünken wollte, „unmoralischen“ Schriften aus dem A. T. zu verdrängen suchte. Doch hat sie sich noch in neuerer Zeit auf mehr oder weniger versteckte Weise erhalten, als manchen verkehrten Richtungen und Vorstellungen

---

*) Vrgl. Jahn, I, S. 95. Und zwar ist diess nicht etwa bloss mythische Vorstellungsweise und Akkommodation (Bauer, hebr. Mythologie, I, S. 23), sondern als durchaus real und im eigentlichsten Sinne aufzufassen. S. Pareau de mythica s. cod. interpret. p. 267 sq. ed. 2.

**) Wie es bei de Wette der Fall ist, Einl. S. 21 ff.

***) Am meisten entwickelt hat sie Corrodi, Beleuchtung des jüd. u. christl. Kanons §. 1 u. 2. vrgl. Bauer Einl. §. 27 ff.

unsrer Zeit zu Grunde liegend*), dass sie wohl eine nähere Beleuchtung verdient.

Darauf hätten sich die Gegner der älteren Ansicht am wenigsten berufen sollen, dass doch nicht alle Denkmale der kanonischen Literatur religiöser Art, sondern einige auch Denkmäler „der Geschichte und des Witzes" seien, die man vom Untergange retten wollte. Nicht auf das, wofür man (nach neologischen Vorurtheilen) die Schriften des alten Bundes hält, kommt es hier an, sondern die Frage ist rein historischer Natur. Und auf diesem Wege wird sie sich schwerlich irgendwie rechtfertigen lassen. Schon nicht im Allgemeinen: denn was allgemeiner Glaube der alten Welt war, dass jegliches Volk seine von der Gottheit besonderer Offenbarungen gewürdigten Männer besitze**) — diesen Glauben finden wir nirgends reiner und wahrer als bei dem Volke, welches allein sich rühmen konnte, dass der schönste Schatz der göttlichen Weisheit, die *λόγια τοῦ θεοῦ,* ihm anvertrauet waren (Röm. 3, 2.) Aber auch nicht im Besonderen: denn vergleichen wir die zunächst nach der Schliessung des Kanons geschriebenen Dokumente der Juden, so finden wir die entschiedensten Zeugnisse für die Inspiration, die sie den Urhebern der kanonischen Schriften beilegen. Nichts aber wäre unhistorischer als die Meinung einiger, dass diese Theorie nun mit einem Male entstanden und sich gebildet habe, da sie sich ja aufs entschiedenste an die älteren Aussagen der heil. Bücher selbst anlehnt. Hören wir nur einige dieser eben so entschiedenen als durchgängig übereinstimmenden Zeugnisse, und jede Bedenklichkeit muss verschwinden rücksichtlich der Ueberzeugung, dass es das Faktum der Inspiration

---

*) Vrgl. z. B. Redepenning a. a. O. S. 838 ff. Bis zur höchsten Verflachung des Begriffs der Kanonicität ist Hitzig fortgeschritten, indem er behauptet, „dass alle aus Christi Vorzeit stammenden hebr. Bücher kanonisch, alle kanonischen hebräisch sind, während zu den Apokryphen alle griechisch geschriebenen gerechnet werden" (Comm. z. d. Ps., S. 118. Vrgl. dagg. Öhler in Tholucks lit. Anz. 1842, Nr. 49.

**) Vetus opinio est, jam usque ab heroicis ducta temporibus eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu versari quandam inter homines divinationem. Cicero, de divin. I, 1.

war, welches die Aufnahme gewisser Bücher in den Kanon und das Ausschliessen anderer aus demselben veranlasste.

Gott, heisst es bei den wichtigsten Zeugen in dieser Hinsicht, ist der Urheber seines Gesetzes; wodurch er ein Bündniss mit seinem Volke aufgerichtet hat (2 Makk. 6, 23. Sir. 28, 7.), Moses ist ein heiliger Prophet (Weish. 11, 1.), sein Gesetz ist göttlich, enthält alles Wissenswürdige, ist die Quelle des Lebens, von Ewigkeit her und für alle Ewigkeit (Sir. 17, 12. 24, 23 ff. Weish. 18, 4. Bar. 3, 12 ff. Tob. 1, 6.). Durch das Studium des Gesetzes und der Propheten wird der Mensch weise (Sir. 24, 18 ff. 39, 1 ff.) und für ein solches Gut muss man alles, selbst das Leben opfern (1 Makk. 2, 50—70.). Die alten Propheten sind allein zuverlässig in ihren Weissagungen, *πιστοὶ ὁράσεως* Sir. 46, 15; 48, 22.). Der Kanon ist nicht eine Sammlung gewöhnlicher Schriften, es sind vielmehr heilige Bücher (1 Makk. 12, 9. 2 Makk. 6, 23.). Die höchste Weisheit hat die Männer Gottes und die Propheten unterwiesen (Weish. 7, 27.), ihre Schriften sind göttliche Vorschriften (*προστάγματα τοῦ ϑεοῦ,* Bar. 4, 1.).

Dieselbe Betrachtungsweise der alttestamentlichen Schriften findet sich bei Philo und Josephus. Bei jenem erscheint Moses beständig als der erste der Propheten *ἀρχιπροφήτης* und die übrigen heiligen Schriftsteller als seine Schüler und Freunde (*Μωϋσέως ἑταῖροι.*) jedoch auf alexandrinische, an den heidnischen Synkretismus sich anlehnende Weise u. s. w. (de Wette, bibl. Dogm. §. 144. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 105. 106.). Josephus nennt häufig die biblischen Bücher göttlich (cont. Ap. 1, 8. Ant. XII, 2, 14.) und behauptet nachdrücklichst ihren göttlichen Ursprung, den er als einen bei den Juden seit ihrer ersten Kindheit tief eingeprägten Glauben beschreibt (c. Ap. 1, 8.), vrgl. Bretschneider, capit. theol. Jud. e Flav. Jos. scriptis collecta p, 9 sq.

§. 11.

Eintheilung des Kanons in drei Klassen von Büchern.

Die dreifache Eintheilung des Kanons findet sich schon im Buche Sirach (vrgl. §. 9.) wie im N. T. (vrgl. §. 14.) und eben-

falls sehr häufig im Talmud unter dem bei uns allgemein angenommenen Namen: תורה נביאים וכתובים vrgl. z. B. Baba Bathra fol. 13, 2. Berachoth fol. 5, 1. Maccoth f. 10, 2. s. Surenhusius, βίβλος καταλλαγῆς. p. 49.). Es kann nun zunächst die Frage aufgeworfen werden, ob die Stellung der Bücher in jedem dieser kanonischen Theile dieselbe von jeher, seit der Sammlung des Kanons war, welche sie gegenwärtig ist, oder ob die Juden in dieser Hinsicht später eine Aenderung getroffen haben. Das letztere ist behauptet von Storr (üb. die älteste Eintheil. der BB. d. alten Bundes, in Paulus N. Repertor. Th. 2, S. 225 ff.), welcher sich hiefür besonders auf die St. Jos. c. Ap. 1, 8. stützt, wornach sich in der letzten Klasse nur die Psalmen, Sprüchw., Prediger und Hoheslied befunden hätten. Allein jene Eintheilung des Josephus kommt hier um so weniger in Betracht, da es ihm um die Zusammenstellung der historischen oder doch für die Geschichte wichtigen Bücher zu thun ist (daher: οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις). Auch verräth jene Eintheilung, da sie sich an die Weise des Philo anschliesst, eine alexandrinische Herkunft, und ist der Willkühr, welche sich dieses Judenthum im Gegensatz zu dem stationären Charakter des Palästinensischen erlaubte, durchaus angemessen *).

Dazu kommt aber, dass sich wohl diese letztere Abänderung, die Eintheilung des Kanons nach dem Inhalte der Bücher als aus der andern entstanden, leicht erklären lässt, schwerlich aber umgekehrt. Gewiss rührt daher die Eintheilung des Talmud und die in ihm sich findende Klassifikation der Bücher aus der ersten Zeit der Entstehung der Sammlung, von den Urhebern derselben ebenfalls her. Dies beweiset auch Sirach, da er dieselbe dreifache Eintheilung kennt, wenn wir gleich nicht wissen, durch spezielle Angaben, welche Bücher er zu jeder Klasse rechnet.

Wir haben nun den Grund und das Prinzip dieser Eintheilung zu untersuchen, und zwar zunächst die Benennungen selbst, die man einem jeden dieser Theile gegeben hat, und sodann die Schriften

---

*) Hierin bestärkt mich auch der dieser Klasse gegebene Name ὕμνοι. S. darüber später.

selbst, aus denen sie bestehen. Beide Punkte, gehörig geprüft, werden uns zu demselben Resultate führen.

1) Leicht begreiflich ist, warum der Pentateuch, die Thorah als Grund der Theokratie vor allen übrigen Theilen des Kanons als ein selbstständiges Ganze angesehen wurde. Der Pent. selbst fixirt jenen Unterschied zwischen seinem Urheber und allen übrigen göttlicher Offenbarungen gewürdigten Männern zu deutlich, als dass er verkannt werden könnte. Moses ist der ausgezeichnetste, der hochbegnadigtste aller Israeliten. Während Niemand das Angesicht Jehovas zu schauen vermag, sondern nur seinen Rücken (2 Mos. 33, 18—23.)*), hat Moses den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen und mit ihm geredet, wie der vertrauteste Freund (2 Mos. 33, 11. 5 Mos. 5, 4. 5.). Er unterscheidet sich auch von allen Propheten, welche nur Gesichte haben, während Jehova von Mund zu Mund mit Moses spricht (4 Mos. 12, 6—8. 5 Mos. 34, 10.) vrgl. Witsius, de privilegiis Mosis, in dess. miscellanea sacra I. p. 41 sqq.

Wenn sich so der Pentateuch hinreichend durch die eigenthümliche Erscheinung seines Urhebers und seine Bedeutung für die Theokratie von der ganzen übrigen heiligen Literatur absondert, so ist desto schwieriger die Bestimmung der Bedeutung der beiden andern Theile; Propheten und Schriften. Wir werden in dieser Hinsicht genau den Begriff, den die Schrift mit dem Ausdrucke נָבִיא verbindet, zu erforschen suchen müssen.

Die älteste Stelle, worin sich das Wort findet, ist Genes. 20, 7, vrgl. Ps. 105, 15. Hier heisst Abraham so als der Empfänger und Dollmetsch göttlicher Offenbarung**). Zur Zeit Mosis finden

---

*) Das Angesicht Gottes ist die vollkommenste Offenbarung seines innersten Wesens; der Rücken Gottes nur der Reflex von dem, was er ganz ist, soviel als der Mensch in diesem Leibesleben von der Offenbarung seines Wesens erkennen kann. Die Wahrheit dieses Begriffes ist auch von Heiden selbst geahnet: von der Erscheinung der Venus in menschlicher Gestalt sagt Virgil, als sie ihre göttliche Herrlichkeit offenbart: avertens rosea cervice refulsit. Aen. I, 402. Gemeinhin gilt nämlich von Theophanien der Ausspruch: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς, Homer. Il. XX, 131.

**) Vrgl. Delitzsch, Comm. z. Gen. S. 394, 2. Aufl.: „נָבִיא ist ein

wir unter den Israeliten zwar Propheten und Prophetinnen (4 Mos. 11, 25. 12, 6. 8.); doch es geschah besonders mit Bezug auf die ferne und fernste Zukunft, dass der Gründer der Theokratie so genau den Unterschied zwischen wahren und falschen Propheten auseinandersetzt (Deuteron. 13, 2 ff. 18, 20 ff.) und selbst den ankündigt, der alle Prophezeiungen erfüllen und vorzugsweise den Namen Prophet verdienen werde, vrgl. Deuter. 18, 15—18. — Aber die Periode Samuels und der ersten Könige ist die eigentliche Periode der Propheten. Hier beginnt ein neues religiöses Leben, ein Blüthenzustand der Theokratie, und Samuel insbesondere tritt als Reformator in der alten Kirche auf. Der Knabe Samuel sah eine Zeit, wo des Herrn Wort theuer und wenig Weissagung war, 1 Sam. 3, 1.: der Mann Samuel sah um sich eine Schaar von Propheten, die mit ihm vereint dem Dienste des Herrn ganz geweiht, sein Lob sangen, seiner Orakel theilhaftig wurden und seinen Namen dem widerspenstigen Volke verkündigten.

So zeigt sich nun seit Samuel eine neue Klasse von Männern in Israel, denen bereits Moses ihren Platz in der Theokratie angewiesen und deren Rechte er bestimmt hatte (vrgl. J. D. Michaelis, Mos. Recht I, §. 36.). Da nahm man auch den alten theokratischen Namen נָבִיא wieder auf, der in Vergessenheit fast gekommen war, statt dessen man רֹאֶה, der Seher sagte (1 Sam. 9, 9.). Dieser letztere Name ist höchst charakteristisch für eine Zeit, wo es wenig Weissagung überhaupt gab, und wo nur von Zeit zu Zeit der Geist Gottes diesen oder jenen einzelnen trieb, zu weissagen. Seit sich nun ein regelmässiger Stamm von Propheten bildete, ward auch ihr offizieller Name ihnen wieder gegeben.

Angesprochener oder Sprecher Gottes." Aehnlich Hengstenberg, Comm. z. d. Ps. IV, S. 156, 2. Aufl.: „eig. der Gottbesprachte: das Wesen der Prophetie ist die göttliche Einsprache. Wie Abraham sie in den beiden nach Num. 12 der Prophetie eigenthümlichen Formen, dem Gesichte und dem Traume erhielt, darüber berichtet Gen. 15." — Unrichtig, weil gegen den constanten, auch schon im Pentateuche Exod. 7, 1. 2. herrschenden Sprachgebrauch, haben einzelne Interpreten (Vater, Rosenm., Schumann) den Begriff des נביא in Vertrauter, Freund Gottes, oder Mann, Angehöriger Gottes (Knobel) verallgemeinert.

Der so sich bildende Sprachgebrauch lässt sich auch in den historischen BB. des A. T. beobachten. Samuel behält stets das Prädikat, welches ihm seine Zeit gegeben hatte vor der allgemeineren Reception des Wortes נָבִיא, nämlich הָרֹאֶה (vrgl. 1 Chr. 9, 22. 26, 28. etc.). Aber zugleich werden nun die eigentlich in den Prophetenstand eintretenden Männer durch den ihnen allein zukommenden Würdenamen נְבִיאִים unterschieden von den blossen רֹאִים oder חֹזִים Sehern. Jene, entsagend jedem andern irdischen Berufe, lebten einzig und allein dem Amte, ausserordentliche Botschafter Gottes an Israel zu seyn und durch ihr lebendiges Wort das Bundesvolk zu leiten. Freilich wählte neben ihnen auch die Gnade Gottes noch Männer, denen ebenfalls Offenbarungen, ja dieselben prophetischen Verheissungen und Drohungen zu Theil wurden als den ersteren, aber sie blieben in ihrem anderweitig von Gott ihnen anvertrauten Berufe und Wirkungskreise, sie weissagten ohne ein eigentlich prophetisches Amt zu bekleiden. So z. B. haben wir von David in den messianischen Psalmen Weissagungen, denen der Propheten ganz gleich, ohne dass dasshalb David irgendwo Nabi genannt wäre, welches er, so lange er König von Israel war, auch gar nicht seyn konnte. Diese letztere Klasse hiess man daher gewiss sehr bezeichnend Seher, denn der Ausdruck חֹזֶה oder רֹאֶה steht von der einzelnen Offenbarung als Akt*) aber nicht von einer Funktion**). — Wir citiren einige Stellen, die den bemerkten Unterschied besonders deutlich erweisen. 2 Kön. 17, 13. heisst es: „Gott hat ein Zeugniss in Israel gegeben vermittelst aller seiner Propheten, aller Seher" (בְּיַד כָּל־נְבִיאָיו כָּל־חֹזֶה)***). Die Propheten legten als öffentliche Volkslehrer

*) Vrgl. z. B. Mich. 1, 1. Jes. 1, 1. Amos 1, 1., ähnlich wie das Ntliche ἀποκάλυψιν ἔχειν 1 Cor. 14, 26.

**) Diess wird durch נָבִיא schon der Form nach bezeichnet, vgrl. פָּקִיד Aufseher, נָשִׂיא Fürst, Ewald, Lehrb. §. 149 e. Auch das Verbum נִבָּא steht in dem Sinne: handeln als Prophet, die Funktionen eines P. ausüben, vgl. 1 Sam. 10, 11. 19, 20. 1 Chr. 25, 2. 3., wie dies hier nicht bloss der Context sondern auch der Begriff der Pielform erheischt. Ganz unrichtig erklären hier die Neueren (Gesenius, Winer, lex. s. v.) das W. durch: cecinit laudes Dei, hymnos.

***) Wir haben dem Kethib gemäss die St. übersetzt; denn das Keri

ein Zeugniss in Israel ab, aber auch andere Privatpersonen erhielten Erweise der göttlichen Gnade, von denen sie zeugten. Absichtlich ist daher das כָּל־חֹזֶה (jede Art von Sehern) unbestimmter ausgedrückt wegen der Verschiedenheit der unter dieser Klasse begriffenen Personen als das כָּל־נְבִיאָיו (alle seine Propheten). Hiemit zu verbinden ist die St. 1 Sam. 28, 6.: „Saul befragte Gott, aber dieser antwortete ihm nicht, weder in Träumen, noch durch das Urim, noch durch Propheten.“ Die drei Mittel, wodurch man auf ausserordentlichem Wege Aufschluss über die Zukunft erlangen konnte, sind hier angegeben: es konnte vermittelst Privatpersonen geschehen, und hier vornämlich durch Träume (wohl pars pro toto — als hauptsächlich hiebei in Betracht kommend), wie denn z. B. Saul selber dergleichen Offenbarungen hätte erhalten können; oder vermittelst des Hohenpriesters oder der Propheten, welche also sehr deutlich von der ersteren Klasse unterschieden werden. — Wichtig ist auch Jes. 29, 10. „es goss Jehova über euch einen Geist tiefen Schlafes: und er schloss eure Augen, die Propheten und verhüllte eure Häupter, die Seher.“ Der Prophet hat hier ganz deutlich zwei Klassen von Personen vor Augen, die dem Volke als Leiter dienten: die eigentlichen Propheten und die Seher, welche letztere sehr passend die Häupter des Volkes genannt werden, da sie sehr gewöhnlich Männer waren, die einen ausgezeichneten Rang in der Theokratie (Könige, Priester) einnahmen*).

---

ist nichts als eine Glosse, die kaum Widerlegung verdient. Die Masorethen liessen das Pronomen weg, weil חֹזֶה kein Suffix hat, und sie nicht den Unterschied der beiden Begriffe kannten oder beobachteten.

*) Wir sind mithin weit entfernt, mit Koppe, Gesenius, Hitzig u. A. die WW. את הנביאים und את החזים für Glossen zu halten, da im Grunde jene Ausl. gar nicht auf den feineren Unterschied der Begriffe hier eingegangen sind. Am sonderbarsten nimmt es sich daher aus, wenn Hitzig die angeblichen Glossen als wunderlich und gar als eine falsche Erklärung des vorhergehenden bezeichnet. Es liegt eine ganz besondere Kraft und Emphase in den Worten, die nie hätte verkannt werden sollen. Auch ist das gerade Gewohnheit des Jes. das Bild sogleich näher zu erklären.

Ganz besonders finden wir aber in den BB. der Chronik den genauen Unterschied der Ausdrücke Prophet und Seher beobachtet. So beständig in den Citaten der Chronisten: Nathan der Prophet und Gad der Seher (1 Chr. 29, 29.), Nathan der Prophet und Jedi der Seher (2 Chr. 9, 29.), Schemajah der Prophet und Iddo der Seher (2 Chr. 12, 15.). Jesaias, Sohn des Amos, der Prophet (1 Chr. 26, 22.). Es verdient dabei bemerkt zu werden, dass es sich hier um sehr genaue Citate handelt, in welchen der officielle Titel jemandes stets sehr genau berücksichtigt ist, wie z. B. die Geschichte Davids des Königs (1 Chr. 29, 29.). Ferner die constante Durchführung dieses Gebrauches lässt uns somit noch besser über zwei Stellen urtheilen, welche auf den ersten Anblick eine Ausnahme zu bilden scheinen. 2 Sam. 24, 11. heisst es: „Gad der Prophet, der Seher Davids.“ Allein in dieser Stelle dient offenbar die Bezeichnung Seher als Apposition zu dem: der Prophet, zur näheren Bestimmung dieses Begriffes in dem Sinne: Gad, welcher die Funktionen eines Propheten verrichtete als Seher, d. h. er war nicht eigentlich Prophet, sondern vielmehr Seher*). Darum sagt auch der Chronist in der Parallelstelle ganz einfach: Gad der Seher 1 Chr. 21, 9. Eine andere St. findet sich 2 Chr. 13, 22. vrgl. mit 2 Chr. 12, 15., wo ein gewisser Iddo das eine Mal als Prophet, das andere Mal als Seher aufgeführt wird. Allein es scheint mir ganz unzweifelhaft zu seyn, dass hier von zwei ver-

---

vrgl. 1, 5—7, 22. 23. 25. 26. 3, 2. 3. 14. 15. 10, 33. 14, 13. 14. 24, 6 etc. — Auch vrgl. man noch Jes. 30, 10., wo gerade derselbe Unterschied beobachtet ist, ohne dass hier an eine Interpolation zu denken wäre. Nur steht hier der Ausdruck רֹאִים nach seinem alten Gebrauche (1. Sam. 9, 9.) statt: נְבִיאִים, indem die Poesie dergleichen Archaismen überhaupt liebt.

*) Darnach ist auch die St. 2 Chr. 23, 18. zu verstehen, wo von Sehern die Rede ist, welche zu Manasse im Namen Jehovahs redeten. Wir glauben nicht mit Kleinert, üb. d. Aechth. d. Jes. I, S. 82. 86. 100., dass von Propheten im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede sei, sondern so wie Gad am Hofe Davids lebend dort vielleicht besondere Funktionen hatte, zugleich aber auch göttliche Offenbarungen erhielt, so auch jene am Hofe Manasses lebenden Männer.

schiedenen Männern gleichen Namens die Rede ist. Denn 1) war der Name Iddo hei den Hebräern häufig, so dass eine solche Gleichheit nichts auffallendes hat; 2) auch sind es zwei verschiedene Werke, welche den beiden Iddos beigelegt werden, und machen auch desshalb eine Verschiedenheit der Verff. glaublich (das eine hiess דִּבְרֵי עִדּוֹ, das andere מִדְרַשׁ עִדּוֹ); 3) der Chronist selbst scheint diese Verschiedenheit bemerkbar machen zu wollen durch die Art und Weise wie er sich ausdrückt an der später geschriebenen Stelle 13, 22.: בְּמִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ; während er nämlich gewöhnlich das Prädikat dem Namen nachstellt, setzt er es hier voran, welche Abnormität sich wohl nur durch die Bezugnahme auf die frühere St. erklären lässt, sofern nun durch Hervorhebung des Prädikats jeder Verwechselung beider Iddos vorgebeugt wurde.

Sehr wichtig für unsern Zweck ist der Umstand, dass gerade die Chronik jenen Unterschied so strenge festhält; wegen ihrer Abfassung durch Esra, die wir hier einstweilen voraussetzen, legt sie ein nicht unbedeutendes Zeugniss dafür ab, dass gerade die Urheber der Sammlung des Kanons auf jenen Unterschied Rücksicht nehmen mussten. Zur Bestätigung dieser Ansicht dient nun noch die Vergleichung späterer jüdischen Aeusserungen, aus denen hervorgeht, dass für sie jener Unterschied schon ein fremder geworden war, den wir also mit desto grösserem Rechte als einen ungleich älteren ansehen dürfen. Vrgl. das Targ. z. Ps. 103, 1. und Talmud, tr. Sota fol. 48, 2.: „wer sind die ersten Propheten? (הַנְּבִיאִים) R. Hunna antwortet: David, Samuel und Salomo." Eben so ist der vage Gebrauch des W. προφήτης bei den Hellenisten bekannt. Die Redaktoren des Kanons schlossen sich also bei ihrem Geschäfte an die im A. T. selbst ausgesprochene Unterscheidung der Nebiim und Nichtnebiim an, und so mussten nach dem Pentateuch noch zwei Klassen von Schriften entstehen. Die letzteren nannte man כְּתוּבִים Schriften. Ganz unbegründet und weit hergeholt ist die Erklärung Bertholdts (Einl. I, S, 81.): „neu eingetragene, in den Kanon aufgenommene Bücher." Der Name scheint auf folgende Weise am natürlichsten und sprachgemässesten erklärt werden zu müssen. Das Ganze der heil. Sammlung nannte man כְּתָבָא, wie γραφή im N. T. so häufig. Vrgl. z. B. Targ. Hieros. ad Genes. 12, 42, Buxtorf, lex. chald. talm.

p. 1107. Ein einzelner Theil dieses Ganzen ist mithin כְּתִיב, כתוב τὸ γεγραμμένον (wofür im N. T. auch γραφή. Luc. 24, 46. Joh. 1, 46. 12, 16. u. s. w.), vrgl. die Beispiele in Döpke, Hermeneut. d. NTl. Schriftst. S. 69 ff. Folglich sind כְּתוּבִים bestimmte Theile der כְּתָבָא, für welche man weiter keinen bestimmten Namen hatte. So wie כְּתָבָא die Schrift κατ' ἐξοχήν genannt wurde, gerade so auch diese ihre Theile geschriebene vorzugsweise im Gegensatze zu profanen Zwecken. Daher die genaue Uebers. γραφεῖα auch mit der ἁγιόγραφα bei den KVV. wechselt (s. Suicer. thes. s. v.).

Mit der Verkennung des Unterschiedes zwischen נָבִיא und חֹזֶה verlor die Folgezeit auch die Einsicht in das der Unterscheidung zwischen נְבִיאִים und כְּתוּבִים zu Grunde liegende Prinzip. So suchten denn die Rabbinen des Mittelalters den Unterschied darin, dass sie zwischen רוּחַ הַנְּבוּאָה und רוּחַ הַקֹּדֶשׁ unterschieden, und die Nebiim ברוח הנבואה, die Ketubim ברוח הקודש geschrieben seyn liessen. Dieser Unterscheidung lag etwas Wahres zu Grunde, indem wirklich vielen der Ketubim nicht derselbe Grad von Inspiration vindicirt werden kann, als den Nebiim*). Da sie aber den Unterschied zwischen beiden Klassen von Schriften einzig und allein in dem höheren oder geringeren Grade der göttlichen Eingebung suchten, und den begrifflichen Unterschied zwischen נָבִיא und רֹאֶה verkannten, so geriethen sie bei dem B. Daniel, dessen Inhalt und Stellung im Kanon zu ihrer Distinction nicht passte, in grosse Verlegenheit, aus der sie sich durch die gezwungensten Vermuthungen herauszuziehen suchten**). Dadurch wurden

---

*) „Die rabbinische Theologie war nicht im Unrecht, wenn sie (wie namentlich Abarbanel und Maimonides) die Dreitheiligkeit des A. T. auf ein dreifaches Verhältniss der heiligen Schriftsteller zu Gott zurückführte und namentlich die Inspiration der Hagiographen als niedere Stufe (רוח הקודש) von dem רוח נבואה unterschied; nur dass richtiger der רוח הקודש als das allgemeine heiligende göttliche Lebensprinzip von der besonderen Geistesgabe in der Prophetie unterschieden worden wäre." Öhler Prolegom. z. Theol. d. A. T. S. 92 ff.

**) Vgl. Mayer zu Seder Olam rabb. p. 984 sq. u. Nic. Sauerwald de S. Script. in Legem, Prophetas et Hagiographa divisione diss. praes. Jo. Frischmuth. 1665. c. 2.

wohl auch besonders die älteren christlichen Theologen veranlasst, die ganze Distinction als eine Erfindung der späteren Rabbinen zu verwerfen, ohne jedoch den richtigen Grund dafür zu finden. Diesen hat zuerst Herm. Witsius*) angedeutet, und in neuester Zeit Hengstenberg (Beitr. I, S. 28 ff.) mit Nachdruck hervorgehoben, aber bei der Anwendung der an sich richtigen Unterscheidung zwischen munus und donum propheticum auf die Eintheilung der heil. Schriften in Nebiim und Ketubim zu stark nur das objective Moment der Stellung ihrer Verfasser zur Theokratie und in derselben geltend gemacht, und die subjektive Beschaffenheit dieser Bücher dabei zu sehr ausser Acht gelassen. Wir dürfen nämlich hier nicht in abstrakter Weise das objektive Moment von dem subjektiven scheiden; beide sind in concreto stets innig mit einander verwachsen. Es kommt hiebei, um den Unterschied vollständig zu würdigen, nicht bloss das prophetische Amt, oder die Stellung der Verf. zur Theokratie in Betracht, sondern auch die Bedeutung, welche die Schriften selbst für die Theokratie haben sollten und hatten, der Geist, in welchem, und der Zweck, zu welchem sie verfasst waren. Auch die Propheten, welche ihr ganzes Leben dem Dienste des Herrn weihten, wurden nicht beständig vom Geiste Gottes getrieben, sondern nur dann, wenn sie des Herrn Wort dem Volke verkünden sollten. Ebenso waren nicht alle Verfasser der Hagiographen in gleichem Grade vom Geiste Gottes beseelt, dass wir sie alle für חזים halten können, obschon sie alle von dem in der Theokratie waltenden Geiste Gottes erleuchtet waren. Hiernach wird sich der Unterschied zwischen den Propheten und Hagiographen also bestimmen lasssen: zu den Nebiim wurden diejenigen Schriften gerechnet, die Erzeugnisse des Geistes der Weissagung, d. i. der besondern prophetischen Geistesgabe sind; alle übrigen aber, die nicht aus diesem Geiste geflossen, erhielten unter den Ketubim ihre Stellung, mochte nun ihr Inhalt unmittelbare Offenbarung in Visionen

*) S. Miscell. sacr. I, p. 15: Distingui in prophetis potest donum, quod et privatis contigit et in revelatione rerum arcanarum consistit, et munus, quod extraordinaria in ecclesia functio erat certarum quarundam personarum speciali vocatione divina eo destinatarum.

oder mehr Produkt der vom göttlichen Geiste erleuchteten theokratischen Weisheit, Erkenntniss und Begeisterung seyn*).

2) Untersuchen wir nunmehr diejenigen Schriften, welche den Propheten und Hagiographen angehören, um zu sehen, wie das so eben Festgestellte sich im Einzelnen bestätigt. Warum rechnete man zunächst zu den ersteren einzelne historische Bücher, Josua, Richter, BB. Samuels u. der Könige? Aus keinem andern Grunde, als weil sie von Propheten verfasst waren und die Geschichte der Theokratie im Lichte der göttlichen Offenbarung oder im prophetischen Geiste darstellen, also „die in der geschichtlichen Führung des Volks sich vollziehende Offenbarung enthalten“ (Oehler, Proleg. S. 92.) Ihre Abfassung von Propheten wird durch die jüdische Ueberlieferung bezeugt. „Die Tradition sagt (λόγος φέρεται) — heisst es in der synops. scr. s. in Athanas. opp. t. II. p. 73 — dass sie geschrieben sind von Propheten zu verschiedenen Zeiten.“ Dem Talmud zufolge (Bava bathr. f. 14, 2. 15, 1) sind die BB. der Richter, Samuel u. der Könige von Samuel, Nathan und Jeremias geschrieben. Eben so ist ihnen zufolge das B. Josua seinem grössten Theile nach von Josua selbst verfasst. Wie man aber Josua schon im ältesten Judenthume ansah als Nachfolger Mosis und daher auch als Prophet, erhellt sehr deutlich aus Sir. 46, 1, wo er διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις heisst (vgl. Jos. Antiqq. V, 1, 4.) — Mögen nun auch die talmudischen Angaben über die Verff. der einzelnen prophetischen Geschichtsbücher auf keiner sicheren historischen Ueberlieferung beruhen, so wird doch die allgemeine Grundlage dieser Tradition durch den Geist dieser Bücher vollkommen bestätigt. Nicht irgendwelcher menschliche Pragmatismus ist es, nach welchem hier die Geschichte aufgefasst und beschrieben ist; sondern der prophetische Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung bildet das Prinzip, welches Auswahl des Stoffes und die Form der Behandlung bedingt. Dieses Prinzip ist ganz verkannt von denen, welche wie z. B. Ewald (Berl. Jahrbb. 1831. Nr. 44.) die Meinung aufstellten: diese Bücher seien wegen ihrer

---

*) Vrgl. hiemit die kurzen Andeutungen von Öhler, Proleg. S. 92 ff. u. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 547 ff.

vielen Nachrichten über Samuel, Elia und a. Propheten unter die Nebiim aufgenommen worden; wobei noch dazu übersehen wird, dass die BB. Josua und der Richter wenig oder gar nichts von Propheten erzählen.

Gegen die Aufnahme der übrigen Propheten wird man um so weniger etwas gegründetes sagen können, da das jüdische Alterthum sie beständig als ein ganzes, von der grossen Synagoge veranstaltetes Collektivum ansah (vgl. die Stellen bei Voisin in Raym. Martini pugio fidei p. 95 sq., Waehner, antiqq. hebr. I, p. 41 sqq.) Man hat zwar hier auch eingewandt, Amos sei nicht eigentlich Prophet seinem Berufe nach gewesen; allein nur nach oberflächlicher Ansicht der St. 7, 14 (vgl. Hengstenberg, Christol. I, S. 404 ff. 2te Aufl.) Eben so hat man es befremdend gefunden, dass Jonas unter die Propheten gestellt sei, während doch keinem Zweifel unterworfen sein kann, dass einerseits derselbe als Prophet unter seinem Volke lebte und ausdrücklich נָבִיא 2 Kön. 14, 25 genannt wird, andererseits auch seine Schrift eine grosse prophetische That liefert, deren Aufzeichnung mit zu dem Berufe der Propheten gehörte. Ueberhaupt sind alle diese Schriften nicht nur von eigentlichen Propheten verfasst, sondern enthalten auch die gediegensten Erzeugnisse des Prophetenthums.

Sehen wir nunmehr auf die Hagiographen, so ergibt sich bei den meisten sehr leicht der Grund, warum sie von den übrigen Schriften getrennt wurden. Die Werke eines David, Assaph, Salomo konnten nicht den Propheten beigezählt werden, weil ihre Verff. keine Propheten waren. Zwar gibt es unter den Psalmen auch prophetische Weissagungen, aber sie unterscheiden sich doch durch ihren individuellen oder subjektiven Charakter von den Weissagungen der eigentlichen Propheten, die sich ausdrücklich auf das Wort Jehovas berufen und als Dollmetscher des göttlichen Willens auftreten, reden und handeln.*) — Auch die Verff.

---

*) Treffend bemerkt Sack, christl. Apologetik S. 260 2. Aufl.: „die hagiographischen oder Psalmenweissagungen sind Erscheinungen des weissagenden Zeugnisses innerhalb des subjectiven Empfindungslebens ausgezeichneter Träger des religiösen Lebens in Israel, und schliessen sich mehr oder minder an die persönliche Bedeutung

der historischen Bücher, wie Esra und Nehemia, geben sich nirgends für Propheten aus, wofür im B. Esra ausdrücklich Haggai und Sacharja erklärt werden (5, 1). Das Nämliche gilt vom B. Ruth, das von Anfang an unter den Hagiographen gestanden*) und dem B. Esther. Eben so ist die Chronik der Tradition zufolge von Esra geschrieben.**) Es ist gar kein Einwand, wenn Ewald (Leipz. LZ. 1833. Nr. 188. S. 1502) dagegen behauptet, diese Tradition sei falsch. Darauf kommt es hier gar nicht an, sondern nur darauf, was alte jüdische Ueberlieferung in dieser Hinsicht war. Als solche aber verräth sich jene Talmud. Stelle offenbar, wenn wir sie mit den commentis jüngerer Rabbinen vergleichen, die ihren Sinn gar nicht mehr verstanden. So sagt z. B. Jarchi comment. ad. Chr. 1, 1. „Esra schrieb die Genealogieen „vermittelst des Haggai, Sacharjah und Maleachi."

Nur bei zwei Büchern kann noch ihr Platz unter den Hagiographen auffallend erscheinen: beim Buche Daniel und den Klageliedern. Was ersteres anlangt, so behaupten wir zunächst das hohe Alter dieses seines Platzes, und zwar theils wegen der Zeugnisse des Hieronymus und des Talmud, die ihm einstimmig denselben anweisen, theils wegen des B. Sirach. Der Verf. des-

---

des Königs David an." Auch De Wette sagt: „Im Allgemeinen bestätigt sich doch der Unterschied, dass in den Psalmen mehr das Persönliche und Individuelle als in den prophetischen Schriften hervortritt" (üb. d. erbaul. Erklärung der Ps. S. 11). Vrgl. noch Öhler a. a. O.

*) Die Behauptung von Bertheau (B. d. Richter S. 235 ff.), dass es von altersher hinter dem Buch der Richter gestanden, und mit demselben als ein Buch gezählt worden sei, gilt nur von der alexandrinischen Uebersetzung, nicht aber vom hebräischen Kanon.

**) Vrgl. Bava Bathra f. 15, 1.: „Esra schrieb sein Buch und die Genealogieen der Chronik bis auf seine Zeit." Die Talmudisten wollen damit die Abfassung der Chronik von Esra behaupten, nur die Genealogieen lassen sie von Nehemia vervollständigt sein; so versteht schon Jarchi die St. gewiss. Andere wie noch Buxtorf d. Jüng. (de punct. antiq. et orig. p. 182) übers. minder richtig: „bis auf das Wort וְלוֹ" 2 Chr. 21, 2., wobei sich nichts vernünftiges denken lässt.

selben kennt, wie es scheint, allerdings jenes Buch;*) allein er citirt es nicht ausdrücklich. Kap. 48, 49. redet er von um die Theokratie verdienten Männern, und erwähnt, indem er genau der chronologischen Ordnung folgt, Jesaias, Jeremias und Ezechiel. Er lässt die kleinen Propheten aus,**) weil dadurch der chronologische Faden unterbrochen sein würde. So wie er sich hiebei auf der einen Seite an die Chronologie, auf der andern an die kanonische Stellung bindet, so scheint dasselbe auch bei Daniel obgewaltet zu haben. Fand er sich unter den Hagiographen, so konnte er hier nicht die chronologische Rücksicht eintreten lassen, und in diesem Falle ist die Auslassung hinreichend erklärt.***) War nun aber jene Stellung eine so alte, so musste der Gesichtspunkt, der die Redaktoren des Kanons bei der Anordnung der übrigen Bücher leitete, auch hiebei obwalten. Diess erklärt sich auch hinreichend aus der Person Daniels, da derselbe nirgends als Nabi erscheint, es auch nicht sein konnte wegen seiner schon vom Knaben- oder Jünglingsalter an beginnenden Funktionen an den Höfen der Herrscher von Babylon und Medien. Er war daher gleich einem David und Salomo ein blosser Seher חֹזֶה, und vollkommen richtig ist, was Drusius bemerkt: peccant qui Danielem ponunt in ordine prophetarum. Nam et David propheta fuit et tamen ab ipso Christo excluditur ex hoc ordine. Moses propheta fuit prophetarum, non tamen ponitur in illo ordine (adnot. ad N. T. t. II. p. 53.) Keinen Grund dagegen darf man aus dem

---

*) S. den Beweis hierfür in meinem Comment. S. XL ff., welcher durch die Einreden Redepennings (Stud. u. Krit. 1835 S. 179) nicht entkräftet ist. Wenn auch die Lehre von den Schutzengeln einen Anknüpfungspunkt in Deut. 32, 8 (LXX) hat, so weiset doch die von Sirach gebrauchte Bezeichnung ἡγούμενος auf Daniel 10, 21. 12, 1. zurück, und selbst das Hineintragen dieser Lehre in jene Stelle des Deut. erklärt sich wohl nur aus der Bekanntschaft der alex. Uebersetzer mit dem B. Daniel (vgl. Hengstenberg, Beitrr. I, S. 289 ff.)

**) Denn 49, 10. ist eine Interpolation, s. Bretschneider, lib. Sir. gr. p. 662.

***) Aehnlich, jedoch neben falschen Ansichten, spricht sich hierüber Stange in den Analekten f. d. Stud. d. exeget. u. syst. Theol. I, S. 34 aus.

N. T. entnehmen, wo Daniel Prophet genannt wird, da im hellenistischen Sprachgebrauche der Nabi von dem Choseh nicht unterschieden wird. Auch ist es eine irrige Ansicht, wenn man daraus folgern wollte, dass dadurch das Ansehn Daniels, oder gar die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen geringer geschätzt würden als die übrigen Propheten und ihre Schriften.*) Vielmehr konnte ein חֹזֶה eben so hohe Offenbarungen von Gott empfangen als ein נָבִיא, da der Unterschied hier nur in der verschiedenen Stellung beider zur Theokratie besteht. Vgl. Carpzov, introd. II, p. 230: etsi recte habent, quae de munere docendi ac prophetandi publico a Daniele non administrato sunt allata, prophetica tamen is dignitate exuendus non est nec postremo inter illos loco collocandus. Nam et Christus ipse prophetae elogio eum ornat, Matth. 24, 15. et nullo prorsus destitutus revelationis divinae genere, prophetarum reliquis paria per omnia fecit.

Auch die Stellung der Klaglieder unter den Hagiographen bildet keine Ausnahme von der Regel. Jeremias dichtete sie nicht als Prophet, sondern als frommer und gottbegeisterter Sänger, wie Assaph, David u. a. Richtig sagt in dieser Beziehung schon Hengstenberg (Beitr. I, S. 27): „dass der göttliche Einfluss, welchen der Verf. bei diesem einen vorwiegend subjektiven Charakter tragenden Buche erfuhr, ein anderer gewesen sei, als bei seinen Weissagungen." So rührt auch der 90ste Psalm von Moses her (woran wenigstens kein Grund zu zweifeln ist) und findet sich doch nicht unter seinen übrigen Schriften, sondern unter den Psalmen, zu welchen er nach Inhalt und Form gehört.

§. 12.

Widerlegung der neueren Ansichten vom Kanon.

Wir haben nun noch die entgegengesetzten Ansichten rücksichtlich der Abschliessung des Kanons zu würdigen. Spinoza (tract. theol. polit. c. X.) redete zuerst von noch nach der makkabäischen Zeit in den Kanon gekommenen Büchern, doch ohne bestimmtere Erklärung. Hobbes urtheilte: manifestum satis est

*) So Steudel, in der disquisitio in loc. Dan. IX, 24—27. p. 8.

V. Ti scripturam totam ea forma quam nunc videmus neque ante reditum a captivitate Babyl. neque post Ptolemaei Philad. tempora editam fuisse (Leviath. p. 179.) Gründlicher ging zuerst von einem neuen Standpunkte aus Clericus in die Sache ein, in den sentimens de quelques théolog. etc. p. 216 sqq. Besonders gestützt darauf, dass jüngere Gegenstände, als das Zeitalter des Esra zu erwähnen erlaube, im Kanon sich fänden, vermuthet Cler., die Sammlung des Kanons rühre von einzelner frommer Männer Thätigkeit her, die das Einzelne aufbewahrt hätten, bis das Lesen der Propheten neben der Thorah im makkabäischen Zeitalter eingeführt wurde, welches die Sammlung des Ganzen nothwendig machte *).

Noch Eichhorn in der ersten Ausg. seiner Einl. erklärte, dass „bald nach dem Ende des babylonischen Exils und der Gründung des neuen Staates in Palästina die ehrwürdigen Reste der hebr. heiligen Schriftstellerwelt alle gesammelt worden seien," und nach seinem „historischen Gefühl" war keine Zeit geeigneter dazu, als die angegebene. Aber schon Bauer erklärte, dass der Kanon, so wie er um die Zeiten Christi war, nicht vor den Zeiten der Makkabäer seine Form und Umfang erhalten habe (Einl. S. 36.) Als Gründe dazu dienten die letzteren Capp. im Daniel und die Genealogieen der Chronik. Eben so Augusti Einl. §. 48. Dies bewog dann auch Eichhorn, dem ihn bis dahin richtig leitenden „historischen Gefühl" zu entsagen, und des Obadja und Daniels wegen die Abschliessung des Kanons in das makkabäische Zeitalter zu versetzen (Einl. I, S. 40 ff. 4te Ausg.).

Charakteristisch ist die Wendung, die jene Ansicht bei diesen Theologen genommen hat, wenn man auf die Gründe sieht, welche darauf Einfluss übten. Es ist nicht eine neue selbstständige historische Forschung, welche durch sorgfältigere Ermittlung der ge-

---

*) Dagegen sagt trefflich Carpzov introd. I, p. 24.: publicam non privatam canonis compositionem fuisse oportuit, siquidem ut liber aliquis canonicus sit non sufficit eum esse divinitus inspiratum, sed hoc insuper requiritur, ut divinitus ordinatus atque consecratus ac traditus sit ecclesiae pro regula fidei et morum.

schichtlichen Zeugnisse das neue Resultat gewonnen; es waren nur Vorurtheile, die man über die Abfassung gewisser Bücher hegte, mit welchen man an die Untersuchung ging und die historischen Zeugnisse und Thatsachen verwarf. So wurden Hypothesen auf Hypothesen gebaut, denen der historische Grund und Boden fehlte. Einen eklatanten Beweis hiefür liefert Bertholdt (Einl. I, S. 67 ff.), der es zuerst unternahm, die allmälige Entstehung des Kanons von Esra bis auf die Zeiten der Makkab. herab zu entwickeln, und zwar in aller Breite, und mit einer solchen Zuversichtlichkeit, als wäre er Augenzeuge davon gewesen. Allein fasst man die Gründe hiefür ins Auge, so ist es die Beschaffenheit der Ketubim, weil „sowohl ganze Bücher (z. B. Daniel, Esther) als einzelne Stücke (z. B. viele hasmonäische Psalmen) darin enthalten sind, welche zu Esras Zeit noch gar nicht vorhanden waren," und weil „wenn der Kanon auf einmal oder durch einen Mann zu Stande gekommen wäre, auch manche Bücher eine andere Stellung in demselben haben, Daniel gewiss unter den Propheten und die BB. der Chron. hinter den BB. der Könige stehen würden" (S. 67 f.). Also Voraussetzungen und Vorurtheile statt beweisender Gründe! Oder sind die Annahmen von makkab. Psalmen und der Unächtheit des B. Daniel wirklich „gewisse exegetische Thatsachen, wie Hitzig (Comm. z. d. Ps. S. 116) sie nennt? sind sie nicht vielmehr nur Hypothesen, auf dogmatische und andere unkritische Voraussetzungen gebaut, welche viel zu leicht sind, um das historische Zeugniss des Alterthums aufwiegen zu können?

Nachdem sodann De Wette (Einl. §. 13 f. der frühern Aufl.) die Bertholdtschen Resultate ohne weitere Prüfung angenommen hatte, bemühte sich Bleek,*) diese Ansicht weiter zu begründen, sie dahin modifizirend, dass zuerst der Pentateuch (im Zeitalter des Esra), später aber, wahrscheinlich zwischen 350—200 v. Chr. die von Nehemia angelegte Sammlung von historischen, prophetischen und poetischen Büchern mit dem Pentateuche vereinigt, und noch später einige erst in der makkab. Zeit entstandene Bü-

---

*) In der theol. Zeitschr. von Schleiermacher, De Wette und Lücke. H. 3, S, 193 ff.

cher (wie Esther und Daniel) zu dieser Sammlung hinzugefügt worden seien. — Bleeks Gründe hiefür beruhen auf zwei Stellen, Nehem. 8—10 und 2 Makk. 2, 13. In der ersteren St. sei „allein vom mosaischen Gesetzbuch die Rede, d. h. dem Pentateuche, der damals von den Juden bei der Wiederherstellung ihres Staates und Tempels von neuem als das heilige Gesetzbuch angenommen“ sei. Dieses gebe zwar „nur ein negatives aber doch ziemlich sicheres Zeugniss, dass damals mit dem Gesetzbuche noch keine andern Schriften zu Einem Ganzen mit gleichem kanonischen Ansehen vereinigt worden.“ Allein worauf stützt sich die dieser Schlussfolgerung untergeschobene Voraussetzung, dass alle im Kanon vereinigten Schriften gleiches Ansehen hatten? Legten nicht alle Juden, sowohl die palästinensischen als die alexandrinischen der Thora eine höhere Bedeutung bei als den Propheten und Hagiographen? Folgt also daraus, dass Esra dem Volke die Thora vorlas und dasselbe zur Haltung des Gesetzes verpflichtete, in irgend einer Weise, dass die andern heil. Schriften des A. T. noch nicht gesammelt waren? Mit gleichem Rechte könnte man ja auch daraus, dass im 1 B. der Makk. immer nur von dem Eifer für das Gesetz die Rede ist, folgern wollen, dass auch im makkab. Zeitalter die übrigen Bücher noch nicht mit dem Pentat. zu einem kanonischen Ganzen vereinigt gewesen wären (vgl. Hengstenb. Beitrr. I, S. 239.). Doch dass schon im Zeitalter Esras mehr Bücher mit dem Pentat. als kanonisch vereinigt waren, lässt sich aus Stellen, wie Neh. 12, 44—46 schliessen. Hier ist von Einrichtungen nach der Thora die Rede (V. 44) und von andern V. 45 „nach dem Gebote Davids und Salomo's seines Sohnes“, und V. 46 von den Liedern, Preis- und Lobgesängen, welche wie in den Tagen der Vorzeit unter David und Assaph wieder zu Ehren Jehovas gesungen wurden. Eine solche Nebeneinanderstellung der Thora mit Geboten Davids und Salomos und den Psalmen Davids und Assaphs ist höchst beachtenswerth. Der liturgische Zweck der Psalmen, die Befolgung der Einrichtungen Davids und Salomos setzt voraus, dass man sie als verpflichtende Norm vor sich hatte. — Eben so wenig beweiset die andere Stelle 2 Makk. 2, 13. dass in der von Nehemia ver-

anstalteten Sammlung die von ihm gesammelten Schriften noch nicht mit dem Pentateuche vereinigt worden seien (vrgl. §. 9).

Von den spätern Anhängern dieser Ansicht, nach welcher — wie De Wette (Einl. §. 14) versichert — „das Ganze der atl. Sammlung sicherlich nur allmälig und gleichsam von selbst entstanden ist“, hat keiner irgend ein neues historisches Zeugniss beigebracht. Nur Movers (loci quid. hist. can.) will durch Beleuchtung etlicher dunklerer Stellen der Geschichte des jüdischen Kanons ein neues Licht über denselben verbreiten, und mit historischen Zeugnissen seine allmälige Entstehung und seinen Abschluss erst im 3ten Jahrh. n. Chr. beweisen. Welches sind aber diese, von allen früheren Forschern nicht bemerkten oder nicht richtig verstandenen Zeugnisse, die ein so neues, bisher unerhörtes und nach der Meinung dieses Kritikers völlig zweifelloses Resultat liefern? Das erste ist die Erzählung Neh. 8, wo Esra dem Volke das Gesetz vorliest, welches daraus lernt, wie das Laubhüttenfest zu feiern sei, nämlich durch Errichtung von Laubhütten, welches von Josuas Zeiten bis auf diesen Tag noch nicht geschehen war (V. 15—18.) Hieraus erhelle klar, dass die paläst. Juden vorher noch kein vollständiges Exemplar des Pentateuchs hatten, da nicht angenommen werden könne, dass sie alle bis dahin die Gesetze ganz vernachlässigt und sich keine vollständige und genaue Kenntniss derselben verschafft haben sollten. Denn nach Esr. 3, 4 sei ja das Laubhüttenfest schon seit der Rückkehr aus der Gefangenschaft כַּכָּתוּב (nicht כַּמִּשְׁפָּט wie Mov. nach oberflächlicher Ansicht dieser St. schreibt) gefeiert worden. Folglich kannten und beobachteten sie schon früher legem quandam de hoc festo (Mov. p. 7), aber dass Hütten zu erbauen seien, erfuhren sie erst aus dem von Esra nach Palästina gebrachten Codex. Da nun diese Vorschrift nur in Lev. 23, 40—43 zu lesen, so hatten sie vor Esra entweder den ganzen Leviticus oder einige Theile desselben nicht. Ferner werde „non obscure“ angedeutet, dass Esra das Exemplar des Pent., welches er hatte, mit sich ins Vaterland gebracht habe, indem er dem königlichen Briefe zufolge dorthin gesandt wird: ut Judaeam et Hierosolyma secundum legem Dei sui, quae in manibus ejus sit (די בידך) investiget (Esr. 7, 14. cf. vv. 10. 11); vermuthlich sei dieses aber dasjenige Exem-

plar, welches sein Vorahn, der Hohepriester Hilkia unter Josias im Tempel gefunden hatte (Mov. p. 6. 8.). Allein hätte doch unser Kritiker nur das citirte Cap. des Esra ganz gelesen, so würde er noch entdeckt haben, dass Esra nicht blos den Pentateuch, sondern auch das Buch der Weisheit besessen und nach Palästina gebracht hat; denn wie nach Esr. 7. V. 14 דָּת אֱלָהָךְ, so war ja nach V. 25 auch חָכְמַת אֱלָהָךְ in seinen Händen (דִּי־בִידָךְ)! Und wenn das Exemplar der Thora, das man vor Esras Ankunft in Jerusalem hatte, nicht vollständig war, weil man beim ersten Laubhüttenfeste darin nicht geschrieben fand, dass an diesem Feste Laubhütten zu errichten seien, so war auch das von Esra mitgebrachte Exemplar nicht vollständig, denn nach Neh. 13 fand man erst beim Lesen des Gesetzes nach Einweihung der Stadtmauern unter Nehemia darin geschrieben, dass keine Ammonite und Moabite in die Gemeine Gottes kommen solle, und „als sie dieses hörten, sonderten sie alle Fremdlinge ab von Jsrael" (V. 1. 3.) Solcher Argumentation ist alles möglich!*) — Weiter belehrt uns Mov., dass im 4ten Jahrh. der Pentateuch allein für kanonisch gehalten worden, von den übrigen Büchern aber zwar schon einzelne Sammlungen vorhanden, aber noch nicht mit dem Pentat. vereinigt gewesen seien, weil die Samariter im Zeitalter des Nehemia nur den Pentat. angenommen und auch die alexandr. Juden nur dem Pentateuch wahre prophetische Theopneustie beigelegt haben — als ob beide Thatsachen sich nicht aus andern Gründen richtiger und einfacher erklären liessen (s. §. 13.). Doch sollen die Nebiim schon frühzeitig der Thora beigefügt worden, aber die Hagiographen noch lange vom Kanon ausgeschlossen geblieben sein, — weil a) in den Synagogen nur aus dem Gesetz und den

---

*) Gegen Mov. hat schon Öhler (Berl. Jahrbb. 1846 Aug., S. 215) auf Hagg. 2, 10—14 aufmerksam gemacht, wo einige Stellen des Levit. (hauptsächlich 6, 20. 22, 4.) ausdrücklich berücksichtigt sind und dazu noch bemerkt: „der Umstand aber, dass die nachexil. Juden bis auf Esra das Wohnen in Laubhütten unterlassen hatten, erklärt sich leicht aus der Nachahmung der vorexil. Juden, welche, obwohl sie sicherlich den Leviticus hatten, doch nach Neh. 8, 17 diese Bestimmung des Gesetzes, wie noch manche andere (vrgl. z. B. Jer. 34, 8 ff.) fallen gelassen hatten."

Propheten vorgelesen ward (Act. 15, 21. 13, 15); weil b) das Corpus der heil. Schriften nur mit der Formel ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται angeführt werde (2 Makk. 15, 29. Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 40 u. ö.); weil c) auch die neueren Juden den כתובים einen geringeren Grad von Inspiration zuschreiben als dem Gesetz und den Propheten, und weil d) das B. Daniel unter die Hagiographen gestellt worden. Allein alle diese vier Argumente liefern nicht historische Zeugnisse für die successive Sammlung des Kanons, sondern beweisen nur, dass die Juden den Hagiographen nicht die gleiche göttliche Autorität beilegten, wie dem Gesetze und den Propheten. Den naheliegenden Schluss, dass eben desshalb in den Synagogen nur aus dem Gesetze und den Propheten vorgelesen wurde, beseitigt Mov. p. 9 mit der Bemerkung: nam Psalmorum, Threnorum, Danielis aliorumque ratio interna ita comparata est, ut ad institutionem pietatisque excitationem magis apta sint, quam quorundam librorum historicorum et propheticorum argumenta. Aber das ist wieder kein Grund, sondern nur subjective Vermuthung der modernen Kritik, welche die richtige Einsicht in das Wesen der Offenbarung des A. T. verloren hat. — Wie wenig aus den Anführungen des N. T. nach den beiden Hauptformen der göttlichen Offenbarung — ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται — ein Schluss auf den Umfang des Kanons zulässig ist, hätte Mov. schon daraus lernen können, dass das A. T. zuweilen auch nur mit ὁ νόμος bezeichnet wird, z. B. Joh. 10, 34, wo Ps. 82, 6 als ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένον citirt ist, Joh. 12, 34. 15, 25, wo Ps. 35, 9. 69, 5 als λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένος, und 1 Cor. 14, 21 wo Jes. 28, 11 f. als ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται angeführt ist. Werden hier nicht die Hagiographen, eben so wie in den obigen Stellen das Gesetz und die Propheten ad libros κατ᾽ ἐξοχήν sacros gerechnet? Und beweisen nicht diese Stellen sonnenklar, dass wie hier ὁ νόμος allein, so dort ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται das ganze A. T. a parte potiori bezeichnen?

Beleuchten wir endlich die angeblichen Zeugnisse und Thatsachen, welche beweisen sollen, dass die Bücher der dritten Abtheilung des Kanons noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. nicht von andern Büchern gleichen oder ähnlichen Inhalts geschieden

worden seyen, wie später im dritten Jahrh., wo nach Mov. die paläst. Juden die sogen. Apokryphen vom Kanon abgesondert haben sollen. Ausser der bereits im §. 9 erläuterten Stelle, 2 Makk. 2, 13, sind es einige Stellen aus Apokryphen (Susann. V. 5. 2 Makk. 2, 1 ff.) und aus Josephus, wo theils Stellen aus verloren gegangenen Schriften, theils des 3ten B. Esra als heilige Schriften erwähnt und behandelt sind*), ferner die Stellen aus dem B. Sirach, wo dessen Verf. seiner Schrift den prophetischen Charakter beilegt, endlich die Legende im 4ten Esra von den 94 Schriften, die Esra aus Inspiration aufgeschrieben habe. Was beweisen aber diese Stellen? nichts weiter als was längst aus den Schriften Philos bekannt war, dass nämlich die hellenist. Juden keinen klaren und festen Begriff vom Kanon hatten, aber keineswegs, dass damals die dritte Abtheilung des hebräischen Kanons nicht existirt habe, oder noch nicht abgeschlossen gewesen sey. Solche Gründe sind wahrlich nicht geeignet, die oben (§. 8.) angeführten Zeugnisse aus dem B. Sirach und Josephus umzustossen oder auch nur abzuschwächen.

Der neuern Annahme von der successiven, einige Jahrhunderte fortdauernden Sammlung des Kanons widerspricht am meisten die dreifache Eintheilung desselben, sofern diese einen genauen Plan, ein bestimmtes Princip voraussetzt. Giebt es für so heterogene Bücher, wie die des A. T., ein bestimmtes Eintheilungsprinzip, und ist dieses nicht die Chronologie, so kann man dasselbe unmöglich als ein Werk mehrerer successiver Epochen ansehen. Zwar wollten Bertholdt (Einl. I. S. 70 ff.) und De Wette (Einl. §. 13 der frühern Aufl.) die Zeitfolge zum Prinzipe der Eintheilung und Anordnung des Kanons machen; allein wäre die zweite Abtheilung der Nebiim schon geschlossen gewesen, als man noch Bücher auffand, die der Aufnahme für würdig gehalten wurden, so dass man sich nun erst zur Anlegung einer dritten Klasse von Schriften ent-

---

*) Als charakteristisch für das oberflächliche Verfahren unseres Kritikers mit den geschichtlichen Angaben, sei hier nur erwähnt seine Angabe p. 19, dass Josephus den Malchus oder Cleomenes, einen neueren jüdischen Geschichtschreiber, einen Propheten nenne (Antiqq. I, 15.), während Jos. a. a. O. nur nur eine Stelle aus Alexander Polyhistor citirt, der von dem Propheten Cleodemos redet.

schlossen hätte, so müssten sämmtliche Hagiographen erst später geschrieben oder wenigstens aufgefunden seyn. Beides aber ist schon an sich undenkbar und den bestimmtesten historischen Zeugnissen, wie wir sie in den BB. Esra und Nehemia wenigstens über die Psalmen finden, zuwider. Giebt man aber zu, dass einige dieser Schriften schon den Sammlern und Redaktoren der Nebiim bekannt gewesen, so fällt die ganze Hypothese zusammen. Daher haben jetzt auch die rationalistischen Kritiker meistens die Bertholdtsche Meinung aufgegeben. Wenn aber, wie seit Hengstenbergs oben angef. Untersuchung über den Kanon von fast allen Kritikern geschieht*), bei der Scheidung der Nebiim von der Thorah ein dogmatisches oder theokratisches Unterscheidungsprinzip anerkannt, wenn dieses Prinzip selbst bei einigen Hagiographen, z. B. dem Hohenliede, den Sprüchen u. a. zugegeben wird (z. B. von v. Lengerke, Daniel, S. XII), wie kann man dann noch so inconsequent seyn, fort und fort auf die Stellung des B. Daniel unter den Hagiographen zu pochen, und darin einen Beweis für seinen

---

*) Schon Ewald in der Rec. von Hengstenbergs Beitrr. in den Berl. Jahrb. 1831, Nr. 44, S. 362 erkennt an, dass „in der Stellung und Eintheil. der BB. selbst ein deutliches Zeugniss liegt, dass die Ordner des Kanons vom Bewusstsein eines relativen Werths ausgingen; denn die dritte Klasse, die der Hagiographa, unterschieden sie neben dem Pentat. und den prophethischen Büchern aus keiner andern Ursache, als weil die BB. dieser Klasse ihnen für den höchsten Zweck des Kanons minder wichtig schienen.“ Noch mehr hat v. Lengerke (Dan. S. XI ff.) die Wahrheit der altjüdischen Anordnung des Kanons anerkannt, obgleich er im Uebrigen seinen rationalistischen Vorgängern möglichst treu bleibt. Selbst Movers l. c. p. 11 erkennt an: antiquissimam Judaeorum bibliothecam sacram non casu undique conflatam, sed viri cujusdam consilio atque ratione bene considerata institutam fuisse, beschränkt dies aber willkührlich auf die beiden ersten Abtheilungen des Kanons, weil die Ausdehnung dieses Prinzips auf den ganzen Kanon seiner Tendenz, dem durch Aufnahme von Apokryphen erweiterten Kanon der hellenistischen Juden die Priorität zu vindiciren, widerstrebte. — Nur Hitzig hat die Chronologie als Theilungsprinzip für die drei Abtheilungen des Kanons festgehalten, aber auch den Begriff des Kanons völlig verflacht. Vrgl. Öhler in Tholucks litt., Anz. 1842, Nr. 49.

spätern Ursprung zu finden? Und welche Vorstellung soll man sich überhaupt von einer Schliessung der zweiten Abtheilung machen, wie sie hiebei angenommen wird, die es nämlich unmöglich machte, ein später erst zum Vorschein gekommenes Buch, welches seinem Inhalte nach zu den Nebiim gehörte, noch diesen beizufügen, und die es an eine unpassende Stelle zu setzen nöthigte? Die Antwort auf diese Frage ist die moderne Kritik bisher schuldig geblieben, — und hat damit nur die Unhaltbarkeit ihrer ganzen Hypothese bloss gestellt.

Dieselbe ergiebt sich endlich auch schon aus den Gründen, welche Bertholdt (Einl. I, S. 84 f.) für den Abschluss des Kanons im Zeitalter der Makkabäer beibringt. Der eine (nach Bauers Vorgange) ist, der unter den ersten Makkabäern erwachte Religionseifer eines Theiles, erregt durch die Lauheit und Treulosigkeit eines andern. Allein lässt sich dasselbe etwa weniger wörtlich auf das Zeitalter eines Esra und Nehemia anwenden? Und wenn nun die Zeit der Makkabäer auf das lebendigste von dem Verlassenseyn des göttlichen Geistes durchdrungen war*), so steht sie ganz mit der des Josephus auf einem Standpunkte, und es muss auch von ihr das Wort gelten: *οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν,* oder wie er selbst von sich schreibt: *μηδὲ προστιθείς τι τοῖς πράγμασιν αὐτοῖς ἴδιον, μηδ' ἀφαιρεῖν ὑπεσχημένος* (Antiqq. X, 10.). Scharfsinniger ist daher der zweite von Eichhorn (Einl. in d. Apokr. S, 9.) entlehnte Grund, man habe sich zur Schliessung des Kanons durch die Menge von Schriften, die nun zu erscheinen anfingen, veranlasst gesehen. Allein Eichh. selbst gesteht zu, dass man diesen neueren Schriften ja nur dann die Aufnahme verweigern konnte, wenn man sich auf eine frühere Abschliessung mit Recht zu berufen im Stande war, — und damit fällt auch dieser Grund ganz in sich selbst zusammen.

Wenn das makkab. Zeitalter sich irgend eine Befähigung zur Feststellung des Kanons zugetraut hätte, so würde gewiss noch das

*) Diess unglückliche Zeitalter hatte den Glauben an einen im Menschen wirksamen Geist Gottes verloren.“ De Wette, bibl. Dogm. §. 143.

B. Sirach und andere nach der Zeit Nehemias erschienene Schriften in den Kanon aufgenommen worden seyn. „Grösser als heut zu Tage, bemerkt Zunz (die gottesdienstl. Vortr. S. 34), war der Bestand der Ketubim (Schriften, Bücher) bei den Alten ohne Zweifel, da Koheleth auf vieles Bücherschreiben anspielt (12, 12), dem Chronisten ächte Quellen und jüngere Ueberlieferungen vorlagen, Sirach noch späterhin zu den Ketubim gezählt wurde, die makkabäischen Bücher sich auf Aktenstücke und Geschichtswerke berufen, und Josephus von Büchern spricht, die nach Artaxerxes geschrieben seyen. Allein die Obmacht der heiligen Schriften hat ihnen grossentheils den Untergang gebracht; manche sind vielleicht absichtlich unterdrückt worden.“ Ist diese Erklärung die richtige, so beweist sie gegen den Abschluss des Kanons in der makkab. Zeit und für eine frühere Feststellung desselben. Denn eine solche Obmacht konnte erst zu einer Zeit entstehen, in der man sich der Abstammung der Gegenwart von jener Vorzeit, aus welcher die Sammlung der heil. Bücher herstammte, bewusst geworden war. Auch wird eine Unterdrückung von vorhandenen Schriften nur begreiflich, wenn die Sammler von einem klar erkannten Prinzipe der Inspiration der aufzunehmenden Schriften ausgingen, und sich die Gabe der Unterscheidung der vom Geiste Gottes eingegebenen Schriften von andern literarischen Erzeugnissen noch zutrauten, was nach 1 Makk. 4, 46 von dem makkabäischen Zeitalter in keiner Weise angenommen werden kann.

§. 13.

Geschichte des Kanons bei den palästinensischen und alexandrinischen Juden.

Es entsteht nun die Frage: welcher Art waren die Schicksale des Kanons nach der Zeit seiner Schliessung? Zunächst zieht in dieser Hinsicht das Verhältniss der Juden in Aegypten und derer in Palästina unsere Aufmerksamkeit auf sich. Gegenwärtig besitzen wir eine Anzahl apokryphischer Schriften, die meist aus Aegypten stammen. Machten sie einen Bestandtheil des alexandrinischen oder gar des palästinensischen Kanons aus? Letzteres schon aus dem Grunde unmöglich, da wir bei den palästinensischen Juden dem Vorigen zufolge den Kanon schon frühzeitig abgeschlossen, und über

seinen Umfang bei den orthodoxen jüdischen Schriftgelehrten zu allen Zeiten volle Uebereinstimmung herrschend finden. Denn die Verhandlungen der Talmudisten und spätern Rabbinen über die Heiligkeit oder Reinheit des Hohenliedes, Koheleths und der Proverbia*), worin einzelne Kritiker (Berthold t, Eichh., Jahn, De Wette, Mov.) Spuren von Streitigkeiten über die Kanonizität dieser Bücher finden wollten, setzen nicht dergleichen Zweifel voraus, sondern beziehen sich bloss auf den möglichen Missbrauch, den profane Hände mit diesen Büchern treiben konnten, und beweisen höchstens, dass einzelne Rabbinen die Aufnahme dieser Bücher — ihres Inhaltes wegen nicht recht begreifen konnten. Zugleich aber liefern diese Verhandlungen Zeugniss dafür, dass der Kanon nach seinem aus dem Alterthum überlieferten Umfange unantastbar feststand. Auch entwickelte sich bei den strengeren pharisäischen Juden schon frühzeitig ein Hass gegen die griechische Literatur. Sie hielten das Studium derselben für profan (*κοινὸν εἶναι νομίζοντες τὸ ἐπιτήδευμα,* Jos. Antiq. XX, 11, 2.). Die Mischnah verbietet, dass jemand diese Sprache lerne**) und die Gemarah citirt das Sprüchwort: verflucht sey der, welcher seinen Sohn die griechische Weisheit lehrt***).

Doch vielleicht hatten die Alexandriner auch die Apokryphen in ihren Kanon aufgenommen. Dies behaupten einige, aber aus entgegengesetzten Motiven; die Katholiken, um dadurch das von ihrer Kirche den Apokryphen beigelegte kanonische Ansehen besser rechtfertigen†), die Rationalisten, um desto sicherer die kanonischen Schriften unsicher und verdächtig machen zu können††).

---

*) S. die Zusammenstellung und Beleuchtung dieser talmudischen Verhandlungen in Keils Lehrb. d. Einleit. §. 217, Not. 1. Damit vrgl. Delitzsch talmud. Studien in den luther. Zeitschr. v. Rudelb. u. Guer. 1854. S. 280 ff.

**) שלא ילמד אדם את בנו יוונית. Sota, c. 9, §. 14.

***) ארור אדם שלמד בנו חכמת יוונית Bava kama fol. 82, 2 vgl. Wagenseil z. tract. Sota p. 967 sqq.

†) Jahn, Einl. I, S. 132 ff. Herbst, Einl. I, Seite 17 ff. Scholz, Einl. I, S. 211 ff. Movers l. c. p. 19 sqq.

††) So Semler, freie Unters. d. Kanon, I, S. 5 ff. Corrodi, Beleuchtung des Bibel-Kanons I, S. 155 ff. Münscher, Dogmen-

Ihre Hauptgründe sind folgende: 1) Jahn citirt zwei Stellen von Hieronymus für jene Behauptung: prol. in l. Judith: apud Hebraeos Judith inter hagiographa legitur, und prol. in l. Tobit: librum Tobit, quem Hebraei his, quae hagiographa memorant, manciparunt. Diese St. sprechen indessen eigentlich gar nicht von den Alexandrinern. Die Hebraei sind beständig bei Hieronymus diejenigen, welche er am besten kannte, die palästinensischen Juden. Auf diese Weise kann sich daher Hier. durchaus nicht ausgedrückt haben. Unstreitig ist statt hagiographa die richtige Lesart apocrypha. Nichts ist leichter, als das Entstehen der ersteren zu errathen, da der Abschreiber oder Mönch hier zum Vortheil des Dogma seiner Kirche die Aenderung vorzunehmen sich bewogen fand. 2) Ein viel stärkeres Argument gründet sich auf den Gebrauch, welchen die Kvv. von den Apokryphen machen, indem man meint, die Zuversicht, mit welcher sie jene Schriften als göttliche citiren, lasse sich nur erklären aus der grossen Auktorität, in welcher sie standen bei den Alexandrinern. — Es ist allerdings Thatsache, dass die Kvv. nicht selten die apokryph. Schriften citiren mit denselben Formeln wie die kanonischen: *ἡ γραφὴ λέγει*, *ὁ Κύριος λέγει* u. s. w. Allein beweisen kann dies schon darum nichts, weil auch nicht-apokryphische Schriften des A. T. von ihnen citirt werden. So führen schon die ältesten Patres das Buch Henoch an bis auf Hieronymus, der es ein apocryphum nennt (Fabricius, cod. pseudepigr. I, p. 168 sqq.). So wird das 4te Buch Esra von Clemens Alex. unbedenklich so citirt *λέγει Ἔσδρας ὁ προφήτης* (stromm. III, p, 556. ed. Potter.). Tertullian bedient sich des Testamentes der 12 Patriarchen, als wäre es eine ganz authentische Schrift (adv. Marc. V, 1. Scorp. adv. Gnost. 13.). Man kann hier um so weniger die Consequenz von Corrodi billigen, der auch die pseudepigraphischen Schriften als zum alexandrinischen Kanon gehörig angesehen wissen will, da ja hier doch mehrere offenbar von christlicher Hand herrühren. Dass wir es nur mit vagen und willkührlichen Ansichten der Väter zu thun haben, die ohne gehörige Kritik den Kanon vergrösserten, worauf

---

geschichte I, S. 257 ff. u. v. Ammon, die Fortbildung des Christenth. z. Weltrel. I, S. 130.

also durchaus keine Folgerung für diesen gegründet werden darf, erhellt noch aus dem Verfahren, welches die Väter rücksichtlich der neutestamentlichen Apokryphen beobachten, wo man jedenfalls mehr Vorsicht erwarten sollte, als beim A. T. So hat sich wahrscheinlich schon Justinus Martyr apokryphischer Evangelien neben den kanonischen bedient (s. Credner, Beitr. z. Einl. in d. bibl. Schr. 1. S. 258 ff.). Irenäus citirt den Hirten des Hermas mit den Worten: *ἡ γραφὴ λέγει* (adv. haer. IV, 20.). Clemens Alex. gebraucht das *κήρυγμα Πέτρου* ganz als wäre es ein apostolisches Werk (Credner a. a. O. S. 351 ff.). Vom Briefe des Barnabas spricht derselbe also: *Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος — ἐπήγαγε* etc. (stromm. II. p. 447.) u. s. w.

Positiv spricht nun aber für die Identität des palästinensischen und alexandrinischen Kanons folgendes: a) Wenn gleich die Alexandriner in mehrfacher Beziehung rücksichtlich ihrer religiösen Denkart von den Palästinensern differirten — wie schon hinlänglich das eine Faktum, die Erbauung eines eigenen Tempels zu Leontopolis erweiset — so muss man sich doch nicht diese Divergenz als völlige Independenz der Alexandriner von ihren Glaubensgenossen in Palästina vorstellen*). Ihr Tempel war nach dem Muster des Jerusalemischen erbauet, ihr Cultus derselbe. Sie wollten ein förmliches Schisma vermeiden, und die innerliche Differenz der Richtungen wenigstens äusserlich scheinbar verdecken. Desshalb sandten sie auch Philo nach Jerusalem, um daselbst im Namen seiner Landsleute zu opfern**). Ein solches Schisma wäre aber unvermeidlich gewesen, hätten sie einen ganz eigenthümlichen Kanon sanctionirt; damit hätten sie das Fundament ihrer gemeinschaftlichen Religion umgestürzt. b) Der Uebersetzer des Sirach, welcher während seines Aufenthaltes in Aegypten die Sprüche seines Grossvaters ins Griechische übertrug, gesteht hiebei, dass seine Ueber-

*) Trefflich sagt in dieser Hinsicht Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 101.: „Das alexandr. Judenthum steht nur in einer erzwungenen, selbst erheuchelten Verbindung mit dem alttestamentlichen Mosaimus."

**) Phil. opp. t. II. p. 646. ed. Mang. Euseb. praep. Ev. VIII. 14. Eichhorn, Einl. I, §. 21.

setzung das Original nicht erreiche, so wie dies auch der Fall sey mit dem Verhältniss der kanonischen Schriften im Original zu ihrer griechischen Uebersetzung. Er weiss von durchaus keiner Verschiedenheit des Kanons, sondern setzt dessen Identität vielmehr voraus, und sein Tadel beschränkt sich bloss auf die Beschaffenheit der Version. c) Philo, der wichtigste Zeuge in alle dem, was die Ueberzeugungen seiner Landsleute anlangt, ja der schon die ganze Entartung ihrer religiösen Anschauungsweise repräsentirt, spricht nur für die Identität des Kanons. Höchst wahrscheinlich kennt er die Apokryphen und entlehnt aus ihnen bisweilen den Ausdruck für seine Ideen. Nirgends jedoch citirt er sie ausdrücklich, nie begründet er auf sie ein Raisonnement, nirgends sind sie ihm eine göttliche oder kanonische Auktorität*). Zwar hat man dagegen eingewandt, dass Philo auch mehrere kanonische Bücher (Esther, Chron., Daniel, Prediger u. Hohesl.) gar nicht und überhaupt die bibl. Bücher ausser dem Pentateuche sehr selten citire; allein das Erstere beweiset darum nichts, weil der Inhalt dieser Bücher ihm keinen Anlass zur Erwähnung darbot, was z. B. von dem B. der Weisheit nicht gesagt werden kann. Das Andere aber hängt mit der eigenthümlichen Inspirationslehre Philo's zusammen, die aber entschieden gegen die Annahme eines eigenthümlichen alexandrinischen Kanons spricht, weil sie den qualitativen Unterschied zwischen inspirirten und nichtinspirirten, d. h. eben kanonischen und nichtkanonischen religiösen Schriften fast ganz aufhebt. Durch das Anlehnen der alexandr. Juden, besonders ihrer Philosophen, an die heidnische Mysterienlehre wurde Moses in Parallele gestellt mit Orpheus, Linus und andern Weisen des heidnischen Alterthums, und zum Begründer der Mysterien gemacht, der in alle göttlichen Geheimnisse eingeweiht war, wornach seine Schriften eine spezifische Dignität erhielten. Diese Betrachtungsweise lässt sich ihren Anfängen nach schon in den Fragmenten des Aristobulus (im 2. Jahrh. v. Chr.) entdecken**), und liegt in den Schriften des Philo

*) Vgl. Hornemann, observatt. ad illustr. doctr. de canone V. T. ex Philone p. 28 et 29. Eichhorn, Einl. I, §. 26 ff.

**) Vgl. z. B. Euseb. praep. evang. VIII, 10. XIII, 10. Clem. Alex. stromm. I. p. 342. Potter.

schon ganz entwickelt vor*). Nach ihr ist Moses allein ὁ προφήτης καὶ ὁ ἱεροφάντης, alle übrigen heil. Schriftsteller sind nur Erklärer Mosis, φοιτηταὶ Μωυσέως; nur den Jeremias, der wohl wegen seines Aufenthaltes in Aegypten für die ägyptischen Juden eine besondere Bedeutung gewonnen hatte, nennt er nicht bloss μύστης, sondern auch ἱεροφάντης; die übrigen sind nicht weiter in die Mysterien eingeweiht, wie Philo selbst. Wie sie, konnte jeder Weise zuweilen Prophet seyn und göttliche Geheimnisse und Weisheit aussprechen. Hieraus geht klar hervor, dass die Alexandriner die Voraussetzung, auf welcher die Abgrenzung des paläst. Kanons beruht, nämlich dass mit Artaxerxes das Walten des prophetischen Geistes aufgehört habe, nicht anerkannten, und keinen strengen Unterschied zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Schriften machten**). Dass aber dessen ungeachtet auch Philo den palästinensischen Kanon angenommen, ersieht man noch aus seiner Mittheilung über die heil. Schriften der Therapeuten (de vita contempl. §. 3.). — d) Hiefür giebt auch Josephus Zeugniss. Obgleich er als Hellenist sich meistens der LXX bediente, weil seine Kenntniss des Althebräischen nur mittelmässig war (Gesen. Gesch. d. hebr. Spr. S. 80.), und sogar die griechische Bearbeitung der BB. Esra und Nehemia in dem sogen. 3ten B. Esra benutzte, so erklärt er dennoch ausdrücklich, dass alle nicht-kanonischen Schriften eine geringere Glaubwürdigkeit besässen, und dass kein Jude zu den 22 heil. Schriften etwas hinzuzusetzen oder etwas davon zu nehmen wage (c. Ap. I, 8.). Hätten die alexandrinischen Juden

---

*) Vgl. Planck (d. jüng.) de principiis et causis interpret. Philon. allegor. Gott. 1806. p. 20 sqq. Dähne, jüd. alexandr. Lehrbegr. I, S. 29 ff. Gfroerer, Philo und die alex. Theos. I, S. 60 ff. Kahins, Lehre vom heil. Geiste I, S. 207 ff.

**) Treffend sagt Oehler (Berl. Jahrbb. 1846. Aug. S. 227): „Das Offenbarungsprinzip der alexandrinisch-jüdischen Theologie, die Weisheit, die von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend Freunde Gottes und Propheten bereitet (B. Weish. 7, 27), der Logos, ἑρμηνεύς und ὑποφήτης τοῦ θεοῦ ist wie in den frühern Gottesmännern, so fortwährend in jedem Weisen und Frommen wirksam, und weiht ihn zum Propheten. (Vgl. besonders Phil. quis rer. div. haer. §. 52.) Darum konnte ein Schriftkanon in der Art des palästinischen sich in Alexandria gar nicht bilden.“

einige der Apokryphen in ihren Kanon aufgenommen gehabt, so würde er sich gewiss anders darüber ausgesprochen haben. — e) Ebenso spricht die Legende im 4ten B. Esra, welches wahrscheinlich aus Aegypten stammt, für die Identität des paläst. und alexandrin. Kanons, sofern sie nur von 24 Schriften des öffentlichen Kanons (wie der Talmud) erzählt, die Esra seinem Volke wiederhergestellt habe. Endlich f) auch Justinus Martyr macht nirgends von den Apokryphen Gebrauch, obgleich er eifrigst alle messianischen Weissagungen zusammen sucht, so dass er gewiss die in der ältern Kirche auf Christum gedeutete Stelle Sap. II, 12—20 für seinen Zweck würde benutzt haben, wenn er das B. der Weisheit für kanonisch gehalten hätte*).

Sehen wir nun auf die Schicksale des Kanons bei den Palästinensern in der vorchristlichen Zeit, so finden wir hier allerdings Differenzen rücksichtlich des Umfangs der kanonischen Literatur, aber nicht innerhalb des orthodoxen Judenthums, sondern nur bei einigen Sekten, die nur in einem erlogenen Zusammenhang mit jenem standen. Zuerst kommen die Samaritaner in Betracht, deren Kanon nur aus dem Pentateuch besteht. Die Beschaffenheit des samarit. Pentateuchs führt ihrem Ursprunge nach auf Aegypten. Die grosse Analogie der alexandr. und samarit. Redaktion des Pentateuchs lässt sich schwerlich anders erklären als daraus, dass vermittelst der seit Alexander in Aegypten sehr zahlreichen Samaritaner die alexandr. Recension des Pentateuchs zu ihnen überging**). Allein sie adoptirten von den Alexandrinern nicht bloss den Pentateuch, sondern zugleich die übertriebene Vorstellung derselben von der Göttlichkeit seines Inhalts, so dass sie ihn allein für kanonisch erachteten, und die übrigen kanonischen Schriften der Juden verwarfen. Dies zeigt besonders die Art, wie sie sich über die prophetischen und übrigen heil. Bücher aussprechen. So heisst es in der samarit. Chronik des Abul-Fatach (aus dem 14. Jahrhh.), dass diese Bücher durchaus unnütz seyen und das Gesetz als ganz

---

*) Vgl. Zastrau de Justini M. studiis biblicis. Vratisl. diss. I, p. 25 und Oehler a. a. O. S. 229.

**) Vgl. Hengstenberg, Beitr. II, S. 28 ff. u. Juynboll, commentarii in histor. gentis Samarit. p. 92 sq.

vollständig vollkommen genüge, mit Bezugnahme auf Deuter. 4, 2 (Paulus, n. Repert. I, S. 136.). Aehnliche, ja noch härtere Aeusserungen finden sich in den bei Gesenius de Pentateuchi Samar. orig. ind. et auct. comm. p. 4. gesammelten Stellen, welcher sehr wahr bemerkt: cave vero, ne haec omnia pro recentioribus demum Samaritanorum inventis habeas. Non enim dubitandum, hanc sectam veterum institutorum admodum tenacem in his secutam esse opiniones a primis statim ejus conditoribus instillatas.

Es wäre denkbar, wie dergleichen Keime sich weiter unter den Juden verpflanzt, und wie namentlich die vom orthodoxen Judenthum durchaus abgefallene Sekte der Sadducäer ebenfalls an den kanonischen Schriften ihres Volkes sich vergriffen, und auch in dieser Hinsicht ihre ungläubige, freigeisterische Richtung an den Tag gelegt hätte. Allein es fehlt an sichern historischen Zeugnissen für diese Annahme. Denn die Aussagen der Kirchenväter (s. die Stellen ders. bei Drusius in dem syntagma de tribus sect. Jud. l. 3. c, 9.) kommen hier gar nicht in Betracht, da sie von einer Verwechslung der Samaritaner und Sadducäer ausgehen. Das N. T. enthält ebenfalls nichts von ihrer Verwerfung der Propheten und Hagiographen und Matth. 22, 23 ff. hätte nie hiefür angeführt werden sollen. Eben so wenig spricht dafür Josephus antiqq. XVIII, 1, 4., wo es zwar heisst: *φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τινῶν μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων*, allein es soll hiemit bloss gesagt werden, dass sie nur die Mosaischen Schriften als höchste Norm gelten liessen, nicht im Gegensatz zu den alttestamentlichen Schriften, sondern nur im Gegensatz zu den pharisäischen Traditionen, wie der Zusatz zeigt: *πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας, ἣν μετίασιν, ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσι.* Hiemit stimmt auch vollkommen überein die andere St. des Josephus ant. XIII, 10, 6., wo er sagt: *νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς· ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως πατέρων μὴ τηρεῖν,* woraus wohl klar erhellt, dass sie alles schriftlich verzeichnete, die Schriften des A. T., annahmen, aber nicht die commentirenden Zusätze der Pharisäer. Am meisten aber beweiset das aus dem N. T. und

Jos. bekannte Faktum, dass die Sadducäer in die gleichen theokratischen Funktionen wie die Pharisäer treten, gegen eine solche Grundverschiedenheit, welche damit unvereinbar wäre. Selbst für die von einigen Gelehrten (wie Paulus, Comment. üb. d. Evangel. I, S. 196.) vorgetragene, vermittelnde Ansicht, dass die Sadducäer den Pentat. vorzugsweise hoch gestellt, den übrigen Schriften aber ein minder grosses Ansehen zugeschrieben hätten, so dass ersterer allein eigentlich entscheidend in Glaubenssachen war, lässt sich kein historisches Zeugniss anführen; und die besondere Achtung vor dem Pentateuch war wohl beiden Partheien eher gemeinsam als unterscheidendes Merkmal.

Anders gestaltet sich die Frage über den Kanon bei den Essäern. Auch der Zusammenhang dieser Sekte mit dem Judenthum war nur ein sehr loser und äusserlicher, wie schon der Umstand beweiset, dass sie wohl Weihgeschenke zum Tempel sandten, aber keine Opfer dort verrichteten (Jos. Ant. XVIII, 1.). Auch ist ihr Zusammenhang mit dem Heidenthum, namentlich den Mysterien derselben (den Eleusinien), durch das bei Creuzer Symbol. Th. IV, S. 362. 382. 403 ff. bemerkte zu evident, als dass Zweifel in dieser Hinsicht obwalten könnten. Freilich war bei ihnen das Anlehnen an das Heidenthum auch gerade ein solches, welches der innerlichsten und bedeutungsvollsten Seite desselben sich zuwandte, und ihre Stellung zum Judenthum konnte desshalb keine kalt verständig negirende, sondern musste ein Vermitteln desselben mit dem, was im heidnischen Elemente als das lebendigste hervortrat, sein. Unstreitig nahmen sie desshalb die heiligen Schriften der Juden an; wir erfahren durch Philo rücksichtlich der, wenn auch nicht mit den Essäern identischen doch jedenfalls ihnen verwandten Therapeuten, dass sie sämmtliche kanonische Bestandtheile des A. T. annahmen (p. 601. ed. Colon.) und auch von den Essäern sagt derselbe p. 679.: ἀλείπτως χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις und bald darauf, sie hätten an allen Sabbathen aus der Schrift gelesen, wenigstens scheint die St. ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει etc. nach dem Zusammenhange so erklärt werden zu müssen, indem sie sie wahrscheinlich allegorisch interpretirten, wie Philo wenigstens von den Therapeuten behauptet (p. 691.: ἐντυγχάνοντες τοῖς ἱερωτάτοις γράμμασι φιλοσο-

φοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες) worauf man auch wohl die andere von den Essäern handelnde St. bei dems. p. 679. beziehen kann: *τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων — παρ᾽ αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.* Allein ausser diesen Schriften besassen sie noch andere heilige Bücher und zwar waren diese dem Charakter der Sekte ganz gemäss von dreierlei Art: a) *τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα,* wie sie Josephus de b. Jud. II, 8, 6. nennt und eben so Philo p. 691., wahrscheinlich alte apokryphische Schriften, berühmten Männern der Vorzeit beigelegt, wie aus der Schilderung Philos erhellt: *ἐστὶ δὲ αὐτοῖς τὰ συγγ. τῶν παλ. ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα — ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι* etc. b) Weil sie unter sich Propheten hatten*) — wovon ein merkwürdiges Beispiel erzählt Jos. Ant. XV, 10, 5. — so wurden auch von diesen schriftliche Dokumente, Orakel, Seherspüche aufbewahrt, vgl. Jos. de b. Jud. II, 8, 12: *εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς οἳ καὶ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχνοῦνται βίβλιοις ἱεροῖς, καὶ διαφόροις ἁγνείαις καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαιδοτριβούμενοι.* c) Endlich hatten sie heilige Lieder, *ὕμνοι, εὐχαί,* womit sie die aufgehende Sonne begrüssten, ebenfalls nach heidnischer Weise (Creuzer, S. 409 ff.). Josephus nannte nun diese Lieder zwar *πατρίους εὐχάς* (de b. Jud. II, 8, 5.), allein es waren das jedenfalls wohl Bearbeitungen und auch neue eigens von ihnen verfertigte (*ποιοῦσιν ᾄσματα καὶ ὕμνους εἰς τὸν θεόν,* Philo p. 691.) und p. 697 unterscheidet dieser Schriftsteller ausdrücklich zwei Klassen von Hymnen, alte und neue, und gibt eine Beschreibung von ihrer künstlichen rhythmischen Composition. — Alle diese Schriften zusammen genommen machten wohl ein Ganzes aus, wie aus Jos. de b. Iud. II, 8, 7. zu erhellen scheint, wornach sie sich verpflichteten, *συντηρήσειν ὁμοίως τὰ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία.*

---

*) Auch in Eleusis hiess der erste der Priester vorzugsweise *προφήτης,* Creuzer, S. 482.

§. 14.

Zeugnisse des N. T. über den alttestamentl. Kanon.

Wenn wir auf diese Weise den Kanon des A. T. so wie er zur Zeit seiner Redaktion fixirt war, bei dem orthodoxen Judenthume durchaus anerkannt und selbst von häretischen Abirrungen angenommen sehen bis auf das Zeitalter Christi, so wird nun die Frage von Wichtigkeit, von welchem Gesichtspunkte aus das N. T. über den so constituirten Kanon urtheilt. Die Frage wird hiedurch nicht bloss eine historische sondern auch dogmatische; die Art, wie sich der Erlöser als denselben bestätigend zeigt, giebt demselben durch die Eigenthümlichkeit seiner Person als der Wahrheit selber, einen neuen Stempel der Wahrheit: der Kanon des A. T. wird dadurch in einen nothwendigen Zusammenhang mit der Anerkennung oder Verkennung des Erlösers gesetzt: für den, welchem der Herr das ist, wofür er sich selber gegeben hat, ist daher auch sein Zeugniss unantastbar, heilige Wahrheit: seine Bestätigung des Kanons verleiht demselben Infallibilität.

Nach den ausdrücklichen Erklärungen des Erlösers ist er selber, seine Erscheinung, die Erfüllung der Schrift. Sein ganzes Leben ist ein Zeugniss dieser Wahrheit. In seiner Person bis in die kleinsten Details hinein ist die Schrift in Erfullung gegangen: sie bildet die Grundlage seiner Lehre, durch sie beschämt er seine Feinde, durch sie tröstet er seine Jünger. — Beständig dient ihm hiebei der ganze Kanon des A. T., so wie er zu seiner Zeit bei den Juden im Gebrauche war, als die Quelle jener göttlichen Offenbarungen, ohne dass er von demselben etwas hinweggethan wissen will. Er unterscheidet sorglichst die *παραδόσεις* der Pharisäer, ihre *δόγματα ἄγραφα* als *ἐντάλματα ἀνθρώπων* von den göttlichen Geboten der Schrift, Matth. 15, 3 ff. Häufig in den Citaten des A. T. braucht er den das Ganze umfassenden, bei den Juden recipirten Ausdruck *αἱ γραφαί,* Matth. 21, 42; 22, 29; Mark. 12, 24., Joh. 5, 39. oder *ἡ γραφή* Joh. 10, 35; 17, 12. Auch nach einer Benennung a potiori gibt er dem A. T. die Benennung *ὁ νόμος* *) besonders im Gegensatze zum Evangelium des

---

*) Wie denn dieser Name auch bei den Juden jene weitere Bedeutung hatte; vgl Jarchi ad Ps. 31, 23. Surenhus. *βιβλ. καταλλ.*

N. Bundes; Joh. 10, 34.; 12, 34.; 15, 25, oder so fern sich auch die Verheissung im A. B. fand; *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται,* Matth. 11, 13. oder bloss *οἱ προφῆται* Luk. 18, 31. Denn man darf sich die Wahl dieser Ausdrücke gewiss nicht willkührlich denken, und sie bloss aus den unter den Rabbinen gangbaren Formeln erklären wollen; sie stehen vielmehr jedes Mal in inniger Beziehung zu der Rede des Herrn, und sind nie willkührlich gebraucht. Am bestimmtesten tritt aber eine solche Bestätigung des Kanons von Seiten des Erlösers hervor in Luc. 24, 44.: *δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.* Selbst die dreifache hier hervorgehobene Eintheilung des Kanons zeigt nur noch evidenter, wie der Erlöser den Kanon seinem ganzen Umfange nach als heiliges Buch ansah. Es sind das die *πᾶσαι αἱ γραφαί,* Luc. 24, 27. und *αἱ γραφαί* Luc. 24, 45., wie der Evangelist in demselben Kap. sich ausdrückt. Schon hierauf Rücksicht genommen, ist es daher eine höchst willkührliche Ansicht, aus dem Ausdrucke *ψαλμός* zu schliessen, dass nicht der ganze Inhalt der Schrift von Christo gemeint sey *), wie denn selbst noch Schleiermacher (d. chr. Glaube II, S. 382) aus jenem Ausdrucke ein ähnliches ableitet. Allerdings muss gefragt werden, warum jener Ausdruck für die dritte Klasse der alttestamentlichen Schriften gewählt sey. Bei den Rabbinen findet sich diese Citirart nur sehr selten (vgl. Berachoth fol. 22.), und gemeinhin leitet man sie daher, dass die Psalmen die erste Schrift der Hagiographen war (so noch zuletzt Hengstenberg, Beitr. I, S. 29.) Allein das passt nicht zu dem hiebei am meisten zu berücksichtigenden hellenistischen Sprachgebrauche. In diesem sagte man gern von der dritten Klasse, weil sie poetische Stücke in sich schloss und dies

---

p. 42 sq. Hottinger, thes. philolog. p. 315. Waehner antiqq. Hebr. t. I. p. 8.

*) Am unbedachtsamsten Cellérier, introd. p. 367. welcher daraus schliesst: la plupart des hagiographes étaient moins connus et moins importants que la loi et les prophètes. Oder wenn Bretschneider (Dogm. I, S. 81.) meint: „dass er (Christus) aber den ganzen Inhalt des A. T. für geoffenbart gehalten, sagt er an keiner Stelle“ u. s. w.

etwas charakteristisches im Verhältniss zu den übrigen Theilen zu seyn schien: *ὕμνοι*, wie Philo (de vit. cont. p. 691. ed. Col.) Joseph. c. Ap. 1, 8., schon um eine Analogie zu den bei den Griechen so gangbaren heiligen Hymnen (vgl. Arrian. de exped. Alex. IV, 11, 3.: *ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους*) zu haben. Hiefür brauchte man nun auch ohne Unterschied das bei den Hellenisten in weiterem Sinne stehende *ψαλμοί*, wofür Josephus *ᾠδαί* und *μέλη* sagt (vgl. 1 Cor. 14, 26. Jos. Antiqq. VI, 11, 3. *προσέταξε τῷ ψαλμῷ καὶ τοῖς ὕμνοις ἐξᾴδειν αὐτόν*. Arch. X, 5, 1: *μέλος θρηνητικόν*. VIII, 2, 5: (Salomo) *συνετάξατο δὲ καὶ βιβλίον περὶ ᾠδῶν καὶ μελῶν*.) Vollständig hätte man hiebei sich allerdings so ausdrücken müssen, wie es Josephus c. Ap. 1, 8.: *ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν*, thut; allein nichts ist leichter begreiflich, als dass man sich jener Abkürzung bediente, da der Sinn derselben gar nicht zu verfehlen war.

Dieselbe Betrachtungsweise des alttestamentlichen Kanons findet sich auch bei den Aposteln; auch für sie ist das ganze A. T. ein heiliges, göttliche Offenbarungen enthaltendes Buch, der Wegweiser zu Christo, vgl. z. B. 1 Cor. 15, 3. 4. Sie nennen es desshalb *γραφαὶ ἅγιαι*, Röm. 1, 2. und *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15., ersteres in Bezug auf das besondere Verhältniss der Schrift zu Gott, dem heiligen Geiste, der sich als solcher in dem A. T. offenbart, letzteres in Bezug auf den Kultus, die menschliche Anerkennung dieser göttlichen Offenbarungen*). In ersterer Beziegung ist daher die Schrift von Gott eingegeben (*θεόπνευστος*) 2 Petr. 1, 21.; 1 Petr. 1, 11 ff.; in letzterer heisst sie *ἡ παλαιὰ διαθήκη*, das Dokument des zwischen Gott und Menschen geschlossenen Bundes 2 Cor. 3, 14. (es ist hier ausdrücklich von Schriften die Rede, wie der Ausdruck *ἀναγνώσει* zeigt), in dieser Stelle besonders vom Pentateuch, der Grundlage des A. B. (vgl. 2 Mos. 24, 7. 34, 27. 28. *βίβλος τῆς διαθήκης*. 2 Könn. 23, 2. LXX. Sir. 24, 23. 1 Makk. 1, 57.)**)

---

*) Vgl. über den Unterschied von *ἱερός* und *ἅγιος*, sacer und sanctus, Stephani thes. Gr. ed. Hase. t. I. p. 320. *Ἱερὰ γράμματα* findet sich auch bei Jos. Ant. X, 10, 4. u. *ἱερώτατα γράμματα* bei Philo l. cit.

**) Denn unrichtig will Bertholdt, Einl. I, S. 41. ihn dort auf

Mit Recht schliessen wir daraus, dass das A. T. so wie es gegenwärtig in unsern Händen sich befindet, die vollständige Bestätigung des N. T. für sich hat.*) Unabhängig von dieser Betrachtung sahen wir schon die Wirksamkeit von Propheten und Gottesmännern bei der Sammlung dieser Schriften, und die davon abhängige dem göttlichen Willen gemässe Anerkennung der heiligen Literatur. Dieses Faktum tritt nun in ein merkwürdiges Verhältniss zu dem gegenwärtigen, indem durch dieses jene That der göttlichen Liebe zu seinem Volke erst ihrem ganzen Endzwecke nach erscheint. Wenn der alte Bund als der vorbereitende, der *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν,* überhaupt anzusehen ist, so bedurfte es gerade auch unbestreitbar göttlicher Zeugnisse, um denjenigen, der jener Hauptgegenstand des A. T. ist, als solchen zu deklariren, seinen Jüngern zur Stärkung, seinen Feinden zum Gerichte. So erfolgte in Rede und That in der Erfüllung der Zeiten die zweite Anerkennung den Schriften des A. B., und nun wurde die Erhabenheit jener Zeugnisse und die Gnade dessen, der auch ihre Erhaltung in seine Obhut genommen hatte, erst in ihrem vollen Glanze offenbar.

§. 15.

Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche.

Die ersten Christen brauchten das A. T., so wie die neutestamentlichen Schriften zum Vorlesen in ihren kirchlichen Ver-

---

sämmtliche Schriften des A. T. ausdehnen. Es heisst ja ausdrücklich Vs. 15. erklärend: *ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς.* Uebrigens rührt hieher der Name testamentum (= foedus, „pactum viventium“ Hieron. in Malach. c. 2.) bei Tertullian, adv. Marc. IV, 1. wofür auch gesagt wurde instrumentum, die eigentliche Bezeichnung des codex der heil. Schriften (Augustin. de civ. D. XX. 4.).

*) Aber dies gilt nur vom paläst. Kanon, nicht von den LXX, wie Scholz (Einl. 1, S. 220. 232) behauptet. Denn wenn sich auch, namentlich im Briefe des Jakobus, Anklänge an Stellen des B. der Weisheit und des Sirach finden, so beweisen diese nichts weiter als die Bekanntschaft des Verf. mit diesen Büchern, aber

sammlungen, und zwar ging dieser Gebrauch aus der innigen Ueberzeugung von den in jenem niedergelegten göttlichen Offenbarungen hervor. „Wir lieben die Propheten — sagt Ignatius, ep. ad Philad. c. 5. — denn auch sie verkündigen das Evangelium.“ *) „Wem sollen wir glauben, sagt Irenäus, adv. haer. II, 2., den Häretikern, die abgeschmackt reden und sich widersprechen, oder den Jüngern des Herrn und Mose, seinem treuen Knechte und Propheten?“ Eben so gründen sich auch die dogmatischen Beweisführungen der ältesten Väter hauptsächlich auf alttestamentliche Stellen (vgl. Credner, a. a. O. S. 26 ff.)

Die aus diesen Schriften gewonnene Auffassung der Heilswahrheit nennen sie *Κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος*, und sofern die Kirche im Besitze derselben zu seyn überzeugt war, *ὁ τῆς ἐκκλησίας κανών*. Diese Benennung, mit der man anfangs nicht etwas schriftlich festgestelltes, sondern bloss die von der Kirche als leitende Idee festgehaltene Grundanschauung bezeichnete, und die man erst mit der allmäligen Consolidirung der apostolisch-katholischen Kirche mit *κανὼν τῆς ἀληθείας* und *κ. τῆς πίστεως* identifizirte, wurde im 4ten Jahrhh. auf die heilige Schrift, aus welcher der Inhalt des *κανὼν τῆς ἀληθείας* oder der regula fidei geschöpft war, übertragen, so dass man die heilige Schrift als Ganzes *γραφὴ κανόνος* und mit Rücksicht darauf, dass sie aus mehrern Büchern bestand *γραφαί κανονικαὶ* oder *κανονιζόμεναι* benannte **).

---

durchaus nicht, dass die Apostel den angeblichen Kanon der LXX den von ihnen gestifteten Gemeinden übergeben hätten. Weder Christus noch die Apostel citiren irgend eine Stelle aus den Apokryphen des A. T. als Wort der Schrift.

*) Vgl. den Br. an den Diognet Cap. 11. und Hug, Einl. ins N. T. I, S. 118. 3te Ausg.

**) Vgl. H. Planck, nonnulla de significatu Canonis in eccles. antiqua ejusque serie rectius constituenda, in d. Commentatt. theol. ed. Rosenmüller etc. t. I. p. 208 sqq., und besonders Credner, zur Geschichte des Kanons. Hall. 1847. S. 15 ff., wo namentlich S. 58 ff. wahrscheinlich zu machen versucht wird, dass die Uebertragung dieser Benennungen auf die heil. Schrift von Porphyrius ausgegangen sei. Hiernach sagt z. B. Isidor. Pelus. epist. 114: ὅτι δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας τὰς θείας φημὶ γραφὰς κατοπτεύσωμεν.

Ein Uebelstand bei jener christlichen Praxis war die durch die Unkenntniss des Hebräischen herbeigeführte Nothwendigkeit, die Atl. Schriften in der alexandr. Version zu lesen, die gar keinen kirchlich festgestellten Text hatte (vrgl. Frankel, Vorstudien der LXX, S. 56. 59.). Auch hatten die Heidenchristen keine Kenntniss von dem eigentlich jüdischen Kanon, woher kritische Missgriffe wenigstens sehr nahe lagen. Man liess sich dadurch verleiten, alles was in dieser Uebersetzung stand, als kanonisch anzusehen, und wenn die Juden bei der Polemik der Väter geltend machten, dass dieser oder jener Ausspruch in ihrem Kanon sich nicht finde oder anders laute, so wurden sie der Verfälschung des A. T. angeklagt*). Zu einer kritischen Untersuchung über den Umfang des Kanons aber wurde man um so weniger veranlasst, als es sich bei den ältesten kirchlichen Streitigkeiten nicht sowohl um unsere jetzigen Apokryphen handelte, als vielmehr um die besonders von apostolischen Sekten ausgegangenen, als Quellen ihrer geheimnissreichen Weisheit angesehenen Schriften. Diese nannte man vorzugsweise ἀπόκρυφα und nahm dies Wort dann in dem Sinne: häretischer Machwerke. Sie wurden Hauptgegenstand der kirchlichen Polemik, und das Verdammungsurtheil über sie zugleich mit den Lehren ihrer Urheber ausgesprochen**).

Indess schon frühzeitig machte sich das Bedürfniss nach genauer Kenntniss des Atl. Kanons geltend, und wurde dann auch bald befriedigt, besonders in der orientalischen Kirche. Schon im zweiten Jahrh. (ums J. 172) machte Melito, Bischof von

*) Diese Beschuldigung erhebt schon Justin. im dial. c. Tryph.; vgl. Zastrau l. c. p. 29 sqq.

**) Tertullian. de anima c. 2: Penes nos apocryphorum confessione damnantur. Vgl. Gieseler, in d. Stud. u. Krit. 1829. S. 143. — Ich bemerke hiebei noch, dass man das Wort ἀπόκρυφος gemeinhin als Uebersetzung des hebr. גנוזים betrachtet, vgl. z. B. Hug a. a. O. S. 119. Aber richtiger verdankt es wohl seinen Ursprung dem heidnischen Sprachgebrauche, der wie so vieles andere aus jener Quelle zu den Gnostikern überging. In den heidnischen Mysterien spielten aber die κρυπτά, libri absconditi, gerade eine sehr bedeutende Rolle; s. St. Croix recherches sur les mystères II. p. 11 et 56 ed. de Sacy.

Sardes eine Reise nach Palästina, um dort den Umfang des für die Christen gültigen Kanons des A. T. zu erforschen (ἀκριβῶς μαθὼν τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία). Er verfasste darüber ein Verzeichniss, von welchem er einen Auszug in einem Briefe an einen gewissen Onesimus sandte, den uns Eusebius hist. eccl. IV, 26 erhalten hat. Man sieht aus diesem Schreiben recht klar, wie bei der Unsicherheit, die unter den Christen über die Bestandtheile des Atl. Kanons herrschte, einzelne Männer durch Zurückgehen auf die Quelle, die hier allein entscheiden konnte, der Kirche Gewissheit darüber zu verschaffen bemüht waren. Auffallend erscheint aber in jenem Verzeichnisse das Fehlen der BB. Nehemia und Esther. Das B. Nehemia ist ohne Zweifel unter dem B. Esra mit begriffen, da die Juden beide nur als ein Buch betrachteten. Aber die Auslassung des B. Esther rührt höchst wahrscheinlich von einem Schreibfehler her*). Eben so giebt Origenes in seiner Auslegung des ersten Psalms ein Verzeichniss der Schriften des A. T., welches bei Eusebius hist. eccl. VI, 25 aufbewahrt ist, nach der jüdischen Tradition (ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν) und in Uebereinstimmung mit ihrem Kanon. Befremdlich ist in demselben — da das δωδεκαπρόφητον nur durch einen Abschreibefehler bei Euseb. weggefallen — nur der Zusatz: Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ (der im B. Baruch befindliche Brief des Jer. Cap. 6 oder das B. Baruch). Diese Angabe hatte Origenes sicherlich nicht von den Juden, die er befragte**), sondern wurde bloss durch die LXX, die er beim Niederschreiben seines Katalogs vor sich hatte, zu diesem Irrthum verleitet. Aber aus der Verhandlung zwischen Julius Afric. und Origenes (vrgl. Neander, Kirchengesch. I, 2. S. 1224 ff. 2te Aufl.) ersehen wir auch, dass Orig.

---

*) Propter similitudinem pronuntiationis et scriptionis antegressi Ἔσδρας. Chr Fr. Schmidii hist. antiq. et vindic. Canonis. p. 152. 192. So fehlt ja auch in dem Verzeichnisse des Origenes das δωδεκαπρόφητον durch einen Schreibfehler, wie daraus zu ersehen, dass Orig. 22 Bücher aufzuführen verspricht, und nur 21 aufführt.

**) Wie Münscher Dogm. Gesch. 1, S. 205. Berth. 1. S. 93 und Herbst, Einl. 1, S. 15 meinen. Vgl. dagegen Eichhorn, Einl. I, S. 54 u. Oehler a. a. O. S. 232.

trotz der richtigen Einsicht, das kirchliche Herkommen als etwas Providentielles für den Gebrauch der apokryphischen Zusätze im B. Daniel in Schutz nimmt, und diesen Gebrauch den Kirchen Gottes nicht geschmälert wissen will*), wobei er sich zugleich in seinen Urtheilen über die Annehmbarkeit oder Verwerflichkeit eines Buches noch sehr durch innere Gründe bestimmen lässt. — Bei den spätern griechischen K.V. wird die richtige Unterscheidung von kanonischen, apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften noch entschiedener geltend gemacht. Die letzteren verwarf man gänzlich als häretisch**), die kanonischen allein betrachtete man als göttlich und inspirirt***); die Apokryphen, *ἀναγινωσκόμενα* genannt, las man nach altem usus in der Kirche, ohne sie jedoch als inspirirt anzusehen†); und nur Einige wollten allein das Lesen der kanonischen Schriften gestatten (z. B. Cyrill. Hieros. Catect. IV, 33.). Aber bei dem Fortgebrauche der LXX wurde doch das Urtheil der Kirche vielfach getrübt. So wurde in dem laodicenischen Bibelkanon (s. über dens. Bickell, Stud. u. Krit. 1830, S. 591—614), welcher das Lesen der *ἀκανόνιστα βιβλία* verbietet, als kanonisch sanktionirt: *Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολή* (in der sogen. versio Isidoriana heisst es bloss: Hieremias), weil diese BB. in den LXX mit den Schriften des Jeremias verbunden waren. Mit der Zeit nahm dann die Ungewissheit über die kanonischen und apokryphischen BB. des A. T. so zu, dass z. B. in den während des 5ten Jahrh. redigirten canones apostolici die drei BB. der Makkab. (ob Judith, ist ungewiss) den kanonischen Schriften

*) Vgl. Neander, Kirchengeschichte a. a. O. u. besonders Oehler a. a. O. S. 230 ff.

**) Auch der Name *ψευδεπίγραφα* findet sich, s. Cyrill. catech. IV, 36.: *τὰ δὲ λοιπὰ ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει.*

***) Vrgl. Theodoret. praef. ad Cant. Cant.: *τοῦτο τὸ βιβλίον ταῖς θείαις γραφαῖς συντεταχότες, καὶ ἅτε δὴ πνευματικὰ, κανονίσαντες αὐτὸ* etc.

†) Athanas. ep. ad Rufin.: *οὐκ κανονιζόμενα μὲν, τετυπώμενα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεται τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον.* Planck, loc. cit. p. 216 sqq.

zugesellt wurden (Coteler. patres apost. I, p. 448), womit das alte kirchliche Herkommen förmlich sanktionirt ward*).

Noch weniger bedenklich war in Bezug auf die Apokryphen die occidentalische Kirche, namentlich seit dem Auftreten Augustins. Ungewiss ist allerdings, was auf dem Concil zu Hippo im J. 393 entschieden worden ist. Denn was man an Sammlungen von Verordnungen dieses Concils besitzt, erregt durch seine bedeutende Verschiedenheit Misstrauen gegen seine Ursprünglichkeit**). Aber die Synoden von Karthago, die 3te vom J. 397 und die 6te vom J. 419 (Mansi, concill. collect. III, p. 891.) bestätigten schon den grössten Theil unserer Apokryphen (Tob., Jud., Sap., Sir., II libb. Maccab.) als kanonisch. Doch hat Jahn wohl Recht, wenn er sagt (I, S. 138), dass jene Erklärungen nur so zu verstehen seyen, dass in diesen Büchern nichts vorkomme, was der Glaubens- und Sittenlehre entgegen wäre, und dass sie folglich nicht aus der Kirche zu verbannen, sondern als lehrreiche und erbauliche Schriften vorzulesen seyen. Denn als Commentar zu jenen Bestimmungen sind die Aeusserungen Augustins, welcher auf jene den grössten Einfluss ausübte, anzusehen. Augustin aber, wiewohl er im Allgemeinen nur unterscheidet kanonische d. h. in den Kirchen gelesene, und apokryphische d. h. häretische (besonders manichäische) Schriften (de civit. D. XV, 23. c. Faust. XXII, 79.), unterscheidet doch wieder bei den kanonischen Schriften, indem er von den darunter befindlichen Apokryphen theilweise wenigstens gesteht, dass sie nicht bei allen angenommen würden, und er drückt mehrmals Zweifel an ihrem innern Werthe, ihrer Inspiration aus***). Allein jedenfalls vermisst man bei Augustin sichere Blicke in der Beurtheilung des Einzelnen, und aus den Bestimmungen der Synoden war ebenfalls keine Unterscheidung unter den sogen. libris canonicis sichtbar, so dass also jene Zusammenstellung hier

---

*) Ueber den syrischen Kanon s. Cap. 4. von den syr. Uebersetzungen.

**) Vgl. die bei Walch, Gesch. d. Kirchenversamml. S. 240. angef. Schriften.

***) Vgl. Marheinecke, Symbolik I, 2. S. 231 ff. Clausen Aur. Augustin. S. S. interpres. p. 40 sq.

noch nachtheiliger werden musste, als bei den doch mehr unterscheidenden Orientalen.

Auf einen viel sicherern Standpunkt stellt sich in dieser Hinsicht Hieronymus, und seine Verdienste sind hierin viel bedeutender als seine Kirche, leider! selbst noch anzuerkennen fähig war. Richtig erkannte er, wie bei Bestimmung des Kanons man zum ächt jüdischen Kanon zurückkehren müsse, um zu wissen, welche Bücher im N. T. kanonische Bestätigung fänden, und hiezu setzten ihn seine Studien und Verbindungen mit Juden ganz besonders in Stand. Ihm ist kanonisch allein das, was von Gott eingebene Schrift ist und worauf die Dogmen der Kirche gegründet werden müssen, alles übrige gilt ihm als apokryphisch*). Unbekümmert um das, was die Kirche seiner Zeit hierin fixirte (s. prol. in Judith), behält er überall jenen Gegensatz in seiner ganzen Schärfe im Auge, und entscheidet gemäss demselben. Am besten gewährt der prologus galeatus eine Uebersicht seines kritischen Verfahrens. Nachdem er die 22 Bücher des hebr. Kanons genau angegeben hat, erklärt er: Quicquid extra hos est, inter apocrypha ponendum. Möge die Kirche, sagt er, immerhin sie lesen ad aedificationem plebis, nur sollen sie nie gebraucht werden ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.

In der Folgezeit rief gerade jener Gegensatz der Ansichten, welcher durch zwei berühmte Kirchenlehrer repräsentirt wurde, eine Verschiedenheit hervor, die von dem Anschliessen an den einen oder den anderen derselben abhing. Die karthaginensischen Bestimmungen gingen zu der römischen Kirche über durch die Bestätigung derselben auf einem röm. Concil unter Gelasius I. vom J. 494**). Cassiodor hatte soviel Ehrfurcht für beide Meinungen, dass er sie neben einander stellt, mit der Bemerkung, der Unterschied zwischen ihnen sey nicht sehr gross (de inst. div. litter. c. 12—14.). Auf Gregor d. Gr. scheint noch Hieronymus Ansicht so viel Einfluss gewonnen zu haben, dass er das erste B. der Mak-

*) Vgl. Gieseler, a. a. O. S. 144. Marheinecke S. 233.

**) Harduin, act. conc. II. p. 937. Doch ist das Faktum nicht gehörig constatirt, s. Walch a. a. O. S. 328.

kab. für nicht kanonisch erklärte (moral. in Job. l. XIX. c. 13.). Zu welchen bizarren Ansichten durch jene Differenz spätere Schriftsteller verleitet wurden, zeigt das Beispiel des Junilius, der unter die kanonischen Bücher den Sirach stellt, und unter diejenigen, über deren Ansehen man zweifelhaft sey: die Chronik, Hiob, Judith, Esra, Nehemias, d. 2 BB. d. Makkab., das Hohelied und die Weisheit Salomos*). Dieselbe Verwirrung dauerte fort bis in die spätere Zeit, wie die Schrift des St. Galler Abtes Notker über die berühmtesten Schriftausleger (im 10ten Jahrh.) beweiset, wo er ebenfalls mit der Weisheit Sal., Sirach, Judith, das B. Esther und die Chronik zusammenstellt und ihre kanonische Auktorität bezweifelt (s. Rosenmüller, hist. interpret. l. sacr. t. V. p. 143 sq.). Beachtenswerth sind die Bemerkungen des Nicolaus de Lyra († 1340.) de libris bibliae canonicis et non canonicis (vrgl. Rosenmüller, l. cit. p. 285 sq.). Viele, sagt er, wissen jenen Unterschied gar nicht mehr, sie betrachten alle Schriften pari veneratione, und nehmen ein Aergerniss an denen, die darin unterscheiden. Er wiederholt dann die Bestimmungen des Hieronymus und gibt die Definition: Canonici sunt confecti spiritu sancto dictante; non canonici autem sive apocryphi nescitur, quo tempore quibusve auctoribus sint editi. Doch hat er nichts gegen das kirchliche Vorlesen der letzteren einzuwenden und nennt sie valde bonos et utiles, mit der Bemerkung: nihil in eis quod canonicis obviet, invenitur.

§. 16.
Katholischer und protestantischer Kanon.

So fehlte es denn der katholischen Kirche selbst aus dem Mittelalter nicht an Zeugnissen, welche sie rücksichtlich ihres Urtheils über den Kanon hätten leiten können. Allein es war wohl zunächst blinder Hass gegen die Protestanten, der sich die willkührlichsten Bestimmungen, um den Gegensatz zu ihnen möglichst hervorzuheben, erlaubte, dann aber auch das Bewusstseyn der kirchlichen Auktorität, durch welche der Kanon erst Kanon werde, welches das tridentinische Concil zu der übermüthigen Bestimmung

*) De partib. leg. div. I, 3—7. Vgl. Münscher, III, S. 88 ff.

veranlasste: Si quis libros integros cum omnibus suis partibus prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit (Sess. IV. c. 1.). Dem Anathema ward der index sacrorum librorum hinzugefügt, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Auf die Tradition berief sich hier die Synode wohlweislich nicht, denn nicht unbekannt waren ihr in dieser Hinsicht die Zeugnisse der Väter (s. Marheinecke, S. 236.), sondern es genügte hier der kirchliche usus der Vorlesung, auf dessen eigentliche Bedeutung man sich ebenfalls nicht weiter einliess, und die Auktorität der Vulgata, welche auf diese Weise ihrem ganzen Umfange nach als kanonisch authentisches Buch gehoben werden sollte. — Ganz willkührlich und historisch unerwiesen ist aber die Wendung, die spätere katholische Theologen*) dem Beschlusse des Concils zu geben versucht haben, als habe es die alte Unterscheidung des Augustin unter den kanonischen Schriften stillschweigend approbirt, und es sey desshalb ihm gemäss, einen Unterschied zwischen proto- und deutero-kanonischen Schriften zu fixiren. Allein darnach würde eben die Berufung auf die Zeugnisse der alten Kirchenlehrer unumgehbare Nothwendigkeit gewesen seyn; gerade das wichtigste in der Entscheidung würde fehlen, um so auffallender, da die Synode sich doch auf anderes, ihren Ausspruch zu stützen, beruft. Ferner ist der Gegensatz gegen die Protestanten unverkennbar, und schwerlich kann also der Sinn der Synode eine Meinung gewesen seyn, welche namentlich mit Luthers Aeusserungeu über die Apokryphen so sehr übereinstimmte. Endlich lässt uns auch die Bestimmung sacris über den Sinn des Kanonischen nicht im Mindesten in Ungewissheit: und hebt die äusserliche Definition, welche man in das: canonicis zu legen geneigt seyn könnte, vollends auf.

---

*) So Jahn, Einl. I, S. 140 ff. und die bei ihm angef. Schriften. Vgl. dagegen Herbst, Einl. I, S. 41; Welte, spec. Einl. in die deuterokan. BB. d. A. T. S. 1 und Scholz Einl. I, S. 263. Auffallend ist, wie sich Möhler (Symbolik S. 381, 4. Ausg.) so gut wie gar nicht auf diesen Punkt eingelassen hat.

Der Gegensatz des katholischen und protestantischen Kanons*) liegt aber auch tiefer als in jener äusserlichen Bestimmung der ihn ausmachenden Bücher**). Es ist die sorgliche Unterscheidung alles Menschlichen und Göttlichen; und der spezifische Unterschied dessen, wovon der Protestantismus ausgeht***): Gott selbst ist die höchste Norm für den Glauben des Menschen; nicht umgekehrt. Auf Gottes Wort als von ihm, dem heiligen Geiste eingegeben, ist daher die Kirche gegründet, und ihre Auktorität rührt einzig und allein von jenem her, nicht umgekehrt (Ephes. 2, 20.). So ist die Kirche zunächst nur der Erhalter und Träger der göttlichen Offenbarungen, der Kanal, durch welchen wir sie erhalten, und historisches Zeugniss für den Kanon†). Zugleich aber auch ist der göttliche Geist, der Urheber des Wortes, wirksam in demselben und durch dasselbe. Wegen jenes innerlichen Zusammenhanges der Schrift mit dem heiligen Geiste, muss sie sich als sein Werk erweisen, und ein Zeugniss ablegen von ihrem Urheber. Derselbe Geist wirket in uns den Glauben an ihre Wahrheit, und versiegelt sie in unserm Herzen durch ein über alle menschliche Demonstration erhabenes Zeugniss. Die Auktorität der Schrift als höchster Norm unseres Glaubens ist daher auf Gott selbst zurückzuführen, von ihm abhängig. Schön drückt sich desshalb die Gallicana so aus: hos libros agnoscimus esse canonicos, id est ut fidei nostrae normam et regulam habemus; idque non tantum ex communi ecclesiae consensu sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus S. persuasione: quo suggerente docemur illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus (p. 111 ed. Augusti). Ebenso die conf. Belg. p. 172.

---

*) Mit welchem die griechische Kirche übereinstimmt; vrgl. Metrophanis Critopuli conf. c. 7.

**) Wie schon Chemnitz, examen concil. Trident. 1, p. 49 sq. sehr schön einsah.

***) Vgl. z. B. Calvin, institutt. I, 7. Heidegger, corp. theol. christ. I, p. 23 sq. Gerhard, loci th. II, p. 36 sq. ed. Cotta u. a.

†) Ecclesia suo testimonio confirmat, qui libri sint vere θεόπνευστοι, a Deo sibi traditi et proinde canonici. Gerhard, l. cit.

Es war also die feste dogmatische Ueberzeugung von dem ganz eigenthümlichen Werthe der heil. Schrift und ihrer Stellung zur Kirche, welche die Protestanten zur Verwerfung der Apokryphen bewog; ihre Kritik wurde hiebei von der demüthigsten Unterwerfung unter das göttliche Wort und seiner gläubigen Anerkennung geleitet. Bei dem A. T. war jene Kritik um so leichter zu handhaben, da man nur auf den hebr. Codex zurückzugehen brauchte (vrgl. conf. Thorun. p. 414), um das Wahre zu finden, so fern man hier die Auktorität Christi und der Apostel dann ganz für sich hatte; und daher rührt jene sichere Uebereinstimmung, mit welcher alle protestantischen Kirchen im Gegensatz zu dem Schwanken früherer Jahrhunderte, die lutherische mehr durch Praxis und Lehre (vrgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 706 f.) die reformirten aber zum Theil in ausdrücklichen symbolischen Bestimmungen, den Kanon des A. T. festsetzen (vrgl. die Anglicana, Gallic. u. Belgica.).

Zweites Kapitel.

Geschichte der Grundsprachen des Alten Testaments.

---

§. 17.

Allgemeine Begriffsbestimmung.

Eine jede Sprache muss im Gegensatze zu der (einseitigen) rein empirischen (blosse Materialien compilatorisch zusammenhäufenden) und (aprioristisch bestimmenden) bloss philosophischen Methode historisch behandelt d. h. als auf historischem Grund und Boden gewurzelt und historisch progressiv sich weiter organisch entwickelnd betrachtet werden. Nur hierin liegt die richtige Versöhnung der Empirie und Spekulation; nur so kömmt ächt wissenschaftliche Sprachforschung zu Stande. Nur so wird der objectiv gegebene Anfang der Sprache festgehalten und ihr unter äusseren Einflüssen sich gestaltender Charakter nicht verkannt werden; zugleich aber auch die innerliche Entwickelung des Sprachganzen, welche eben mit dem Allgemeinen wesentlich zusammenhängt, gehörige Berücksichtigung finden. — So gewinnen wir eine doppelte aber eng in einander greifende Wissenschaft: die eine, die sich mit den einzelnen Elementen der Sprache beschäftigt, und hieraus das Gebäude auf historischem Wege aufführt (die Grammatik); die andere, die Geschichte einer Sprache im Allgemeinen oder vielmehr die Geschichte eines Volkes selbst, in soweit sie Bezug hat auf die Geschichte der Sprache, verbunden mit der Geschichte der Erhaltung der Sprache nach dem Aussterben eines

Volkes oder einer Sprache. Letztere gehört nach §. 4. der Einleitung hier insbesondere als Geschichte der hebr. Sprache an.

Literatur: Br. Waltoni in biblia polyglotta prolegomena. (Zuerst ersch. 1657. besonders herausg. von Dathe. Lips. 1777.). Val. E. Löscher de causis linguae Ebraeae. 1706 (ein für seine Zeit ausgezeichnetes, mit vielem Scharfsinn und reicher Gelehrsamkeit gearbeitetes Werk). Clericus, Dissertatio de lingua Hebraica, in den prolegg. in Pentat. p. 1 sqq. Simonis introductio gramm. crit. in ling. Hebr. Hal. 1753. Hezel, Geschichte der hebr. Sprache und Literatur. Halle 1776. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Leipz. 1815. Dess. Vorrede z. hebr. Wörterbuch (neue, geistreiche Anlage des Ganzen, Anwendung neu angeregter grammatischer Forschung auf diese Disciplin; Mängel: Einfluss einer willkührlichen neologischen Kritik, häufige apodiktische Behauptungen statt genügender Beweise und Ausführungen). J. Melch. Hartmann, Anfangsgr. der hebr. Spr. (2te Ausg. 1819.) S. 402 ff. A. T. Hartmann, linguist. Einleitung in d. A. T. Bremen 1807 (ohne gehörigen Plan und die nöthige Kritik abgefasst; nur Einzelnes brauchbar). Delitzsch, Jesurun s. isagoge in grammat. et lexicogr. l. hebr. Grimmae 1838. De Wettes Einl. §. 30 ff. Hoffmann in d. allg. Encyclop. Abth. II, Th. 3. Ewald ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache, S. 17 ff. Keil Lehrb. d. Einleit. §. 9 ff.

§. 18.
Semitische Sprachen.

In den Völkern Vorder-Asiens lag der Grundstamm derjenigen Sprachen, denen das Hebräische angehört. Man nennt diese Sprachen gemeinhin orientalische, wie schon Hieronymus, sofern sie die bekanntesten und wichtigsten unter den Ländern des Morgenlandes sind. Schon ältere Gelehrte, wie die Buxtorfe, wollten diese Sprachen den Semiten vindiciren, so fern sie und die von ihnen stammenden Hebräer als nicht an dem babylonischen Thurmbau Theil nehmend, die reine Ursprache erhalten hätten *).

*) S. Stange, theolog. Symmikta I, S. 6.

Aus einem andern Grunde ward der Name semitische Sprachen, weil man ihn für genauer hielt, von Neueren*) empfohlen, der zwar heftigen Widerspruch erfuhr**), aber doch gegenwärtig ziemlich allgemein recipirt worden ist. Allerdings ist diese Bezeichnung insofern eine unpassende, als sie voraussetzt, dass alle Semiten demselben Sprachstamme angehören, da doch die Elamiter, sonst Semiten (Genes. 10, 22.), gewiss einen persischen Dialekt redeten, aber auch Chamiten, wie die Kuschäer und Kanaaniter, die semitische Sprache redeten. Es hat nämlich die gemeinschaftliche Abstammung der verschiedenen Völker, wie sie Genes. 10 dargestellt wird, noch keineswegs auch gemeinschaftliche Sprache zur Folge. Die Trennung der Völker (Genes. 11.) veranlasste auch die Sprachverschiedenheit und Verwirrung, so dass selbst die ursprünglich zusammenhängenden Geschlechter nun sich selber nicht mehr verstanden. In diesem Sinne ist denn auch Genes. 10, 5. 20. 31. (לִלְשׁוֹנֹתָם אִישׁ לִלְשׁוֹנוֹ) aufzufassen, sofern auch durch diese Worte, welche die Erzählung Cap. 11 vorbereiten und anticipiren***), die Verschiedenheit der Sprachen von der (unmittelbar nachher zu erzählenden) Zerstreuung der Völker abhängig gemacht wird†). — Neuerdings brachte Hupfeld (ausführl. hebr. Grammat. I, S. 2.) die Benenung: vorderasiatische Sprachen in Vorschlag; aber auch dagegen erhebt sich das Bedenken, dass z. B. die Sprachen der meisten Völkerschaften Kleinasiens einem andern Sprachstamme angehörten. Wir bleiben daher bei der herkömmlichen Benennung: semitische Sprachen. — Mit Berücksichtigung

---

*) Zuerst Schlözer (Repertor. f. bibl. u. morgenländ. Lit. Th. 8, S. 161), dann Eichhorn (allg. Biblioth. d. b. Lit. VI, 5 S. 772 ff. und Gesch. der neueren Sprachenk. I, S. 403 ff.)

**) S. Fischer animadvv. ad Welleri gr.; besonders aber Stange a. a. O. und Bd. 3, S. 16 ff. Vgl. Jen. LZ. 1805. Nr. 182.

***) Vgl. Ewald Compos. der Genes. S. 213. Ranke Untersuch. über den Pentat. I, S. 184 ff.

†) Daraus erhellt, wie unrichtig Gesenius urtheilt: „Da Verwandtschaft der Sprache einer der untrüglichsten (sic!) Wegweiser für die Verwandtschaft der Völker ist, so lässt sich vielmehr zweifeln, ob der Urheber jenes völkerhistorischen Systems recht hatte u. s. w. (Geschichte d. h. Spr. S. 6).

der geographischen Lage, die für die linguistische Kenntniss des Ländergebietes, in welchem jene einen gemeinschaftlichen Charakter an sich tragenden Sprachen gesprochen wurden, nothwendig zu berücksichtigen ist, betrachten wir daher zuerst den Dialekt des Nordens oder vielmehr Nord-Ostens von Palästina, den Aramäischen, sodann den Dialekt des Südens, den Arabischen, und endlich den die Mitte zwischen beiden, wie in geographischer, so auch linguistischer Hinsicht haltenden Palästinensischen.

§. 19.

Aramäische Sprache.

Die im Nord-Osten Palästinas, vom Tigris bis zum Taurus hinauf gelegenen Länder begreift die Schrift unter dem gemeinsamen Namen Aram, Hochland, die *Ἀραμαῖοι* und *Ἄριμοι* der Alten, Völker, die aus verschiedenen Nationen zusammengesetzt (schon im A. T. daher sind unterschieden: Aram Damaskus, Paddan Aram, A. Geschur, A. Zobah u. a.) durch die mannigfachsten politischen Verhältnisse in der Geschichte hindurch gehen*). Die gemeinsame Sprache derselben ist ihrem allgemeinen Charakter nach unter allen semitischen Sprachen so wie die nördlichste, so auch die härteste (sie hat statt der weicheren Zischlaute, ס, שׁ, צ die harten D und T Laute, sie löset die durch Contraktion gemilderte harte Aussprache der liquidae nicht auf u. s. w.), die ärmste (es fehlt ihr ein genaues Vokalsystem, daher als Verbalformen כְּתַב (hebr. כָּתַב) Nominalformen מְלֵךְ (hebr. מֶלֶךְ); sie hat ein verhältnissmässig dürftiges Conjugationssystem; sie unterscheidet nicht sorglich die Bildungen schwacher Stämme, sondern verwechselt die Verba und Nomina לא, und לה, פו und פי etc.) und überhaupt die am wenigsten ausgebildete. Schon das A. T. bezeichnet jene Sprache im Gegensatze zur palästinensischen als ara-

*) S. Gesenius, thes. l. H. I, p. 151 sq.. Hoffmann, gr. Syr. p. 1 sqq., Winer, Realwörterb. I, S. 79 ff. Jul. Fürst, Lehrgebäude der aram. Idiome. 1835. S. 2 ff. Davon zu unterscheiden ist der spätere christlich-kirchliche und jüdisch-talmudische Gebrauch, wornach Aramäer = Heiden oder Nichtjuden, s. Hartmann, S. 141. Gesenius l. l. S. 152.

mäische Sprache ארמית Jes. 36, 11. 2 Kön. 18, 26.). Schon im Zeitalter des Jesaia konnten sich, wie aus der angef. Stelle erhellt, gebildete Hebräer aramäisch ausdrücken, wie umgekehrt gebildete Aramäer auch hebräisch redeten (Jes. 36, 4 ff.). Das Volk hingegen verstand bloss seine Landessprache.

Assyrien war das östlichste Gebiet, in welchem das Aramäische gesprochen wurde. Nicht nur stammen die Assyrer nach Gen. 10, 22 von Sem ab, sondern auch der Umstand, dass nach Gen. 10, 10 f. schon unter Nimrod Assyrien dem babylonischen Reiche unterworfen wird, macht es wahrscheinlich, dass das Aramäische dort einheimische Grundsprache war*). Doch aus Jes. 36, 11 lässt sich kein sicherer Beweis dafür entnehmen. Denn dass die assyrischen Grossen Rabsake und Rabsaris aramäisch reden, beweiset nicht, dass dieses die eigentliche Sprache der Assyrer war, sondern nur, dass sie, die, nach ihren semitischen Namen zu urtheilen, vielleicht selbst Aramäer waren, diese Sprache auch verstanden, wie sie denn selbst hebräisch zu reden verstehen, und dass in den westlichen Theilen des assyrischen Reichs, etwa nur diesseits des Tigris, das Aramäische Landessprache war. Vielmehr fand sich im eigentlichen Assyrien wegen seines historischen Zusammenhanges mit Völkern japhetischer oder arischer Sprache, namentlich in der frühern Zeit mit Medien (vrgl. Winer R. W. II, S. 66 ff.) auch ein medopersischer Sprachzweig, über dessen genaueres Verhältniss zum Semitischen wir bis jetzt, wo die Entzifferung der altassyrischen Denkmäler noch in den ersten Anfängen sich befindet, keine nähere Kunde haben**). Dafür sprechen ausser

---

*) „Um Ninive — bemerkt Ewald (Gesch. d. V. Isr. III. S. 593, 2. Aufl.) — also in der eigentlichen Landschaft Assyrien ist, so viel wir jetzt wissen, zu allen Zeiten bis auf den heutigen Tag aramäisch geredet."

**) Dass das Assyrische überhaupt dem medopersischen Sprachstamme angehörte, wie Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. S. 63 meint, ist also gewiss zu berichtigen. So weit die bisherigen Versuche zur Entzifferung der assyrischen Keilschrift als gesichert angesehen werden können, ist die Sprache derselben vorwiegend für semitisch zu halten. Vgl. die klare und bündige Uebersicht über diese Forschungen v. Otto Strauss, Nahumi de Nino vatic. 1853. p. XXXIII sqq.

der historischen Wahrscheinlichkeit im Allgemeinen die uns aufbewahrten assyrischen Eigennamen, sowohl von Göttern als Königen, welche nur aus dem Altpersischen, der Sprache des Zend-Avesta, wie schon J. Olshausen (Emendatt. z. A. T. S. 47) empfiehlt, erklärt werden können. So die mythol. Namen: Tartak, Nibchas (Gesenius z. Jes. II, 347 ff.), die nomina propria: Phul, Tiglath Pilesar, Salmanassar, Sardanapal, Sanherib u. s. w. Hiebei ist aber auch nicht zu übersehen, wie gerade viele nomina propria, bis jetzt die einzigen sichern Ueberreste altassyrischer Sprache, rein semitische sind, wie Andramelech, Annamelech, Rabsakeh u. a., vor allen aber der gewiss technische und aus dem Assyrischen entlehnte Ausdruck סֻכּוֹת בְּנוֹת (2 Kön. 17, 30; s. Hengstenberg, Beitr. I, S. 160 u. Thenius z. d. St.), wofür schon das Auffallende, bis jetzt noch nicht Erklärte der letztern Form spricht. Daher bezeichnet Jesaia den Erbfeind Israels, Assur, als ein Volk mit stammelnder Lippe (לַעֲגֵי שָׂפָה) d. h. barbarisch redend*), als ein Volk fremder Sprache (לָשׁוֹן אַחֶרֶת), 28, 11. Er erinnert seine Zeitgenossen an die Schreckenszeit der assyrischen Invasion und spricht von dem „stumm winkenden Volke (d. h. welches sich nicht durch Rede verständlich machen konnte), dem Volk dunkler Lippe, das man nicht verstand, stammelnder Zunge, ohne Sinn“**). Fand nun gleich in der dem Exil sich an-

---

*) So richtig schon der Syrer: ܡܓܡܓܡܢܐ ܠܫܢܐ und zuletzt Gesenius und Hitzig, welche sich auch hiefür auf den Gebrauch des Syr. ܠܥܙ welches Bar Ali ausdrücklich durch barbare loqui erklärt, hätten berufen können (s. Michaelis zu Cast. lex. Syr. p. 470).

**) Vgl. hiemit Hitzig z. Jes. 33, 19., der namentlich נוֹעָז richtig deutet, womit zu vgl. ist das Arab. عَجَمٌ eigentlich mutus (s. exc. Ham. p. 511 Schult.), dann von dem unreinen, schlechten arab. Dialekte, entgegengesetzt dem reinen koreischitischen (vgl. Kor. Sur. 26, 195. 198. 41, 44.), dann für Barbar, Nicht-Araber überhaupt (Schultens, monum. p. 59. Antara Moall. vs. 25. Act. 2, 9. Ar. Polygl. vgl. Herbelot Orient. Bibl. und d. W. Agem.). — Das עִמְקֵי שָׂפָה und אֵין בִּינָה vgl. mit d. ar. Namen لسان عربي مبين (lingua Arabica perspicua) vom koreischitischen Dialekte, s. Pokocke, spec. hist. Ar. p. 151. Vgl.

nähernden Periode ein häufigerer Verkehr jener Völker statt, so blieb doch für die grosse Menge das Aramäische noch eine Sprache, die das jüdische Volk nicht verstand (Jer. 5, 15.).

Gehen wir weiter westlich, so finden wir Mesopotamien als eine Gegend, wo Aramäisch geredet ward. Schon aus den Namen Paddan Aram (flaches Aram) der Genesis und Aram Naharaim*) der alttestamentl. Bücher wird diess höchst wahrscheinlich. Auch Strabo (II. c. 58.) berichtet, dass die Völker diesseits und jenseits des Euphrats denselben Dialekt redeten. Dasselbe bestätigen noch positiv einzelne Ueberreste des dortigen Dialektes. Dahin gehört vor allen die St. Genes. 31, 47, wo Laban der Mesopotamier ein Monument benennt: יְגַר שָׂהֲדוּתָא welches Jacob der Hebräer גַּלְעֵד heisst. Jene Form ist rein aramäisch (ܝܓܪ ܣܗܕܘܬܐ) und nur die Punktation und auch das שׂ hebraisirend (vgl. de Dieu crit. sacr. p. 18.). — Weniger sind dahin zu rechnen die Gesänge des mesopotamischen Propheten Bileam; weil sie ihrem Hauptcharakter nach gut hebräisch sind, und auch nach dem vorhin bemerkten Verhältnisse zwischen Aramäern und Hebräern in dieser Form von Bileam selbst sehr gut herrühren konnten, zumal da sie ihrem Hauptzwecke nach für Hebräer bestimmt waren**). Es kann nicht befremden, wenn trotz dem sich Anklänge an die heimathliche Sprache des Sängers erhalten, und ich glaube deren mehrere bemerkt zu haben, wenig-

---

auch das Arab. رَطَنَ, peregrina ac barbara, non Arabica lingua locutus est, unstreitig verwandelt mit رَطَمَ, implicavit, conj. IV. siluit, taciturnus fuit (Freytag, lex. Ar. II, p. 160, 161.).

*) Das ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ der syrischen Schriftsteller, s. z. B. Act. 2. 9. Pesch. Assemani, bibl. Or. I, p. 462.

**) Weniger wahrscheinlich ist mir, dass sie später aus dem Aramäischen ins Hebräische übergetragen seien, wie neuerdings noch Hamacker (in d. bibl. crit. nova. Lugd. Bat. 1827. vol. 3, p. 324 sq.) meinte. Dagegen sprechen auch die sogleich namhaft gemachten Spuren von Aramaismen, die bei einer Uebertragung wohl vermieden wären; auch die höchst eigenthümliche Form des Ganzen.

stens mehr als man in neuerer Zeit darin hat finden wollen *), Ich rechne dahin folgendes: הִתְחָשֵּׁב Num. 23, 9. für die gewöhnliche Niphalform (Ewald, ausf. Lehrb. §. 123.); פַּאֲתֵי 24, 17. (Gesenius de Pentat. Samarit. p. 36.) שֵׁת aramaisirende Form, vgl. שְׁאֵת Klagl. 3, 47. (hebr. שָׁאוֹן, Jerem. 48, 45, welcher eben das dunklere fremdartige Wort hebräisch verdeutlicht und erklärt); וְאֹבֵד 24, 20. 24. vgl. mit מוֹבַד, perditio, Buxtorf, lex. Chald. Rabb. Talm. p. 7. Winer, lex. p. 9. (hebr. אֲבֵדָה. Häufig im Pentateuch) **); שְׁתֻם 24, 3. 15. für das Hebr. פְּתַח (vgl. שְׁתַם, perforavit, Mischna t. IV. p. 386. Surenh. und besonders ܫܳܬܽܘܡܳܢ, haruspex. Norberg lexid. cod. Nah. p. 264., der es jedoch falsch ableitet von סְתַם), שׁוּר, in der Bedeutung schauen 23, 9; 24, 17. (so nur noch bei Hiob, Hosea, Jeremias und im Hohenliede vgl. weit. unt.) ***). Aus einem Aramaismus lässt sich auch meiner Ueberzeugung nach allein verstehen die vielfach torquirte St. 24, 23.: מִי יִחְיֶה מִשֻּׂמוֹ אֵל, denn da חָיָה מִן nichts anders sprachgemäss heissen kann als: wieder aufleben, sich erholen von einer Sache (2 Kön. 1, 2; 8, 8.) so ist שֻׂם hier einfach nach dem Aram. ܫܽܘܡܳܐ, Wunde (dann auch: Schmerz, Trauer im Allg.; vgl. Cast. lex. Syr. p. 899. Mich. Norberg, l. l. p. 245.). Man übers.: „wer vermag zu genesen von seiner (der ihm geschlagenen) Wunde, o All-

*) Hirzel, de Chaldaismi bibl. orig. et auctor. crit. p. 14: „in oraculo Bileami — pauca leguntur vocabula Aramaea."

**) Zwar nimmt Gesenius (thes. p. 6) diess als Participial-Form, mit abstrakter Bedeutung, Lehrg. S. 488. Allein seine Regel ist falsch, s. Ewald, krit. Gr. S. 237, der desshalb unser אֹבֵד consequent durch Verderber übersetzen will, welches aber schon wegen des אַחֲרִית 24, 20. nicht angeht, da der Sinn offenbar der ist: „sein Ende (geht) bis zum (gänzlichen) Untergange."

***) Dem Worte ist übrigens noch bei Winer p. 260. ganz unrichtig eine dreifache grundverschiedene Bedeutung angewiesen. Alle hängen so zusammen: 1) Grundbedeutung ist: sich erheben, hervorspringen (so im Hebr. Hos. 13, 7. vgl. im Arab. ثَارَ, monum. p. 24. ed. Schult.) besonders: um etwas zu sehen, zu beobachten. 2) springen, tanzen im Allgemeinen (so im Syrischen). 3) singen (beim Tanzen). 4) im abgeschwächten Sinne: gehen, reisen (so im Hebr. und Ar. سَارَ).

mächtiger?" Mit Recht zieht man auch den, astrologische Kenntniss verrathenden, für Mesopotamien also recht eigentlich passenden Ausdruck כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב 24, 17. hieher (vgl. Clericus z. d. St., und ausserdem Dan. 8, 10. und dazu noch Creuzer Symb. Th. 3, S. 74. und Th. IV, S. 421 ff.). — Was sich ausserdem von Mesopotamien als Sprachdenkmal erhalten hat, ist von minderer Wichtigkeit. Die תְּרָפִים, deren Cultus dort einheimisch war, nach Genes. 31, 19 ff. 35, 2. 3., sind in etymologischer Hinsicht sehr zweifelhaft. Vgl. Delitzsch Genes. II. S. 220. Die übrigen wenigen uns von dorther erhaltenen nomina propria (Beor, Pethor, Bileam, Chasael, Cuchan Rischataim*) u. a.) kommen in linguistischer Hinsicht um so weniger in Betracht, da sie hebraisirend geschrieben zu seyn scheinen.

§. 20.

Fortsetzung. Sprache Babylons.

Ein in der Zeit, da die Hebräer mit Babylon in der nächsten Berührung standen, abgefasstes Buch bezeichnet die in Babylon einheimische Sprache mit dem Namen Sprache der Chaldäer (Dan. 1, 4) und aramäisch (ארמית Dan. 2, 4). Bisher hat man meist die eigentliche Sprache der Chaldäer als verschieden von der aramäischen, und zu dem japhetischen Sprachstamme gehörend angesehen. Dafür hat man geltend gemacht theils die Abkunft der Chaldäer als eines nördlichen, von den Armenien benachbarten karduchischen Gebirgen stammenden und erst in späterer Zeit in Babylonien eingedrungenen, und dort zur Herrschaft gelangten Volkes, theils die uns erhaltenen chaldäischen Eigennamen von Königen, Göttern und Staatsämtern, die einen der semitischen Sprache entgegengesetzten Charakter an sich tragen.**) Allein beide Gründe sind nicht beweisend. — a) Die

---

*) Diess letztere besonders dunkle nomen pr. ist wohl gemeinhin schwerlich richtig verstanden (רִשְׁעָתַיִם doppelte Bosheit, Gesenius Wörterbuch u. d. W.). Es scheint mir anomale, ausländische scriptio zu seyn und zu combiniren mit dem arab. Titel: ذا الرياستين, praeses utriusque Raisatus (s. regiminis), Abulfeda Annal. II. p. 100. u. dazu Reiske p. 659.

**) Vgl. z. B. J. D. Michaelis spicileg. geograph. Hebr. ext. II, p. 77 sqq. und Gesenius Comm. z. Jesaj. II, S. 739 ff.

ältesten biblischen Angaben über die Chaldäer weisen allerdings auf das nördliche Assyrien und Mesopotamien als die Ursitze derselben hin. So ist Arphachsad (Gen. 10, 22: אַרְפַּכְשַׁד entweder: Festung der Chaldäer, Ewald, Gesch. I, S. 378, oder Hochland der Ch., Knobel, d. Völkertafel S. 161) unstreitig identisch mit Ἀῤῥαπαχῖτις und bezeichnet die in Arrapachitis, im nördlichen Assyrien wohnenden Chaldäer. So führt auch Gen. 22, 22, wo Kesed כֶּשֶׂד unter den Seitenverwandten Abrahams genannt ist, und das Ur Casdim (Gen. 11, 28) auf das nordöstliche Mesopotamien unweit Arrapachitis, nahe den an Gordyene und Armenien grenzenden Bergen, von wo Abraham nach Haran d. i. Carrae, eine Tagreise von Edessa entfernt, zog, um von da nach Palästina zu wandern. Aber alle diese Angaben beweisen zugleich den semitischen Ursprung der Chaldäer und zeugen dafür, dass ihre Sprache dem semitischen Sprachstamme angehörte und dem Aramäischen verwandt oder mit ihm identisch war. Denn dass Ur (אוּר) ein semitisches Wort ist (s. Ewald Gesch. I, S. 378), hätte nicht noch von Gesenius (thes. I, 55) und Winer (R. W. s. v.) verkannt werden sollen. Dieses Volk ist aber dem Berosus zufolge bald nach der Fluth von seinen Gebirgen herab nach Mesopotamien und Babylonien gezogen, und nicht erst im 8ten Jahrh. von den Assyrern dorthin verpflanzt worden; wofür ausser der äusserst dunklen und vieldeutigen Stelle Jesaj. 23, 13 und einer sehr unklaren und unzuverlässigen Notiz des Dikaearch bei Stephan. Byz. kein historisches Zeugniss vorhanden ist. Vielmehr weiset der Umstand, dass die unter dem Namen der Chaldäer bekannten Priester und Astrologen nach allen Zeugnissen der Alten seit unvordenklicher Zeit ihren Sitz in Babylon hatten und hier Sternkunde, Astrologie und andere Künste pflegten, darauf hin, dass hier schon seit uralter Zeit Chaldäer wohnten*). Dass aber die Sprache dieser Chaldäer dem semitischen Sprachstamme angehörte, ergibt sich daraus, dass nicht nur die babylonische Keilschrift auf den erst in neuester Zeit entdeckten

*) Vgl. Guil. Hupfeld exercitatt. Herodot. spec. I, p. 6 sqq. spec. III, p. 28 sqq. M. Duncker Geschichte d. Alterthums I, S. 120 ff. und Ewald Geschichte d. V. Israel III, S. 723 f. 2te Ausg.

und näher untersuchten Monumenten, die complicirteste und daher wohl auch sicherlich die älteste aller Gattungen dieser monumentalen Schrift, auf eine semitische Sprache hindeutet,*) sondern dass auch die neben derselben für Briefe und Urkunden aufgekommene babylonische Currentschrift mit der grössten Wahrscheinlichkeit für ein semitisches Alphabet, und zwar ein aramäisches, zu halten ist**), ja dass überhaupt die verschiedenen Spezies der Keilschrift, die man unter dem Namen der assyrischen oder babylonischen begreift, nur Dialekte einer Sprache zu erkennen geben, welche unter die semitischen Dialekte einzureihen sind, und dass schon der gegenwärtige Stand der Entzifferung dieser Keilschriftgattungen zu der Annahme berechtigt, dass diese Schrift von einem semitisch redenden Volke ausgegangen, und namentlich in Babylonien entstanden sei, von wo aus sie sich später unter Völkerschaften arischer Zunge verbreitete.***) Alle diese Thatsachen

*) Vgl. Lassen Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. VI, S. 560 ff. Layard Niniveh u. s. Ueberreste. Deutsch v. Meissner. S. 275 ff. Grotefend die Tributverzeichnisse des Obelisken aus Nimrud. S. 10 ff. Vaux Niniveh u. Persepolis, übers. v. Zenker. S. 319. Hier sagt letzterer: „Es ist schwieriger zu bestimmen, wie die Sprache der assyr. und babylon. Inschriften zu nennen ist. Sie ist nicht durchaus hebräisch, chaldäisch oder syrisch, hat aber so viele Analogie mit diesen Sprachen, sowohl in der grammatischen Struktur als in den Stammwörtern, dass sie zweifellos mit Recht zur semitischen Sprachfamilie zu zählen ist. Auch ist es kein Fehler, die assyr. und babyl. Sprache in Eine Klasse zu stellen. Denn wenn diese zwei auch nicht für eine und dieselbe Sprache zu halten sind, so sind sie doch in ihrer innern Organisation einander so ähnlich, dass man die Deutung der babylon. Inschriften auf die assyrischen anwenden kann."

**) S. Lassen a. a. O. S. 562. Ueber das Alter dieser Currentschr. vgl. Layard a. a. O. S. 276 und Vaux a. a. O. S. 199; und „über das System der babyl. Currentschrift" Grotefend die Tributverz. S. 45 ff. „Vergleicht man — sagt Grotef. a. a. O. S. 14 — die von Layard copirten Inschriften (die in Nimrud auf einer Alabastervase und Bruchstücken von Thongefässen gefunden worden) mit dem aramäischen Alphabete in Kopps Bilder und Schriften der Vorzeit (II. S. 157), so enthält die sehr lesbare den Namen des *Ναβοκολάσαρος* im Canon des Ptolemäus נבקליצר."

***) Vgl. Lassen a. a. O. S. 555 ff. und Münchner gel. Anz. 1850. Nr. 82. S. 662.

setzen es ausser Zweifel, dass in Babylonien von uraltersher semitisch redende Chaldäer wohnten, womit die Angabe Jer. 5, 15, welche die Chaldäer גּוֹי מֵעוֹלָם nennt, trefflich übereinstimmt.

b) Was aber die chaldäischen oder babylonischen Götter- Königs- Amts- und Würdenamen betrifft, so zeigen sie neben einem semitischen zugleich ein nichtsemitisches Element der Sprache, welches nur aus dem Altpersischen oder Zend abgeleitet und erklärt werden kann. Aber diess lässt sich auch aus der schon in uralter Zeit eingetretenen Verbindung und Vermischung der Chaldäer mit Mediern und andern arischen Völkerstämmen vollständig begreifen; wogegen die Thatsache, dass die Sprache der heutigen Kurden zur persischen Sprachfamilie gehört, was der grammatische Bau derselben, so wie ihre lexicalischen Hauptmassen unwiderleglich darthun (vgl. kurd. Studien von E. Rödiger u. I. A. Pott in d. Zeitschr. f. d. K. des Morgenl. Bd. III.), nicht als gültiger Beweis dafür erachtet werden kann, dass auch die Sprache der Chaldäer, die in Babylon sich niedergelassen, der arischen Sprachfamilie angehört habe, wie noch Ewald (Gesch. III, S. 723) glaubt. Denn bei dem sehr weitschichtigen Gebrauche des heutigen Namens Kurden (vgl. Ritter, Erdkunde XI, S. 139 ff.) ist der Zusammenhang derselben mit den ältesten Chaldäern noch sehr problematisch*); und selbst die ursprüngliche Einheit beider vorausgesetzt, können die im Norden von Assyrien, mithin an der Grenzscheide der semitischen und arischen Sprachen, zurückgebliebenen chaldäischen Stämme im Laufe der Jahrhunderte ihre Muttersprache durch die angrenzenden arischen Volksstämme, von denen sie beherrscht wurden, eingebüsst und mit einem von ihren Beherrschern angenommenen arischen Dialekte vertauscht haben.**)

---

*) Vgl. Rödiger a. a. O. III, S. 8 f. Gegen die Indentität spricht nicht bloss, dass die Klassiker Chaldäer von Karduchen, Gordyäern und Kyrtiern scheiden, sondern noch mehr gegen die Identifizirung der Kasdim mit Kurden der im Bereiche der arischen Sprachen fast unerhörte Uebergang des r in s, der sich auch durch die Hypothese, dass in Kasdim das r geschwunden sei, nicht beseitigen lässt, weil das bibl. Kasdim mit ארפכשר und כשר, zwei offenbar semitischen Worten zusammenhängt.

**) Annehmbar wäre auch die Vermuthung von Wilh. Hupfeld

Indessen die etymologische Bestimmung dieser Namen ist schwierig, da man nicht willkührlich vom Neu-Persischen ausgehen darf. Nachdem schon ältere Gelehrte wie Hottinger (im smegma Orient.), L. de Dieu, Pfeiffer, Reland u. a. viel für die Combination des Persischen mit jenen Namen gethan hatten, so wurde die Sache von Lorsbach (Archiv f. Morgenländ. Liter. Th. I. und II.) wieder in Anregung gebracht, dessen Deutungen Gesenius als „äusserst ansprechend und gefällig“ empfahl (Gesch. d. hebr. Spr. S. 63.) Von Bohlen in den symbolae ad interpretat. S. cod. ex lingua Pers. (Lips. 1822.) versuchte sich hierauf in einer Menge Deutungen, die aber zum Theil sehr viele Willkühr verrathen*). Folgende Regeln haben sich mir durch sorgliche Vergleichung der hieher gehörenden babylonischen Wörter als die sichersten Leiter herausgestellt:

α) Die offenbar mit aramäischen Formen zusammengesetzten Wörter dürfen nicht sogleich für persische erklärt werden, und überhaupt muss immer zuerst die aramäische Etymologie als die am sichersten leitende in Betracht gezogen werden. So die WW. חַמְּנִים, חַפֶּת, נְבֹת die offenbar semitische sind (Kleinert S. 222. 3.). So ist עֲבֵד in Zusammensetzungen wie Abednego u. s. w. unzweifelhaft semitisch. Auch die Silbe אדר scheint dahin zu gehören und die Formen אצר und אסר nur hebraisirend zu seyn.

β) Was die Bildungen dieser Worte anlangt, so ist unläugbar, dass bei vielen eine aramäische Endung sich findet, das תָא — des stat. emphat. in den Namen Artachasta etc. (Simonis, onomast. p. 565.) Umgekehrt haben nun aber auch andere eine persische Endung erhalten, und so besonders die Diminutiv-Endung,

---

l. c. III, p. 31: Verisimile est, post Chaldaeorum discessum alienigenas nationes ex Ariorum circumfusa multitudine in Arrapachitidem immigrasse et pristinorum incolarum nomen leviter immutatum (ex Chaldaeis in Carduchos) ascivisse, similiter atque Saxones, Anglos, Normannos in Britannia novimus nunc Britannos nominari.“ Vgl. Ewald Gesch. I, S. 379.

*) S. gegen ihn Kleinert, in den Dörptschen Beitr. 1. Bd. S. 213 ff. — Damit vgl. die gründliche und grösstentheils gelungene „Erklärung Persischer Wörter des A. T. v. M. Haug“ in Ewalds bibl. Jahrbb. V, S. 151 ff.

das ךְ — finale, da im Aramäischen eine eigene Diminutiv-Endung fehlt (s. Hoffmann gr. Syr. p. 251.). Man muss sich den häufigen Gebrauch dieser Endung (vrgl. מְרֹדָךְ אַרְיוֹךְ, הַמְנִיכָא סְרַךְ, שַׁדְרַךְ, מֵישַׁךְ, נִסְרוֹךְ, und a.) aus der auch auf das Arabische von Ewald angewandten Regel erklären: diminutiva sensum etiam teneri exprimunt et blandientis, unde vel ad verba admirationis et pronomina transferuntur (gr. Ar. 1. p. 156.). Vrgl. auch Hitzig zu Jes. S. 436.

γ) Die aramäischen und persischen Formen sind häufig verbunden, welches aus dem gemeinschaftlichen Gebrauche und der daraus entstehenden Vermischung beider Sprachen leicht erklärbar ist. So wie Belsatzar (בלשאצר — welches aramäische Form seyn kann*)) einen andern Namen Nabonned führte, weil Bel, der aramäische Nebo, der chaldäische Name eines Götzen war (ähnlich Nabonassar und Belesis, Kleinert S. 218.), so wurden auch beide Formationen in demselben Worte verschmolzen. Ganz deutlich ist dies in עֲבֵד־נְגוֹ (Gesenius zu Jes. II, S. 343.), nach welcher Analogie denn andere Formen zu erklären sind, wie נְבוּשַׁזְבָּן Nebo ist Retter (שֵׁיזֵב, liberare. Simonis p. 573.), Nebucadnezar aus Nebo (נְבוֹךְ s. oben), דַן oder אֲדַן (vrgl. בַּלְאֲדָן Belus ist Herr) und אצר (Nebo ist herrlicher Herrscher) u. s. w.

δ) Bei den Appellativen finden sich unter den Beamtennamen viele unsemitische, vielleicht durch die von Nabopolassar mit Medien geknüpfte Verbindung (vrgl. W. Hupfeld l. c. II, p. 44 sqq.) in die chaldäische Sprache eingebürgert, wie רַבְשָׁקֵה = מֶלְצַר (s. m. Comm. z. Dan. S. 34.). Eben so Achaschdarpanin, Satrapen, Dan. 3, 2, welchen Namen wir ausdrücklich Esth. 3, 12. 8. 9. 9, 3 als persischen kennen lernen (s. m. Comm. 3. 97 ff.). Aber auch die in den Bereich der priesterlichen Kaste der Chaldäer gehörenden Wörter, welche keine aramäische Etymologie zulassen, sind am sichersten aus dem Altpersischen herzuleiten, wie

---

*) Die Endung שאצר ist nur andere Schreibung für שַׂרְאֶצֶר und bedeutet: herrlicher, gepriesener Fürst. Wie ungenau die Hebräer in Schreibung solcher Fremd-Namen waren und sich hebraisirende Aenderungen erlaubten, zeigt offenbar das Wort בֵּלְטְשַׁאצַּר, welches nur andere scriptio ist.

schon der Name מָג Magier (s. m. Comm. S. 46), פַּתְבַּג Götterspeise (ebendas. S. 25, anders Gildemeister in d. Zeitschr. f. d. K. des Morgenl. IV, S. 213 f.) u. a.

Streitig ist auch die Frage, von welcher Beschaffenheit war das in Babylon gesprochene Aramäische? Dass in Babylon ein eigenthümlicher aramäischer Dialekt vorhanden war, kann an sich keinem Zweifel unterliegen. Nur ist die Frage, ob unsre Kunde von einer solchen Mundart der Art ist, dass wir über dieselbe zu urtheilen im Stande sind. Dies verneinte J. D. Michaelis (Abhandlung von d. Syr. Spr. §. 2.), dem Hezel (Gesch. d. hebr. Spr. S. 342 ff.), Jahn (Aram. Sprachl. §. 1.) u. a. gefolgt sind. Zuletzt hat sich in diesem Sinne Hupfeld*) ausgesprochen, dessen Hauptgründe folgende sind:

a) „Die Denkmäler, aus denen wir Kunde haben sollen von einer babylonischen Sprache, sind rein jüdische und nicht babylonische.“ Allein dieser Grund enthält die durchaus unbegründete Voraussetzung, dass es uns an ächt babylonischen Urkunden fehle; dieselben finden sich aber sowohl im Buche Daniel (Cap. 4.) als Esra (Cap. 4 ff.), an deren treuer Aufbewahrung, da sie wichtige von Königen ausgegangene Edikte enthalten, kein Grund zu zweifeln ist.

b) „Es fehlt an historischen Zeugnissen für eine solche Dialekts-Verschiedenheit: überall ist bei ältern Schriftstellern nur von einer einzigen Sprache im ganzen Orient bis an den Tigris die Rede.“ Dieser Grund ist noch schwächer als der erste; aus Strabo, Xenophon und anderen Griechen lässt sich dies nicht erweisen, da sie unmöglich für die feineren Unterscheidungen eines Nebendialektes Sinn und Auffassungsgabe genug hatten.

c) „Es fehlt der Sprache an allem eigenthümlichen Gepräge, wodurch ein besonderer Dialekt constituirt würde. Alle Abweichungen vom Syrischen sind theils rein eingebildet, theils hebräischen Ursprungs.“ Will man dies Argument in der Art wie Hoff-

*) Theol. Stud. und Krit. 1830. H. 2. S. 291 ff. Ihm ist De Wette, Einl. S. 51 ff. 4te Ausg. gefolgt. Dagegen erklärt sich Winer, R. W. I, S. 125. Note, u. Grammat. d. bibl. u. targum. Chaldaism. S. 8 ff. 2te Aufl. Vgl. auch J. Wichelhaus de N. T. versione syr. antiq. quam Peschito vocant. Hall. 1850. p. 35 sqq.

mann (gr. Syr. p. 11 sq.) durch blosse Aufzählung der offenbaren Abweichungen des chaldäischen als des jüdisch-babylonischen Dialektes von dem neu-aramäischen oder syrischen beantworten, so ist damit allerdings nichts gewonnen. Dieser jüdisch-babylonische Dialekt muss nicht bloss in seinem Verhältniss zum syrischen, sondern auch zum hebräischen aufgefasst werden. Finden sich nun Abweichungen vom Syrischen, die zugleich von der Art sind, dass sie nicht aus dem Hebräischen hergeleitet werden können, oder als Corruptionen des hebr. Sprachgebrauches sich ansehen lassen, so wird man dies wegen des erweislich historischen Zusammenhanges der Juden mit Babylon, zumal wenn es sich in den ältesten jüdischen Monumenten findet, die wir aus jener Zeit besitzen, mit Recht für babylonische Eigenthümlichkeiten erklären müssen. Dahin rechne ich vornehmlich folgendes: die durchgreifende verschiedene Schreibart von Wörtern, wie זְמַן Syr. ܙܒܢ, בִּקְעַת Syr. ܦܩܥܬܐ u. a., ferner grammatische Formen, wie das Pronomen דָּךְ, דֵּךְ bei Esra דְּנָה, דֵּן bei Daniel (im Syrischen für beides ܗܢܐ), wobei auch der Ursprung aus dem Hebr. um so mehr wegfällt, da diese Demonstrative eigentlich Onomatopoëtika sind; die ganz eigenthümliche Form des Zahlwortes: תְּלָתָא, תַּלְתִּי s. m. Comment. z. Dan. S. 185 ff., Infinitivbildungen mit ־ָא statt des Syr. ܘ, wobei denn allerdings das Gemeinschaftliche der Dialekte in dem Streben, die Infinitive den Substantiv-Bildungen sich annähern zu lassen, besteht, die Divergenz aber nichts weniger als aus dem Hebräischen hergeleitet werden kann, dem das Syr. so nahe steht, wie das Babylonische: ferner eigenthümliche Passivbildungen, הֵיתִי zum Unterschied von הַיְתִי (s. m. Comment. S. 112.); die ganz besondere Passivbildung קְטִיל (s. Buxtorf gr. Chald. p. 66 sq.) gegen den syr. Gebrauch, worin die Passiva durch äusserliche Zusatzsylben formirt werden, im Babylon. aber (wie im Hebr.) durch innern Vokalwechsel, aber auf eine vom Hebräischen grundverschiedene Weise; der status emphat. ־ַיָּא hat im Syr. ein einfaches ܐ̈, welche contrahirte Form noch in das Babylonisch-Aramäische nicht eingedrungen gewesen zu seyn scheint*). — Dazu kommen

*) Vgl. hiemit die gründliche Untersuchung von Fr. Dietrich de sermonis chald. proprietate. Lps. 1839.

noch eine Menge ganz eigenthümlicher Wörter, die sich zum Theil auf babylonische Sitte, Einrichtung, Mythologie u. s. w. beziehen, und deren Gebrauch diesem Dialekte vorzugsweise zuerkannt werden muss: so die aus der Kanzleisprache erklärbaren Ausdrücke בִּנְמָא und בְּעֵנֶת im Esra, von denen ersterer auch bei dem Analogen im rabbinischen Sprachgebr. (s. Danz Rabbin. enucl. p. 88.) doch nicht ganz damit übereinstimmt, letzterer aber gar nicht in dem Hebräischen und anderweitigem Aramäischen seine Erklärung findet, sondern nur in dem Arabischen; eben so הֲוָה in der Bedeutung fallen, sich legen (Comment. z. Dan. S. 44.); Ausdrücke wie עִיר von Genien Dan. 4, 10*), לְחֵנָה (m. Comment. S. 177 ff.), die Verwechselung des ל und ר in den Wörtern רְחָוָה und אָזַר (ebendas. S. 55 und 221 f.) und vieles andere.

Das also können wir den Gegnern immerhin einräumen, dass die bis dahin gehegte Vorstellung von zwei sich schroff gegenüberstehenden Dialekten, einem ost- und westaramäischen (chaldäischen und syrischen) nicht so vorhanden sey, dass alle Formen, die wir in den hebraisirenden jüdischen Monumenten finden, zu dem ersteren zu rechnen seyen. Aber vieles ist auch in demselben vorhanden, was nur aus einer eigenthümlichen babylonischen Mundart erklärt werden kann, die freilich nur als Nebendialekt des grossen aramäischen Sprachstammes anzusehen ist. Davor wird man sich jedoch hüten müssen, nach der dem Hebräischen angepassten Vokalisation dieses aramäischen Dialekts ein allgemeines Urtheil über ihn auszusprechen, wie z. B. Winer a. a. O. thut, indem er das Chald. für den helleren und weicheren, das Syrische für den rauheren und härteren Dialekt erklärt. Von der Art mag jene Differenz gewesen seyn, zumal da beide Dialekte wohl gleich wenig einer Ausbildung durch literarische Thätigkeit sich zu erfreuen hatten; jedenfalls berechtigen uns die vorhandenen Spuren der Differenz nicht zu einem solchen Urtheile über dieselbe.

---

*) Die dort von mir gegebene Erklärung ist durch das von Hoffmann (das Buch Henoch I, S. 217 ff.) dagegen Bemerkte schwerlich widerlegt, da derselbe den babylonisch-heidnischen Gebrauch des Wortes mit der später ihm von den Juden (und so auch im B. Henoch) beigelegten Bedeutung durch einander wirft, wodurch

§. 21.

Fortsetzung. Aramäischer Dialekt im Norden Palästina's.

Kennten wir den Dialekt des sechs Tagereisen von Babylon und drei von Damaskus gelegenen Palmyra (Tadmor) genauer, als es nach den wenigen von den Trümmern dieser Stadt übrig gebliebenen Inschriften*) zu beurtheilen möglich ist, so würden wir in demselben wohl einen Uebergang des Dialekts von Babylon zu dem des westlichen Syriens wahrnehmen. Palmyra war der alte Handelsmittelpunkt zwischen Vorder- und Mittel-Asien (Hartmann a. a. O. S. 232 ff.). Die Inschriften rühren aus den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung her, und sind grösstentheils bilingues, aramäisch und griechisch, und mit vielen griech. Namen und Wörtern durchwebt. Schwerlich ist indess das Griechische Original, sondern das Aramäische**); auch sind ihre Verff. gewiss Heiden, nicht Juden***). Die auf ihnen am deutlichsten hervortretenden Wörter, namentlich in den von Kopp angestellten trefflichen Entzifferungsversuchen schliessen sich dem aramäischen Dialekte Babylons am meisten an†), und dienen daher zur Bestätigung des im vorigen §. über einen eigenen babyl. Dialekt Gesagten.

Wie weit sich im Norden Palästina's nach Kleinasien zu die Herrschaft des Aramäischen erstreckt habe, ist schwer zu bestimmen. Von den Kappadociern urtheilte Bochart (Phaleg. p. 590.): Cappadoces Syris accenseo non ratione originis, nam erant ex stirpe Gomer, sed ratione sermonis, qui a Syro non abhorrebat. Allerdings rechneten die Griechen (Herod. I, 72. V, 49.) wie die Perser (Herod. VII, 72.) die Kappadocier zu den

---

denn das Entstehen des dunklen Wortes noch schwieriger gemacht wird.

*) S. darüber die vollständig verzeichnete Literatur in O. G. Tychsen von Hartmann, II, 2, S. 254 ff.

**) Gegen Hartmann s. Kopp Bilder und Schriften II, S. 255 ff.

***) Kopp a. a. O. S. 269 ff.

†) So die WW. עַל חַיָּא פ״ ,רְנָה (in salutem alicujus), ,דִּי מוֹדַע (Dan. 6; 11.); die Monatsnamen טבת ,אלול (Nehem. 6, 15. Esth. 2, 16.); חַמָּנָא hebr. חַמָּן), Säule u. a.

Syrern (*Λευκόσυροι*); und wahrscheinlich stammten auch die alten Leycosyrer nicht nur von den Assyrern ab, sondern sprachen wohl auch einen aramäischen Dialekt*). Unter der persischen Botmässigkeit scheinen sie aber mit dem persischen Kultus (Strabo XV, p. 504.) auch dieselbe Sprache angenommen zu haben (s. Strabo XII, init.); denn in dem von Jablonsky (Opusc. III. p. 1 sqq.) gesammelten Wörterverzeichnisse lässt sich nichts Semitisches wahrnehmen. Selbst der Name *Καππαδόκαι* soll von den Persern herstammen (Herod. VII, 72.), und nach Lassen (die altpers. Keilinschr. S. 88.) eigentlich Katpatuk, nach Benfey (die Monatsnamen S. 117.) Kappadakhja das Land der guten Pferde, gelautet haben. — Von den Solymern, den Ureinwohnern Lyciens und Pisidiens, sagt Choerilus (bei Joseph. c. Ap. I, 22: *γλῶσσαν μὲν φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφιέντες*), dass sie aramäisch gesprochen hätten (die gleiche Sprache mit den Phöniziern), und Bochart (p. 378 sqq.) hat mit grossem Fleisse Spuren davon in den nomm. propriis, die sich auf jenes Land und Volk beziehen, zusammengesucht. Auch die Erember und Arimer in Cilicien waren höchst wahrscheinlich Aramäer, vrgl. Knobel, Völkertafel, S. 229 f. — Semitischer Abkunft waren auch die Lydier in Kleinasien, nach Gen. 10, 22 (לוּד), womit Herodot (I. 7.) übereinstimmt: aber von ihrer alten Sprache war schon zu Strabos (l. XIII, fin.) Zeit keine Spur mehr zu finden**).

Aramäisch gesprochen ward in dem syrischen Küstenstrich, oder Syrien im eigentlichen Sinne, worin als Hauptland Phönizien hervortritt, als Nachbarland der Hebräer für uns von besonderer Wichtigkeit; in Verbindung zu setzen mit ihrer Kolonie, den Karthagern, von den Griechen auch schlechtweg Phönizier genannt (Polyb. I, 19. III, 78. VI, 52. u. ö.). Die innige Verwandtschaft der alten Einwohner Palästina's mit den Phöniziern, die sich selbst Kanaaniter nannten (Sanchuniathon b. Euseb. praepar. evang. I.

---

*) Vgl. Heeren de linguis imperii pers. in den Commentatt. soc. Gott. XIII. p. 33. Knobel, die Völkertafel S. 147 f. 153.

**) Vgl. Guil. Hupfeld exercitatt. Herod. spec. III. De rerum Lydiarum partic. 1. p. 5 sqq.

c. 10.)*) lässt schon auf innig verwandte sprachliche Verhältnisse schliessen, und dies bestätigt sich auch vollkommen durch die Ueberreste phönizischer Sprache**). Auf die Spitze gestellt ist dieses Verhältniss wohl von denen, die ein durchaus reines Hebräisch bei den Phöniziern finden wollten***). Schon die ganze geographische Lage des Landes führt vielmehr auf einen Uebergang der aramäischen Sprache zur hebräischen, auf einen gemischten Charakter. Dies bestätigt sich nun auch durch folgende Beobachtungen: a) Schon im Norden Palästinas finden wir einen dem Aramäischen sich annähernden Dialekt (s. unten), um so wahrscheinlicher ist dies von Phönizien. b) Auch die Zeugnisse älterer Schriftsteller stimmen damit überein, von denen auszuzeichnen ist das Urtheil des Hieronymus (ad Jes. 24, 21.): Poeni — — quorum lingua Hebraeae linguae magna ex parte confinis; und quaest. Hebr. ad Genes., wo er die punische Spr. als contermina mit der hebr. bezeichnet. Weniger Gewicht haben die hieher gezogenen Stellen des Augustin (z. B. de verbo domini serm. 35.: istae linguae sibi significationis quadam vicinitate sociantur), der als des Hebr. unkundig nur als einseitiger Zeuge anzusehen ist. c) Die Ueberreste phönizischer Sprache bestätigen diese Wahrnehmung aufs evidenteste. Dahin gehört von dem, was als sicher betrachtet werden kann, die Fömininendung א, namentlich in nomm. propriis, und את meistens in appellat. statt des hebr. יחוא, יָה für יְחִיֶה. von חוא leben, אש für אלם, אֲשֶׁר (wahrscheinl. illom zu sprechen) f. אֵלֶה talmud. אידין, אֵלוּ illae entsprechend dem chald. בל, אִלֵּין als gewöhnliches Verneinungswort,

*) Hinsichtlich der streitigen Frage über den Ursitz der Phönizier vgl. Kurtz, Gesch. d. A. Bundes I, S. 123 f. 2te Aufl.

**) Man sehe nur die Uebersicht phönizischer Worte bei Gesenius, Gesch. der hebr. Spr. S. 224 ff. u. Monumm. scripturae linguaeque phoen. II, p. 346 sqq., wenn auch manche derselben als auf unrichtiger Lesung oder Deutung beruhend als nicht beweisend abgezogen werden müssen.

***) Wie Bochart u. a. Am übertriebensten O. G. Tychsen! Dagegen Kopp a. a. O. I, S. 212 ff. II, S. 182 ff. Gesenius monumm. phoen. p. 329 sqq., Ewald in d. Zeitschr. f. d. K. des Morgenl. IV, S. 400 ff. u. bibl. Jahrb. I, S. 187 ff. Movers phöniz. Texte II, S. 16 ff. (Bresl. 1847.)

und viele andere Wörter, die im Hebräischen der Poesie angehören oder als Aramaismen zu betrachten sind, hier aber im gewöhnlichen Gebrauch, wie אתא kommen, פעל thun, קרת Stadt, רב Herr, רבת Herrin, Frau u. a. — Bei den Karthagern muss noch ein gemischter Dialekt angenommen werden, da ein Theil von ihnen mit den Libyern sich vermischt hatte (Libyphönices, mistum punicum Afris genus Liv. XXI, 22. s. mehr St. bei Münter, Relig. d. Karth. S. 107 ff.), und eben so auch die eigentlichen Karthager manches von ihnen angenommen haben, wie denn schon Walton (prolegg. p. 11.) die im Karthaginensischen nicht aus dem Hebr. zu erklärenden Worte aus jener Quelle passend herleiten, Sickler (Kadmus S. LXXIII.) auch in Libyen, wie in Aethiopien semitische Sprache und Kultus finden wollte. Allein dagegen sprechen die ausdrücklichen Zeugnisse, welche nicht bloss Libyer und Aethiopier als zwei ganz verschiedene Völkerstämme betrachten, sondern auch ausdrücklich der grossen Sprachdivergenz der Karthager und Libyer Erwähnung thun, s. Münter, a. a. O. S. 99 g.

Von der alt-phönizischen Literatur hat man sich schwerlich so übertriebene Vorstellungen zu machen, als sey sie eine in allen Zweigen ausgebildete Gelehrsamkeit gewesen*). Dazu mag der kaufmännische Geist des Volkes schon im Allgemeinen wohl wenig geeignet gewesen seyn. Allerdings gab es Archive, besonders Tempelarchive bei ihnen (Joseph. c. Ap. I, 6. 17. **)), allein in ihnen fand sich wohl nichts weiter als Annalen, die von Priestern geschriebene Geschichte des Volkes und der einzelnen Städte***). Von historischen Berichten ist auch bei den Alten nur die Rede, und die Phönizier hatten somit wie alle älteren

*) S. z. B. Bellermann Erklär. der punischen St. des Poenul. I, S. 11 ff.

**) Er sagt: *ἔστι παρὰ Τυρίοις πολλῶν ἐτῶν γράμματα, δημοσίᾳ γεγραμμένα, καὶ πεφυλαγμένα λίαν ἐπιμελῶς περὶ τῶν παρ᾽ αὐτοῖς γενομένων καὶ πρὸς ἀλλήλους πραχθέντων μνήμης ἀξίων*, und spricht von *τοῖς ἀρχαίοις τῶν Φοινίκων*.

***) Darauf mag wohl auch das Kirjath-Sepher Jos. 15, 15. gehen — schwerlich aber hat man hier mit Bellermann „Gelehrsamkeit“ oder gar „gelehrte Anstalten“ zu suchen.

nur etwas civilisirten Völker ihre Annalen-Schreiber. Als solcher wird Sanchoniathon erwähnt, dessen Geschichte aus der Uebersetzung des Philo von Byblos, eines Zeitgenossen Hadrians, in Fragmenten bei Eusebius uns erhalten, aber wohl nicht frei von Interpolationen geblieben ist*), und als spätere Historiographen Theodotos, Hypsikrates und Mochos, woraus denn griechische oder wenigstens in griechischer Sprache schreibende Historiker (Menander von Ephesus, Chaitos, Dios, Hieronymos, Philostratos) schöpften und sie übersetzten (Bochart, l. cit. p. 861 sq.). Auch Karthago, von dessen Bibliotheken Plinius (hist. nat. XVIII, 3.) spricht, hatte meist nur Historiker (Charon, Hannibal, Hanno**)): doch auch einige Philosophen, vgl. Münter a. a. O. S. 151 ff., welcher treffend sagt: „den wahren Werth der Wissenschaften scheint aber die karthagische Regierung nicht gekannt zu haben; sonst hätte sie es, und das sogar in späteren Zeiten, nicht versuchen können, sie durch jenen feindseligen Beschluss, der freilich nicht von Dauer war, einzuschränken, dass kein Karthager Griechisch lernen solle. (Justin. XX. 5.). Auch von karthagischen Kunstwerken und Künstlern finden sich einige, wiewohl sparsame Nachrichten. Grossentheils waren es ohne Zweifel Griechen, die den Saamen der Kultur unter den Puniern auszustreuen suchten, und die vielen Verbindungen Karthago's mit Sicilien, Unteritalien und selbst dem eigentlichen Griechenland, mussten dazu häufige Veranlassung geben." Eine Probe von der lyrischen Poesie der Phönizier, durch hohen Schwung und Bilderreichthum ausgezeichnet, ist uns in der Inschrift von Eryx erhalten***).

Die Ueberreste der phönizischen Sprache finden sich in folgenden Monumenten:

1) Die punischen Stücke im Pönulus des Plautus, das längste Act. V. sc. 1. 2. in einer corrupten Gestalt, weil lateinisch ge-

---

*) S. Fabricius, bibl. Gr. I, p. 222. ed. Harless. — Im Uebrigen vgl. Bochart, Phaleg, p. 855 sq. Buddeus, histor. V. T. I. p. 981 sq. Gesen. monumm. phoen. II, p. 342 sqq.

**) Vgl. Hug, Hannonis Periplus Freyb. 1808.

***) Vgl. den Versuch einer Erklärung von O. Blau, in der deutsch. morgenl. Zeitschr. Bd. III. S. 429 ff.

schrieben und desshalb von unkundigen Abschreibern vielfach verunstaltet; daher auch sehr mannigfaltig gedeutet, am glücklichsten zuletzt von Movers *). Der dem Monolog der ersten Scene beigefügte lateinische Text wird gewöhnlich für eine nicht von Plautus selbst, sondern von einem des Punischen kundigen Römer herrührende freie Uebersetzung gehalten, ist aber nach Movers (S. 50 ff.) als das Original anzusehen, welches der Dichter von einem des Punischen Kundigen übersetzen liess.

2(Die phönizisch-punischen Glossen, die sich bei alten Schriftstellern finden, theils Appellativa, die besonders Handelsgegenstände, asiatische Produkte u. s. w. betreffen (z. B. *μύῤῥα* מוֹר, *νάρδος* נֵרְדְּ, *ἔβενος* הָבְנִים, *κάσσια* קְצִיעָה, *κάννη* [Kalmus] קָנֶה u. a.), theils nomina propria, welche wiederum theils wirkliche phönizische Eigennamen sind, theils aber auch mythologische bei den Griechen recipirte, letzteres um so mehr, wenn die Pelasger und deren Kultus vorder-asiatischen, phönizischen Ursprunges waren **). In dieser Beziehung kann besonders viel aus denjenigen neueren mythologischen Arbeiten gewonnen werden, welche die Unentbehrlichkeit der orientalischen Mythen-Kenntniss beim Verständniss der griechischen anerkennen, wiewohl auch hier vielfach willkührlich etymologisirt ist. Golden scheinen mir und noch immer nicht genug beachtet Schelling's Regeln und Bemerkungen über dergleichen etymolog. Forschungen ***).

3) Die Inschriften und Münzen sowohl aus dem eigentlichen Phönicien als den Koloniestaaten auf Cypern, in Kleinasien u. a. Gegenden. Erstere gehen nicht sehr weit über die Zeit Christi hinaus, letztere sind theilweise älter. Sie haben indess mehr ein paläographisches als linguistisches Interesse, da für ihre Entzifferung der biblische Sprachschatz mehr in Anspruch genommen werden muss, als umgekehrt †).

---

*) S. Phönizische Texte. 1. Th. Bresl. 1845, wo S. 6 ff. auch die vor ihm versuchten Deutungen besprochen sind.

**) Vgl. Kreuser, Vorfragen über Homeros 1, S. 83 ff. Eine phöniz. Kolonie in Eleusis weiset gründlich nach Hamacker miscellan. Phoenic. p. 212 sq.

***) Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 51 ff.

†) S. d. ältere Literatur in Hartmanns Tychsen II, 2. S. 505 ff.

§. 22.

Neu-aramäischer Dialekt — das Syrische als Kirchensprache.

Mit der Verbreitung des Christenthums in den nord-östlichen Gegenden Palästina's entstand ein Dialekt als Schriftsprache, der gerade hiedurch ein ganz eigenthümliches Gepräge erhielt, und gewöhnlich der syrische schlechthin genannt wird *). Er entwickelte sich zuerst in dem Norden des mesopotamischen Syriens; von dem Apostel Thaddäus leitet die syrische Kirche Edessa's ihren Ursprung her (Winer, Reallex. 1, S. 633.), und hier muss schon im Anfange oder doch in der Mitte des 2ten Jahrh. eine Kirche existirt haben (Gieseler, K. G. I, S. 132. ff. vgl. auch J. D. Michaelis, Orient. Bibl. X. S. 60 ff.), in welcher gegen das Ende desselben Jahrh. die Syr. Uebersetzung d. N. T. zu Stande kam, wohl das älteste Denkmal dieser Literatur. Wiewohl sie nicht sklavisch an den Grundtext sich anschliesst, sondern meist sehr glücklich die Idiotismen des Griechischen in das Aramäische umsetzt, so hat doch dadurch der ganze Sprachcharakter eine eigenthümliche Färbung erhalten, wie schon die Menge der aufgenommenen griech. Wörter (worunter selbst Partikeln wie ܡܶܢ *μὲν*, ܕܶܝܢ *δὲ*, ܓܶܝܪ *γὰρ* u. a.) beweist (Hug, Einl. ins N. T. I, S. 358 ff.). Hieran schloss sich nun die Uebertragung des A. T. s. darüber unten Kap. 4.) und eine eigene Kirchensprache war gegründet. — Doch war auf der andern Seite diese Uebersetzung weit entfernt, der Sprache Eleganz zu geben und ihr Selbstständigkeit zu verleihen, wie diess schon in dem allgemeinen Begriff einer

---

und Gesenius scripturae linguaeque phoen. monumenta. III Partes. Lps. 1824. lib. I. c. 1. In diesem Werke sind alle bis zu seinem Erscheinen bekannt gewesenen Ueberreste der phöniz. und punischen Literatur gesammelt. Nachträge dazu liefern Judas, étude demonstrat. de la langue phénicienne. Paris 1847, Movers phöniz. Texte II. (die Opfertafel zu Marseille) und Blau a. a. O.

*) Ich kann daher in der Behauptung Einiger, wie Hoffmanns (Gesch. der syr. Liter. in Bertholdts krit. Journ. XIV, S. 226) von einer untergegangenen syrischen Literatur keinen rechten Sinn finden.

Uebersetzung liegt. Man sieht es deutlich, dass die Sprache erst in ihr constituirt wurde*); daher konnte man bei weiter fortgeschrittener Ausbildung derselben unmöglich mit ihr zufrieden seyn. Schon im 4ten Jahrh. war für Ephraem und seine Zeitgenossen eine Menge Ausdrucksweisen dunkel und der Erklärung oder selbst Conjektur bedürftig, ein Umstand, der zugleich das hohe Alter der Uebers. beweiset**). Noch mehr Anstoss nahmen daran spätere, den Sprachgebrauch genau durchforschende und fixirende Grammatiker der Syrer, wie Barhebraeus, der nicht bloss die Eleganz derselben in Anspruch nimmt***) und desshalb selbst die LXX höher stellt (Assemani, bibl. Or. II, p. 279 sq.), sondern sogar ihre grammatische Incorrektheit†) behauptet. — Schon frühe begann nun diese unter solchem kirchlichen Einflusse entstandene Literatur cultivirt zu werden, zuerst wohl hauptsächlich durch Bardesanes (um d. J. 170.) in Edessa, von welchem Euseb. (h. e. IV, 30.) sagt: *ἱκανώτατός τις ἀνὴρ, ἔν τε τῇ Σύρων φωνῇ διαλεκτικώ-*

---

*) Aehnlichkeit hat die linguistische Geschichte des Korans, s. §. 24. Nur dass hier die muhammedanische Superstition nicht so freie Urtheile, wie die der syr. Grammatiker, gestattete.

**) Vgl. die vielen Beispiele in N. Wiseman horae Syriacae t. I, p. 122 sqq. v. Lengerke de Ephraemi arte hermeneutica p. 212 sq. besonders p. 235 sqq.

***) Er nennt sie ܫܚܝܡܐ d. h. trivial, ordinär, im gemeinen Styl, vgl. die gründliche Erörterung des Ausdrucks b. Döpke adnott. ad Mich. chrestom. Syr. p. 107 sq.

†) ܗܕܝܘܛܘܬܐ imperitia (vgl. das Adjekt. ܗܕܝܘܛܐ idiota, Ass. bibl. Or. I, p. 37.) hier im Sinne des Grammatikers. Die interessante Stelle ist aus einem cod. Vatic. von Wiseman l. c. p. 106. mitgetheilt. B. bezeichnet die Form ܒܡܫܟܒܟܘܢ als ungrammatisch statt ܒܡܫܟܒܬܟܘܢ (Ps. 4, 5.), denn man sage: ܡܫܟܒܬܐ und nicht ܡܫܟܒܐ Zwar hat Rhode (Gregorii Barhebr. schol. in Ps. V. etc. Vratislav. 1832. p. 32.) hier den B. eines Irrthums bezüchtigen und die von ihm getadelte Form in Schutz nehmen wollen. Allein dass die Form der Peschito von Grammatikern, wie Amira, gebilligt wird, beweiset nichts, wie schon die wunderliche Art, wie sie sie vertheidigen, zeigt (Hoffmanni gr. Syr. p. 254.). Auch hat die Dathesche Ausg. der Psalmen Uebers. die Form ܡܫܟܒܬܐ welches also offenbar die corrigirende Hand des Grammatikers verräth.

τατος. Eine Menge neuer Begriffe mussten durch die philosophische Richtung des Mannes in die Sprache eingeführt werden, die er auch von einer andern Seite cultivirte, als Urheber des syrischen Kirchengesanges. Seine 150 den Davidischen nachgebildeten Hymnen (ܡܕܪ̈ܫܐ) galten als Muster der kirchlichen Poesie den Syrern (s. acta Ephraemi Syri — im 5ten oder 6ten Jahrh. verfasst — in dess. opp. t. III. p. LI. Assemani bibl. Or. I. p. 48 not. 1.). — Die sich bildenden theologischen Schulen, namentlich in Nisibis und Edessa*) mussten der Literatur einen neuen Aufschwung geben. Im 4ten Jahrh. zeichnete sich hier Ephraem der Syrer aus, der Gründer einer Schule in Edessa, welcher bei den Syrern wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit im höchsten Ansehen stand**). Er wird ausdrücklich der Lehrer der syrischen Sprache und Literatur genannt (Assem. bibl. Or. III, 2. p. 924.), und Theodoret rühmt von ihm: *Ἐφραὶμ ὁ θαυμάσιος, συγγραφεὺς δὲ οὗτος ἄριστος παρὰ Σύροις ἐγένετο.* Vielseitig bildete er die Literatur aus. Er verfasste zuerst unter den Syrern Commentare über die heil. Schrift, von denen nur die über das A. T. gedruckt worden, welche aber in einer scholienartigen, zum Theil wohl verstümmelten, aber auch mit fremdartigen Zusätzen versehenen Gestalt zu uns gekommen sind, und eigentlich nur eine Catene bilden***). Ausserdem schrieb er eine Menge asketischer, polemischer, dogmatischer Schriften,. Homilieen, und zeichnete sich aus durch seine kirchlichen Gesänge, woran zu seiner Zeit die Syrer besonders Geschmack fanden (Assem. p. 47 sq.).

In jener Zeit begann durch mannigfache Anregung eine äusserst günstige Epoche für die syrische Literatur. Eine bedeutende Anzahl von Exegeten und Dogmatikern blühte, und das Interesse an der Theologie wuchs noch immer durch die verschiedenen kirch-

---

*) Vgl. das Nähere bei v. Lengerke, l. cit. p. 85 sq.

**) S. über s. Leben Assemani bibl. Or. I, p. 24 sq. III, 1, p. 61 sq. Opp. Ephr. Syr. III, p. XXIII sq. Gaab in Paulus Memorabil. II, S. 136 ff. Credner, de prophetarum min. vers. Syr. ind. p. 9 sq. v. Lengerke commentat. crit. de Ephraemo Syro p. 1 sq.

***) Vgl. Assemani, I, p. 63. Wiseman hor. p. 137 sq. Credner, l. cit. p. 28 sq.

lichen Partheien (vrgl. die Aufzählung bei Hoffmann, Gesch. der syr. Liter. etc. S. 263 ff.), wiewohl auch hiedurch einseitige und die weitere Entwickelung hemmende Richtungen eintraten, z. B. durch Festhalten der Nestorianer an der Exegese des Theodorus von Mopsveste, wesshalb selbst in einem anderen Sinn geschriebene Commentare unterdrückt und verboten wurden (Assem. III, 1. p. 82. u. 84.). Die die syrischen Schulen zahlreich besuchenden Perser legten sich mit Eifer auf das Studium der syr. Sprache, und schätzten die Kenntniss derselben sehr hoch (vgl. Assem. I. p. 351 sq. II, p. 402. III, 2. p. 924 sq. Epiphan. adv. haer. 66.) — Im Anfange des 5ten Jahrh. wurden eine Menge griechischer Werke besonders von Philosophen und Aerzten ins Syrische übersetzt (Assem. III, 1. p. 85 sq. Barhebr. chron. Syr. p. 62.). Auch zeichneten sich die Schulen der Nestorianer durch naturhistorische und ärztliche Kenntnisse seit jener Zeit rühmlichst aus (s. Sprengel, in der allg. Encycl. von Ersch und Gruber, V. S. 70.). Für eine grammatische Ausbildung der Syrer zeugten namentlich die bei ihnen, wenn auch noch nicht zu Ephraems Zeit, doch wenigstens bald nach ihm entstandenen diakritischen Punkte, die durch ihre Beziehung auf die grammatische genaue Unterscheidung der Worte zeigen, wie sehr der Sinn der gelehrten Syrer für dergleichen Studien angeregt war (s. Hupfeld, theolog. Stud. u. Krit. 1830. H. 4. S. 786 ff.).

Als die Invasionen der muhammedanischen Araber jene Studien seit dem 7ten Jahrh. zu hemmen anfingen, und das Syrische nun von dem Arabischen theilweise verdrängt oder doch wenigstens verderbt zu werden begann, so suchten wiederum Grammatiker die ältere reinere Sprache zu restituiren und eine methodische Erlernung derselben einzuführen (Assemani, II. p. 307. sqq.). Unter ihnen gelangte besonders Jacob von Edessa zu hohem Ansehen. Ausgezeichnet in der Kenntniss des Hebr., Griech. u. Syrischen (Abulpharag. hist. dyn. p. 51.), beschäftigte er sich mit der Verbesserung der Uebersetzungen A. T's. (Assem. bibl. Or. II. p. 136 sq.); und stellte schon eine Art von Kanon älterer musterhafter Schriftsteller auf, deren Nachahmung allein empfehlenswerth sey, nämlich den Ephraem, Jacob von Sarug, Isaak d.

Grossen, Xenajas von Mabug*) (Assem. I. p. 475. u. 478.). Man scheint damals besonders das Eindringen so vieler fremden Worte, oder dem syrischen Idiom nicht ganz angemessener Ausdrücke als fehlerhaft betrachtet zu haben, so dass man selbst ein Wort von ganz verschiedener Bedeutung für das recipirte substituirte (z. B. st. ܐܦܣܢ: ܠܠܠܦܣܢ). Jenem consequenten Purismus gegenüber suchte nun Jacob einen Mittelweg einzuschlagen durch das Anschliessen an ältere bewährte Auktoritäten. Als die reinste Aussprache und Diktion galt daher seit jener Zeit der Edessenische Dialekt, wie überhaupt der Dialekt Mesopotamiens und des eigentlichen Syriens, der in Assyrien (Nabatäa, Irak) gesprochene aber als unreiner Mischdialekt (Assem. I, p. 476.). Die Verschiedenheit der Nestorianischen (der orientalischen) und der Jacobiten (der occidentalischen) Syrer war nichts weniger als ursprünglich, und zeigt, wie die letzteren eine von dem anfänglichen Sprachcharakter entfremdete Richtung (sie sprachen statt ـܰ in vielen Wörtern ـܳ) einschlugen (Ass. II, p. 407. III, 2, p. 379.), wahrscheinlich um die chaldäischen Worte des N. T. (wie *Ἀββα*) getreu wiederzugeben, welche kleinliche und pedantische Richtung sich auch anderweitig zeigt, namentlich in der Karkaph'schen Recension (Wiseman, l. l. p. 217.).**) — Den jüdischen Masorethen folgend, theilten nun die Nestorianer und Monophysiten, jede Parthei auf eigenthümliche Weise***), die Schrift in gleichmässige Abschnitte und ordneten die Bücher im Ganzen. Nicht ohne ängstliche mikrologische Thätigkeit fixirte man die Abweichungen der verschiedenen Uebersetzungen und bestimmte namentlich die Punktation genauer. Das griechische Vokalsystem, das an die Stelle der alten diakritischen Zeichen trat, rührt von jenen Grammatikern her (schon Jacob von Odessa bedient sich desselben), und es erschienen eigene Werke, die die Punktation theoretisch behandelten †).

---

*) Der überhaupt schon früher als ausgezeichneter Stylist angesehen wurde, Assem. II, p. 20.

**) Von einer eigentlichen Dialektverschiedenheit (Hoffmann gr. Syr. p. 26.) kann also hier nicht die Rede seyn.

***) S. über jene Adler, kurze Uebers. e. bibl. crit. Reise nach Rom S. 103 ff., über diese Wiseman, l. cit. p. 213 sqq.

†) Vgl. Wiseman, p. 182 sq. (cll. p. 31 sq.) und Hupfeld a. a. O. S. 802 ff.

Aber alle diese Erscheinungen verriethen schon einen Stillstand der lebendigen Sprachentwickelung und waren die Vorbedeutung eines baldigen Aussterbens der Sprache. Das Ueberhandnehmen des Arabischen bewirkte, dass man schon eben so wohl in dieser Sprache schrieb wie in der alten vaterländischen. Im 10ten und 11ten Jahrh. verschwand das Syrische schon als Umgangssprache in den Städten, im 12ten und 13ten fast überall (s. Eichhorn, Gesch. d. Liter. Th. V. S. 433.). Nur wenige einzelne Schriftsteller zeichneten sich als Exegeten und Dogmatiker aus, am meisten noch unter den Jacobiten, wie Barsalibi, Bisch. von Amida († 1171), vrgl. Assem. II, p. 158, 160 sq., und Barhebraeus oder Abulpharadsch († 1268), aber auch sie beschäftigten sich mehr mit der Sammlung und Anordnung des aus der Vorzeit erhaltenen Materials. Von Barhebr. zahlreichen Schriften (Assem. II, p. 267 sqq.) ist besonders bemerkenswerth das Chronicon, aus drei Theilen bestehend, welches besonders für die orientalische Kirchengeschichte sehr wichtig ist, und die reiche Belesenheit des Mannes in griechischen und syrischen Schriftstellern beurkundet (herausgeg. von Bruns und Kirsch. 2 voll. 4. Lips. 1789. — aber noch vieler Emendationen bedürftig; vrgl. Bernstein Greg. Barhebraei e codd. manuscr. passim emendati etc. specimen I. Lips. 1822. Von jener Chronik verfasste Barhebr. selbst einen Auszug in arab. Sprache, herausg. von Pokocke (Oxon. 1663.). Ausserdem das exegetische Werk des Barhebr.: ܐܘܨܪ ܪ̈ܐܙܐ horreum mysteriorum, nach dem Muster des Comment. von Barsalibi gearbeitet, und besonders kritisch die verschiedenen Lesarten und Uebersetzungen berücksichtigend, den Sinn aber nur an schwierigern Stellen kurz erläuternd (vrgl. darüber die oben angef. Schr. von Rhode.). Einen sehr schätzbaren Katalog von syrischen Schriften verfasste kurz vor dem gänzlichen Aussterben der Sprache Ebedjesu, Metropolit von Soba († 1318), vrgl. Assem. III, 1. p. 1 sq., und erlangte einen grossen Ruf wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner schönen Schreibart, sowohl in Prosa als Poesie (Assem. III, 1, S. 325.). — Vorzüglich aber wurde die Grammatik und Lexikographie von Nationalgrammatikern bearbeitet. Die vorhandenen grammat. Werke sammelte im Anfang des 13ten Jahrh. Barzugbi, wobei er die Eintheilung und Methode der griech. Grammatiker zu

Grunde legte (Ass. III, 1, p. 307. Hoffmann, gr. Syr. p. 29.). Auch Barhebraeus war ausgezeichnet als Grammatiker und hinterliess mehrere Werke in diesem Gebiete (Hoffmann, l. cit. p. 30.). Die Lexikographie begann mit Erklärung der unverständlich gewordenen Ausdrücke in der Peschito, und aus solchen Vorarbeiten entstanden die beiden (noch jetzt handschriftlich vorhandenen) berühmten Originallexika des Bar Ali und Bar Bahlul, vrgl. Gesenius de Bar Ali et B. B. Lips. 1834 und 39. 2 Partic. 4.

Noch jetzt hat sich das Syrische fast bei allen christlichen Partheien des Orients als Kirchensprache (besonders in den Liturgieen) erhalten, und wird, z. Th. in einem verderbten Vulgärdialekte, in den Gebirgsgegenden zwischen dem Wan- und Urumiahsee, in den Dörfern um Mosul, wie auch in der Nähe von Damaskus von den dortigen Christen als gewöhnliche Umgangssprache geredet*). Die Maroniten beschäftigen sich mit ihrem Studium am meisten und bedienen sich ihrer auch als Gelehrten- und Schriftsprache (Burkhardt, Reis. in Syrien, Paläst. u. s. w. I, S. 66.). Maroniten verbreiteten auch in Europa die Kenntniss des Syrischen, nachdem im 16ten Jahrh. ein Maroniten-Collegium in Rom errichtet war, in welchem zuerst Amira und Abraham Echellensis sich auszeichneten. Im Anf. des 18ten Jahrh. gingen aber daraus die gelehrten Bibliothekare des Vaticans, Jos. Simon und Steph. Evodius Assemani, hervor, durch welche die Bibliothek des Vaticans an syrischen Handschriften ungemein bereichert ward, und denen man die Publikation bedeutender syrischer Werke, des Ephr. Syr. (in Verbindung mit dem Jesuiten P. Benedictus), der acta martyrum Oriental. (P. I et II, Rom 1748.) und der besonders wichtigen bibliotheca Orientalis verdankt, welche viele schätzbare Auszüge aus syr. Schriftstellern enthält, und die vielen handschriftlichen Schätze des Vaticans in dieser Literatur verzeichnet. Aus jenen ist seit den Assemanis nur Einiges durch Adler bekannt gemacht, und neuerdings durch Wiseman, horae syriacae. Tom. I, Rom. 1828., deren Fortsetzung aber bis jetzt unterblieben ist.

Die wichtigsten Hülfsmittel für die Erlernung des Syrischen

*) Vgl. Rödiger in d. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. II, S. 77 ff., 314 ff. Gumprecht, Zeitschr. f. allg. Erdkunde, 1853. I. H. 3. S. 141 ff.

sind an Grammatiken (s. die ausführliche Liter. b. Hoffm. p. 41 sqq.) die von Amira (Rom. 1596, 4.), Buxtorf (Chald. et Syr. Basil. 1650. 8. ed. 2.), de Dieu (Francof. ad M. 1683, 4.), Opitius (Lips. 1678.), Schaaf (Lugd. Bat. 1686.), Ch. B. Michaelis (Syriasmus Hal. 1741. lumina Syriaca, in Pott, syll. comment. theol. 1, p. 170 sq.), J. D. Michaelis (Hal. 1784.), Jahn (Wien 1793.), Uhlemann, Hoffmann u. a.; an Wörterbüchern das zum N. T. von Schaaf (Lugd. Bat. 1708.), das allgemeine von Castellus ed. J. D. Michaelis (Gott. 1788.); an Chrestomathien die von J. D. Michaelis, Adler, Hasse, Kirsch, Bernstein, Knoes.

Anmerkung. Ein eigenthümlicher Mischdialekt (Jargon), aus dem Neu-Aramäischen hervorgangen, ist das Zabische, in grammatischer Hinsicht noch zu wenig durchforscht. Im Allgemeinen einen durchaus verderbten Sprachcharakter an sich tragend, enthält dasselbe doch hie und da ursprüngliche oder zu dem ursprünglichen hinleitende Bestandtheile. Vgl. darüber im Allgemeinen Norbergs liber Adami, nebst dem dazu gehörigen lexidion und onomasticon. Lorsbach, im Museum f. bibl. und orient. Liter. 1. Bd. 1. St. Hartmann im O. G. Tychsen Bd. 2, Abth. 1. — Ueber die aus der Mischung des hebräischen und aramäischen Idioms hervorgegangenen Dialekte, das Samaritanische und Chaldäische, s. später.

§. 23.

Der Dialekt des Südens — arabische Sprache. *)

Die ausgebildetste und reichste aller semitischen Sprachen, die desshalb den stärksten Gegensatz zur aramäischen bildet, ist die arabische. Wohltönend, reich an Vokalen, mit den mannigfaltig-

---

*) Wir behandeln diesen Gegenstand hier natürlich besonders in seiner Beziehung zum Hebräischen, sofern derselbe für die Entwickelung der hebr. Literatur und Sprache vorzüglich instruktiv ist.

Man vergleiche hiemit besonders folgende Schriften: Ol. Celsii, historia linguae et eruditionis Arabum. Upsal. 1694. Ch. B. Michaelis, historia linguae Arabicae. Hal. 1706. Walton prolegg. p. 633 sqq. Dathe. Gesenius, in der Hall. Encyclop. I, Th. V. u. d. Art. Arab. Sprache und Literatur. Ewald, gr. crit. l. Arab. I, p. 1. sq. — Schnurrer, bibliotheca Arabica. Halle 1811. 8. Hammer-Purgstall, Literaturgeschichte der Araber. Wien 1850 ff. bis jetzt 4 Bände.

sten Formenbildungen und den schönsten und vollendetsten Strukturen ausgestattet, hat sie eine Literatur aufzuweisen, welche einzig in ihrer Art mit der Fülle occidentalischer Gelehrsamkeit kühn wetteifert, die ein Jahrtausend hindurch gegründet und ausgebildet blühte.

Schon in uralter Zeit mag die Trennung dieses Dialekts von den ihm verwandten vorgegangen seyn, doch der Spuren sind wenige, die darauf hinweisen. Die sicherste ist die Form אַלְמוֹדָד Gesen. 10, 26., Bezeichnung einer Gegend des glücklichen Arabiens, mit arabischer Artikelbildung, die sich auch sonst in einigen hebräischen Monumenten erhalten hat, wie Sprüchw. 30, 31. Jos. 15, 30. (vrgl. 1 Chr. 4, 29.)*). — Auch wissen wir, dass schon im Salomonischen Zeitalter der Araber Weisheit hoch geschätzt wurde, das Räthselspiel und somit wenigstens der Anfang der Poesie in Jemen oder vielmehr in Sabäa sich fand (1 Kön. 5, 10; 10, 1 ff.).

Aber eine eigentliche Literatur kam im Abendland bei den „Söhnen des Morgenlandes" nicht zu Stande. Am wenigsten war daran zu denken bei jenen wilden, nomadischen Horden und Stämmen im wüsten und peträischen Arabien. Aber auch Jemens Bewohner, so romantisch immerhin ihr Land, so ausgebreitet ihr Handel, so blühend ihr Wohlstand gewesen seyn mag, sind nie in jener Vorzeit zum Ruhme literarischer Bildung gelangt. Es war, als setze das merkwürdig gelegene, isolirte, durch Gebirg und Wasser abgeschnittene Land (Ritter, Erdkunde, XII, S. 5.) jedem Eindringen fremder Kultur und Wissenschaft einen unübersteiglichen Damm entgegen; sie scheiterten an dem freien, patriarchalischen Volke, welches die persische Macht nicht unterdrückte (Herodot. 3, 88.), bis zu welchem Alexanders Heer nicht vordrang, vor welchem selbst Augusts Legionen zurückwichen (Strabo, l. XVI, p. 782 sq. und 1129.). Grosse Revolutionen, die das ganze Wesen des alten Naturzustandes erschütterten, waren erforderlich, um durch Einmischung fremdartiger Elemente den einfachen Volkssinn auf eine verfeinerte Bildungsstufe zu führen. Bürgerliche Unruhen, die wohl der Uebermuth der himjaritischen Beherrscher Jemens erregte, veranlassten eine Auswanderung alter

*) S. Hartmann, thes. ling. Hebr. e Mischna aug. part. I. p. 22.

Stämme im 2ten Jahrh. n. Chr.*). Dazu kamen gewaltige Naturveränderungen, der Einsturz der in grauer Vorzeit angelegten Dämme, die das Land der Sabäer, Mareb, in ein Paradies einst umschufen, deren Einsturz aber eine furchtbare Wüste erzeugte**). Die Familien vom Geschlechte der Sabäer, Joktaniden oder Himjariten, verbreiteten sich nun über Nord-Arabien, wo sie das Uebergewicht über die dortigen ismaelitischen Stämme erlangten. Diese Auswanderer gründeten die berühmten Reiche von Gassan und Hira am Euphrat. Die Chosaiten***) aber behaupteten sich in dem verlassenen Lande als ein neu eindringender Stamm und dehnten ihre Eroberungen bis Mekka aus, jenem wichtigen Platze für das Binnenland und schon lange vor Muhammed heiliger Ort für den Araber, der hier sein Nationalheiligthum besass. Die Fürsten von Jemen wurden (seit 300 p. Ch.) wieder mächtig; lange und blutige Kämpfe begannen mit den nördlicheren Stämmen, welche endlich in der ersten Hälfte des 6ten Jahrh. ihre Freiheit gewannen und unabhängige Fürsten sich erwählten †).

So kamen nun mehrere Ursachen zusammen, die den Sinn für Poesie lebhaft erregen mussten. Die in den immerwährenden Kriegen sich hervorthuenden Helden verlangten Sänger zur Verherrlichung ihres Ruhms für die Nachwelt. — Vor allem aber ein neues religiöses Leben und Treiben entstand nach der Besitznahme des alten Heiligthums, der Kaaba (d. h. Würfel, von seiner Gestalt, بيت العتيق, auch altes Haus, genannt) durch einen fremden, dadurch aufs höchste geehrten, Stamm ††). Befleckt

---

*) S. de Sacy, in den mémoires de literature etc. T. 48. p. 517 sqq.

**) S. über diese durch die Sage vielfach ausgeschmückte Geschichte Reiske, de Arabum epocha vetustissima, Sail ol Arem, id est ruptura catarrhactae Marebensis dicta. Lips. 1748 4. de Sacy l. cit. p. 488 sq. Ritter, S. 73 ff.

***) So genannt von خَزَعَ abscidit, separavit, weil andere Ankömmlinge die Gegend wieder verlassen mussten, diese aber sich von ihnen trennten und zurückblieben.

†) S. darüber Tychsen, de poeseos Arabum origine et indole antiquissima, in den commentatt. soc. reg. Gött. recentt. T. III, p. 250 sq.

††) Sacrosancta quadam veneratione semper fuisse affectos, qui templi

hatten die bisherigen Hüter der Kaaba, die Giorhamiden, den heiligen Ort*) und weinend verliess der letzte, Amru Ben Elharith, das Haus, „in welchem nicht verletzt wird die sicher in seinem Schatten wohnende Taube, und der Sperling", und drohte den stolzen Siegern ein dem seinen gleiches Geschick**). Jetzt schmückten die neuen Herrscher die Kaaba aufs Neue „mit feiner Leinwand und bunten Teppichen"***), ein neuer aramäischer Kultus ward eingeführt, in der Kaaba machten dem alten bilderlosen Kultus Götzenstatuen Platz†), Hobal, הַבַּעַל, der schlechthin so genannte grosse Baal (Münter, Relig. d. Babyl. S. 18 ff.) ward verehrt††), eben so Asaf und Neilah†††); von allen Seiten strömten die Pilger der Stämme nach dem National-Heiligthum, dem neu organisirten Kultus beizuwohnen. — So entstand nun eine

---

Meccani sacris praesiderent, ejusque aedis custodiam ac curationem regni instar pontificalis habitam, cui fasces summittere ipsi reges non dedignarentur. Schultens, monum. vet. Ar. p. 4.

*) Nuweiri bei Schult. l. cit. p. 5.

**) S. die schönen, dem Amru beigelegten, durch die mündliche Tradition aber mit vielen Varianten versehenen Gedichte bei Schultens l. cit. p. 2 und p. 9 und dazu de Sacy l. cit. tom. 50, p. 361 sqq.

***) Vgl. Schult. p. 13. 14., de Sacy, p. 363 sqq.

†) Amru Lochaiji filius primus idola super Caabam posuit eisque cultum exhibuit. Abulfeda, hist. Anteislam. p. 137 ed. Fleischer.

††) Er hatte wahrscheinlich ein eigenes Orakel, mit Pfeilen gehandhabt. Vgl. Pokocke p. 96 sq. und 329. Auch das war aus Aramäa entlehnt, s. Ezech. 21, 26. — Sollten vielleicht auch eben dahin die erwähnten Teppiche führen? Ich erinnere an das bei Münter, S. 63 ff., über die babylonischen Teppiche Gesagte; doch s. Reiske ad Abulf. I, p. 9 sq.

†††) Abulfeda, l. cit. Das waren Kinder des Amru, und wir haben hier eine Spur von Heroendienst, wie auch derselbe Babylonisch war, Münter S. 29 ff. vgl. mit Pokocke S. 98. — Nach Aramäa weiset auch der Taubendienst s. Pokocke l. cit. u. Münter S. 33. — Asaf und Neilah standen auf den heiligen Bergen bei Mekka: Safa und Merva Abulf. p. 180, über deren alte Heiligkeit s. Kor. Sur. II, 153. Schult. monum. p. 6. Vgl. auch Gesenius Vorr. zu Grambergs Gesch. d. Relig. Id. d. A. T. I, S. XV.

gegenseitige Berührung der Völkerstämme; Sprache und Sitte näherte sich und ward gegenseitig umgetauscht; der sonst so geschiedene Norden und Süden fand einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, und die Rivalität feuerte zu gegenseitigem Wetteifern an (Abulf. l. cit.).

So lange die Himjariten im Besitze des südlichen Arabiens geblieben waren, hatten sie durch eine eigenthümliche Sprache von den Bewohnern des mittleren Arabiens sich scharf abgesondert. Der Sturz der himjaritischen Macht und die Centralisation um Mekka verschafften dem Dialekte von Mekka ein allgemeines Uebergewicht: eine allgemeine Sprache zur gemeinschaftlichen Verständigung war bei der vielfachen Dialektdivergenz der verschiedenen Stämme (Nuweiri, bei Reiske z. Abulf. Ann. III, p. 380 sqq.) dringendes Bedürfniss. Dieser Mekkadialekt, schon vor Muhammed zur Schriftsprache allgemein erhoben, ward durch ihn noch allgemeiner eingeführt, und erhielt nun den Namen arabische Sprache vorzugsweise (Kor. Sur. 16, 103.), auch koreischitische Sprache nach dem aus diesem Geschlechte stammenden Propheten, und ward der Gegenstand allgemeiner Bewunderung und Lobpreisung. *)

Vom alten himjaritischen Dialekt sind uns nur sehr wenige Spuren erhalten (wohin gehört, dass sie وثب wasaba, nicht, wie die übrigen Araber, wataba aussprachen); es scheint aber, dass derselbe dem benachbarten Aethiopischen ähnlich **), einfacher und sonach dem Hebräischen auch verwandt gewesen sey, wiewohl die Differenz schwerlich als eine sehr wesentliche angesehen werden darf, wie die Vergleichung des Aethiopischen besonders zeigt (Ewald, gr. Ar. 1, p. 4.). — Das alte, in den nördlichen Distrikten und den nach dem Euphrat zu gelegenen Gegenden gesprochene, Arabisch ist wohl dem Aramäischen verwandter gewesen, schon wegen der geographischen Lage und des vielfachen

---

*) So schon im Koran, Sur. 36, 195. 198. 41, 44.

**) Aethiopier und Jemens Bewohner waren auch gewiss stammverwandte Völker, daher ihr gleicher Name Kusch im A. T. Winer, Real-Wb. I. S. 236 f. — Vgl. noch E. Rödiger über die himjar. Inschriften in Wellsteds Reisen in Arabien II, S. 352 ff.

Verkehrs mit Aramäern.*) Auch die seit dem 2ten Jahrh. zahlreichen Juden in Arabien mussten durch ihre chaldäische Sprache dazu beitragen. Darauf führt auch so manche Aehnlichkeit nicht bloss des Vulgär-Arabischen mit dem Aramäischen (Gesenius a. a. O. S. 47.), sondern auch des Koreischitisch-Arabischen. Scharfsinnig hat in letzterer Beziehung Tychsen (l. cit. p. 284 sq.) darauf aufmerksam gemacht, wie die (überhaupt erst später entstandenen s. Ewald, §. 330—332.) Bezeichnungen der Casus obliqui wohl mit aramäischen Formen zu combiniren seyen, das א des stat. emphat. mit dem ا des Accusativ (vgl. Ewald, §. 337.), das ـَيْنِ des Dual mit ַיִן, dasselbe könnte auch beim Pluralis: ـِينَ vgl. mit ִין, statt haben, indem bei jenen Bezeichnungen durch Casus die Sprache zu einem Dialekte ihre Zuflucht nahm. Vgl. noch Einiges bei Ewald, p. 155.

Wenn sich nun gleich vom 2ten bis 5ten Jahrh. eine literarische Thätigkeit bei den Arabern verbreitete, so besitzen wir doch keine schriftlichen Denkmäler, so wenig aus jener Periode wie aus der früheren.**) Nur traditionelle Weisheit hat man hier zu suchen, nur die sparsamen Anfänge einer dereinst sich bildenden Literatur im eigentlichen Sinne des Wortes. Die bewundernswürdige Stärke des Gedächtnisses des Orientalen, namentlich einfacher im Naturzustande lebender Völkerstämme, und der National-Stolz, mit dem sie auf treue Erhaltung ihrer Stammsagen halten, erklärt jene Thatsache hinreichend. Noch bis auf Muhammeds Zeit war es Sitte der Dichter, selbst ihre längsten Gedichte aus dem Stegreife zu recitiren***), und ältere verpflanzten sich durch blosse Tradition auf die Nachwelt, eine Sitte die selbst bis in die spätere Zeit des Islam sich erhielt. †)

*) Zu weit dehnt Peiper de Moall. Lebidi p. 72 sqq. diess aus, wenn er auch den himjaritischen Dialekt aramäisch denkt.

**) An eine untergegangene, gewaltsam vernichtete Literatur zu denken (s. z. B. Görres, asiat. Mythengesch. II, S. 328) berechtigen durchaus keine zureichenden Gründe.

***) Tarafae Moall. ed. Reiske, p. XL. Antara ed. Willmet prolegg. p. 18.

†) Nuweiri bei Rosenmüller, Zoheiri Moall. p. 11. — Hartmann, Forsch. üb. d. Pentat. S. 292 ff.

Was sich so in und aus jener traditionellen Zeit in mehr oder weniger verunstalteter Form erhalten hat, lässt sich auf Folgendes zurückführen. Zuerst Genealogieen, deren Kenntniss noch der Koran anpreiset (Sur. 49, 13.), deren Aufbewahrung in den einzelnen Stämmen eigens dazu beauftragten Männern علم الانساب, Abulf. 180, 1. 7.) anvertrauet war, freilich lükkenhaft im Einzelnen und durch anderweitige Motive verunstaltet, aber doch im Ganzen wichtige Urkunden der ältesten Sagengeschichte*). An die Genealogieen schlossen sich einzelne historische Fakta an, nach besonders denkwürdigen Tagen erzählt, wobei freilich denn auch die Willkühr noch freieres Spiel hatte, und das sagenhafte Gepräge unverkennbar ist**). — Daneben fand die Tradition ihren Ausdruck in Spruchweisheit, Sentenzen voll naiver, prägnanter Kürze, — überhaupt Lehrart der Vorzeit, Creuzer, Symbolik I, S. 19 ff., — Ausdruck nicht bloss für allgemeine Wahrheiten, sondern auch Erhalter des Concreten, einer Menge historischer Fakta***). — Ausserdem gab es gewiss besonders nach der Restauration des Cultus in der Kaaba eine heilige Tempelpoesie. Das priesterlich gesinnte Volk, mit einer Menge heiliger Satzungen (wie schon aus der Aufzählung der später durch den Islam sanktionirten Gebräuche erhellt, bei Abulf. p. 180. vgl. Herod. 3, 8.) hatte gewiss, wie einst die Hellenen, seine ἱεραοιδοί und heilige Poesie†). Wir rechnen dahin besonders Folgendes: a) einzelne Reste alter Poesie, wie sie sich in Schultens monumenta finden. Mag immerhin nach de Sacy's gründlicher Auseinandersetzung††) manches von diesen Gedichten chronologisch falsch von Schult. beurtheilt und ihm ein viel zu hohes Alter angewiesen worden seyn, so ist doch in einigen un-

---

*) Reiske's Urtheil: Arabes quoad tempora Christo anteriora in genealogiis suis aliquid, in historia sua nihil scire (de Ar. ep. vetust. p. 29). S. Eichhorn, monum. ant. hist. Ar. p. 18—58.

**) S. Hartmann, a. a. O. S. 287 ff.

***) Beispiele finden sich überall in Menge, z. B. Schult. mon. p. 38. Vgl. Eichhorn, l. cit. p. 14 sq.

†) S. Kreuser, der Hellenen Priesterstaat. S. 109 ff.

††) Mémoires de litter. L. p. 361 sqq.

verkennbar ein Geist, der nur dem Alterthume zukommen kann. So die Gedichte Nr. 1. 2. 4., mit deutlichen Beziehungen auf den alten aramäischen Cultus und die nothwendig älteren Ursprungs seyn müssen, als die jüngeren, eine ganz äusserliche Richtung habenden Heldengedichte. Sehr verschieden ist gerade bei diesen Liedern die Form, in welcher sie uns erhalten sind, aber gerade dies beweiset für ihren alttraditionellen Ursprung, wie diess de Sacy auch selbst anerkennt*). Gerade derselbe Fall ist ja bei den Orphischen Hymnen, deren Form so jung wie nur immerhin seyn mag, und die doch auf uralte Tempelpoesie und Reste Orphischer Lehre führen**). Daher auch Tychsens Bemerkung, dass die Form und das Metrum dieser Lieder für ihren jüngeren Ursprung zeuge (l. cit. 238.), nicht entscheidet, so wenig als Reiske's Urtheil (ad Abulf. 1. p. 9.), sie seyen mehr prosaisch als poetisch, wogegen Schnurrer treffend sagt (bibl. Arab. p. 205.): Quid tamen si quis dixerit formas vocum singulas vel obsoletas vel peregrinas sensim permutatas fuisse usitatioribus? Quod quidem facile accidere potuisse intelliget, qui cogitet, memoriter atque ore tantum traditos fuisse illos versus, non litteris consignatos. Quod autem arte carent et colore poetico, id tantum abest, ut contra eorum antiquitatem quidquam valeat, ut potius eandem confirmare videri possit." — b) Ein anderer Zweig der altarabischen heiligen Poesie waren die unter ihnen sich findenden Weissagungen. Hoch in Ehren stand nämlich bei ihnen Traumdeuterei (تعبير الرويا, Abulf. p. 180.) und andere Wahrsagermittel; gross war ihr Glaube an omina, und die Kraft der Flüche und Verwünschungen (Antara Moall. vs. 22. u. das. d. Schol. u. Willmet). Eine eigene Klasse bildeten desshalb die Weissager (كاهن), und selbst Fürsten scheinen daran Theil genommen zu haben***). Diese Weissagungen sind in eigenthüm-

*) P. 362: Disons qu'un ancien fragment de poësie conservé par une tradition orale aura été altéré tantôt par des omissions, tantôt par des interpolations qui ont produit toutes ces variantes.

**) Creuzer Symb. 3, S. 144 ff.

***) Der König Soheir hatte den Beinamen الكاهن p. 136, 10., der ihn freilich nur auf seinen ausgezeichneten Scharfsinn bezieht.

lich kurzen Strophen abgefasst, und ohne alle Kunst; die später erfundenen ahmen wenigstens jedenfalls die früher übliche Sitte nach (Tychsen, p. 242 sq.).

Einen neuen Charakter erhielt die arabische Sprache und Literatur seit allgemeinerer Einführung der Schreibekunst, die erst im 6ten Jahrh., nicht sehr lange vor Muhammed, in Gebrauch kam*). Es lassen sich auch hier noch 2 Perioden unterscheiden. Die erstere und ältere war jene einen vorzugsweise heroischen Charakter an sich tragende, und aus ihr stammen die ältesten Gedichte der Hamasah, einer erst in der ersten Hälfte des 9ten Jahrh. von Abu Temmam gemachten Sammlung älterer Lieder. Einige von diesen haben noch ganz den kurzen Strophenbau der alten Lieder (Tychsen, p. 265.), und verrathen erst den Ansatz zu eigentlich poetischen Produktionen. Es fehlt ihnen aber schon ganz eine innerliche, höhere Tendenz; Kampf und Schwerdt sind die höchsten Ideale ihrer Sänger. Schon ausgebildeter sind die in die zweite, unmittelbar Muhammed vorhergehende, Periode fallenden Gedichte. In ihr war das poetische Leben und Treiben auf seinen grössten Höhepunkt gelangt. Das beweisen die Sagen von Tarafa, dass er seine Heerden zu weiden über dem Dichten verabsäumt habe (Vullers ad. Taraf. Moall. p. 17. und 76.) und Aehnliches; das beweisen die Wettkämpfe und Preisbewerbungen, die namentlich jährlich in Okad statt fanden**), so dass wir selbst Dichterinnen (Chansa und Leilah, Eichhorn monum. p. 43. et. 47. de Sacy, chrest. Ar. 3, p. 48. et 51. ed. 1.) aus jener Periode erwähnt finden. Mit Glückwünschungen bewillkommneten die Stämme denjenigen, der einen Dichter hervorbrachte, und veranstalteten Freudenfeste zu seiner Verherrlichung (Pok. p. 160.). Die einzelnen, nur einen Gegenstand kurz berührenden Gedichte der früheren Zeit (اكابيات), wurden nun durch lange (طوال) ersetzt, unter denen die Kasidas (قصيدة) besonders berühmt wurden: ein Wort, dessen Bedeutung wahrscheinlich die ist: car-

*) De Sacy, l. c. p. 248 sq. Ewald, p. 7 sq.

**) Pokocke, spec. p. 159. Mit Unrecht lässt Schult. mon. p. 22 diese Sitte uralt sein; sie ist höchst wahrscheinlich erst kurz vor Muhammed aufgekommen.

men studio et arte elaboratum*). In diesen tritt schon ein ganz zusammengesetzter Charakter hervor; der Dichter beginnend gewöhnlich mit einer Schilderung seiner Geliebten (نسيبا) fügt dann eine Menge von Gegenständen zusammen, die durchaus lose mit einander verbunden sind. Nicht das Ganze, das in sich Vollendete und Abgerundete, sondern nur die Durchführung der einzelnen Schilderung, worin sich die ganze Kunst des Dichters in der mannigfaltigsten Häufung von Synonymen und gewählten Ausdrücken offenbart, ist als Hauptzweck dieser rhapsodischen Lieder, in denen man die Anfänge der Kunst noch deutlich erkennt, anzusehen. Der erste Kasidendichter soll Mohallel gewesen seyn, der zuerst also das erotische Genre mit dem heroischen vereinigte (Tychsen, p. 262 sq.). Noch erhalten sind aber die berühmten sieben Moallakas (d. h. aufgehängte, den Siegespreis erlangende und dann in der Kaaba**) aufgehängte Gedichte) von Tarafa, Amru Ben Kelthum, Hareth, Amrulkeis, Antara, Soheir und Lebid, wichtige Monumente des alten Heldensinnes arabischer Edler, die ihre Liebe, Schwerdt, Kameel und Ross verherrlichen***). Dass nicht mehr dieser Gedichte uns geblieben sind (wie einige fälschlich glaubten, s. Tychsen, p. 257.), hat seinen hauptsächlichen Grund gewiss in der erst neu aufkommenden Gattung von Poesie, welcher dann der Islam ein Ende machte. In dieselbe Periode fallen auch die meisten Gedichte der schon erwähnten Hamasah (الحماسة, die Tapferkeit). Das Ganze dieser Sammlung zerfällt in 10 Abschnitte, die dem Inhalte nach geordnet sind: 1) heroische Lieder, der Hauptbestandtheil des Ganzen, von dem letzteres seinen Namen führt (باب الحماسة) 2) Elegieen 3) schöne Literatur (الادب) 4) erotische Lieder 5) Satyren 6) Lieder zum Preise der Gastfreundschaft (الاضياف) 7) Beschreibungen (الصفات) 8) Reiseschilderungen (السير والنعس)

---

*) So Tychsen, p. 273. Anders von Bohlen de Motenabb. p. 91. Vgl. auch Jones de poesi As. p. 66 sqq. ed. Eichhorn.

**) Dieses Faktum ist indessen streitig, s. Hengstenberg ad Amrulk. M. p. 2 sq. — Sie hiessen auch die vergoldeten, von den goldenen Zierrathen am Anfang und Ende der Rolle.

***) Eine genaue Analyse derselben gibt de Sacy Mem. 50 p. 375 sqq.

9) Scherzhafte Lieder 10) Satyren und Loblieder der Weiber. Wir besitzen also darin eine die verschiedenen Zweige der poetischen Literatur berührende und in sofern höchst instruktive Anthologie, die bei den Arabern im höchsten Ansehen steht, so dass man von Abu Temmam, der selbst Dichter war, sagte: durch diese Sammlung habe er sich selbst in der Poesie übertroffen*). Einen geringeren Werth hat die 50 Jahre später von Baheri gesammelte kleine Hamasah, ein Supplement zu jener, in 176 Kapitel getheilt. Auch der Diwan der Hudeiliten ist eine ähnliche Sammlung von Gedichten, die aus jenem Stamme herrühren, aber erst kleine Bruchstücke sind von ihm bekannt geworden.

§. 24.

Der Koran und die nachmuhammedanische Literatur.

Eine neue Epoche für die arabische Sprache bildet die Erscheinung des Buches, welches die Glaubensregel der Bekenner des Islam wurde. Es wurde seiner eigenen Aussage zufolge in einer Nacht**) dem Propheten geoffenbart (Sur. 97.), eine Stelle, die jedoch in Widerspruch steht mit einer Menge anderer, welche deutlich zeigen, dass die Aussprüche des Koran einzeln und bei verschiedenen Gelegenheiten von Muhammed geschahen. Derselbe Widerspruch findet sich auch in den arabischen Historiographen, wo gleich im Anfange des Auftretens Muhammeds vom Koran als einem Ganzen***) die Rede ist (Abulfedae annal. I, p. 38 ed. Adler), und doch nachher die einzelnen Gelegenheiten aufgezählt werden, bei welchen er mitgetheilt wurde (s. Rink, in den Fundgruben des Or. I, S. 140.). Er erhielt seinen Namen (القران†) von der bekannten Erzählung, dass Gabriel den Muhammed lesen

*) Schultens praef. ad Erpen. gramm. Ar. p. CXXXI.

**) ليلة القدر, über dessen Sinn indessen die arab. Commentatoren selbst abweichen, nach einigen ist قدر magnitudo, nach andern decretum.

***) المصحيفة, codex, liber, vgl. Reiske ad Abulfed. I, p. 270.

†) Eigentl. Lesung. قرا proprie est de libro, quem coram habes, aliquid recitare, تلو autem e corde vel memoria recitare. Reiske ad Abulf. I, p. 26.

gelehrt habe (Sur. 96, 1—3; vrgl. de Sacy l. cit. p. 296.). Schon zu Muh.'s Zeit waren die einzelnen Theile des Koran wenigstens grösstentheils schriftlich verzeichnet (de Sacy, p. 305 sq.), und Männer beschäftigten sich eigens mit seinem Vorlesen und seiner Erhaltung (القرّا. Abulf. I, p. 242, p. 268.). Aber erst im 13ten J. d. Hedschra, 2 J. nach Muh.'s Tode, veranstaltete Abubekr die Sammlung des Ganzen (Abulf. I, p. 212. Elmacin histor. Sar. p. 18. Erpen. de Sacy, p. 312.). Schon unter Osman ward grosse Verschiedenheit der Lesarten bemerkt, letzterer liess daher nach dem bei Muh.'s Gattin Hafsa niedergelegten Exemplare Abubekrs eine Menge anderer verfassen, und vertheilte sie, die übrigen antiquirend (Abulf. l. cit. und p. 264.). In Folge dieser Streitigkeiten ward auch die Vokalisation des Koran vorgenommen (de Sacy, p. 320 sq.). Der Koran zerfällt in 114 Suren oder Kapitel, deren Namen bald von dem darin behandelten Gegenstande, bald von irgend einer (oft nur beiläufig) erwähnten Person oder Sache, bald von Buchstaben, deren Deutung, da sie wahrscheinlich Abbreviaturen sind, sehr schwierig ist (s. Gagnier, ad. Abulf. vit. Muh. p. 22 sq.), entnommen sind. Die Unterschrift enthält zugleich die Angabe, ob die Sure in Mekka oder Medina geoffenbaret sey, wie auch die Angabe der Verse, worin sich jedoch, wie auch bisweilen im Texte, der Varianten viele finden*). Vor drei Suren (2, 30 und 31.) steht ein dunkles Wort الم, das schon von den Muhammedanern vielfach gedeutet wird, wahrscheinlich eine Abbreviatur (Freitag, lex. Ar. 1, p. 51.). — Vrgl. noch Weil, hist. krit. Einleit. in d. Koran (1844) S. 42 ff.

Die Sprache des Koran enthält vieles Eigenthümliche. Sie ist im Ganzen abgerissen und hart, und enthält viel seltene Formen. Selten nimmt sie in der Form (s. Tychsen l. cit. p. 278.) und im Inhalte einen poetischen Schwung an, welchen letzteren Muhammed grösstentheils frühern Dichtern verdankt (s. Michaelis vom Arab. Geschmack S. XXXIX, ff.), im Allgemeinen ist sie matt und prosaisch, ein Fehler, dem der beständige Endreim (خُطْبَة) am Schlusse jedes Verses am wenigsten abzuhelfen ge-

*) Vgl. Rink a. a. O. S. 129 ff.

eignet ist. Das Anschliessen des Muhammedanismus an das vorhandene Heidenthum, Judenthum und Christenthum und seine daraus erwachsende synkretistische Richtung gaben auch dem Sprachcharakter ein ganz neues Gepräge. Daher treffen wir hier zunächst einen ganz neuen eigenthümlichen Kreis religiöser Begriffe und Ausdrücke*), die nun auch in das bürgerliche Leben hinübergreifen, und hier theils neue Ausdrucksweisen erzeugten**), theils ältere antiquirten und ihnen einen neuen Sinn gaben***).

So sehr nun der Koran durch die Art und Weise, wie er sich selbst als das Buch der Bücher geltend macht (Hottinger, hist. orient. p. 300.), den Unglauben auch nur an einen Vers desselben als die höchste Sünde betrachtet (Reland de relig. Moh. p. 25) und sein Lesen als das verdienstlichste Werk anpreiset (Reland p. 103.), sich einen unberechenbaren Einfluss auf die ganze Literatur der folgenden Zeit erwarb, der hemmend auf die freie geistige Entwickelung des Volkes einwirkte, so rief er doch daneben auch gerade durch die Menge Streitfragen, die er bald nach

---

*) Wie die كَفَرَ, كَافِرِين vom Unglauben, وَقِيَ (und dessen Derivata) von der Gottesfurcht, Frömmigkeit, مُشْرِكُون Götzendiener, u. s. w.; ferner Redensarten, wie: افسد في الأَرض Verderben anrichten auf der Erde d. h. gottlose Lehre verbreiten (Maracci z. Sur. 2, 11.), جادل في سبيل الله pugnare in via Dei u. a. Vgl. die schätzbaren Abhandlungen von Dettinger, Beiträge zur Theologie des Koran, in der Tübinger theol. Zeitschr. 1831. H. 3. und 1834. H. 1. Delitzsch, Jesurun p. 83 246 sq.

**) So z. B. die neu sich gestaltende Zeiteintheilung, Jahr-, Monats- und Tagenamen vgl. Ideler, Handb. d. Chronol. II, p. 494 ff.

***) So die alten Königsnamen, wie Tobai, statt des späteren damit synonymen Chalife (Pokocke spec. p. 65), so die Umgestaltung des Begriffes غيلان (Fleischer z. Abulf. p. 224), und mehr alte Worte, die sich auf alte Sitten und Gebräuche beziehen (Pokocke, p. 323 sq.), wohin auch der altarabische Königsgruss: ابيت اللعن (abnuas maledictionem, Pok. p. 56) u. a. gehört.

seinem Entstehen veranlasste, ein genaues Studium der Sprache hervor*). Schon in den ersten Jahrhunderten der Hedschra blühten daher die grammatischen Studien der Araber; es thaten sich besonders hervor die gelehrten Schulen von Kufa und Basra; Elchalil und Sibawaih im 2ten Jahrh. waren die gefeiertsten dieser Grammatiker (vrgl. de Sacy, anthologie grammaticale Arabe. Paris 1829.), welche bis in die späteste Zeit hinein diesen Hauptzweig arabischen Wissens bearbeiteten (vrgl. Gesenius, Hall. Enc. V, S. 50 ff.), unter denen die klassischen Lexikographen Dschauhari († 398 d. H.) und Firuzabadi (Verf. des wichtigen Kamus — vollständig gedruckt Calcutta 1817, 2 voll. Fol.) hervorragen († 817 d. H.). Freilich darf man bei ihnen eine, wenn gleich sehr umfassende, doch immer nur empirische Kenntniss der Sprache suchen, die nicht in das Wesen und die innere organische Entwickelung derselben eindringt (Ewald, Abhandl. z. oriental. und bibl. Literat. S. 13 ff.).

Es äussert sich auf diese Weise schon in den ersten Zeiten des Islam eine gewisse literarische Thätigkeit, die auch durchaus nicht durch den Koran, der die Poesie und Gelehrsamkeit selbst anpreiset, verhindert wurde. Noch die Sittensprüche Ali's**) empfehlen Gelehrsamkeit und Kunst, und sind selbst reich an Geist und Gemüth. Doch gab der Koran nicht bloss der ganzen Sprache einen nie sich verläugnenden stetigen (vgl. Gesenius, a. a. O. S. 45.), sondern auch dem ganzen Treiben einen beschränkten Charakter. Man beschäftigte sich ausser dem Koran hauptsächlich mit Sammlung traditioneller Aussprüche Muhammeds, bekannt unter dem Namen der Sunnah (s. von Hammer, in d. Fundgruben Th. I, S. 144 ff. 277 ff. vgl. Pokocke spec. p. 298 sq.

---

*) S. über die Literatur des K. Hottinger, biblioth. Orient. p. 105 sq. Schnurrer, bibl. Arab. p. 401 sq.

**) Ed. v. Waehnen (Oxon. 1806. 4.). Unter ihnen befinden sich allerdings gewiss manche jüngere, vieles hat sich aber auch aus alter Zeit von ächten Sprüchen erhalten; nur die Sammlungen rühren erst aus sehr später Zeit her. S. Stickel, sentent. Ali (Jen. 1834. 4.) präf. p. XI sp. — Mit Bestimmtheit unächt sind die von Kuypers edirten Gedichte Ali's (Lugd. B. 1745. 8.) s. Schultens, bibl. crit. I, 2, p. 80.

Hottinger bibl. Or. p. 163 sq.). — Aber die Anfänge des Chalifats, der rohe kriegerische Sinn und der kühne Eroberungsgeist der Nation war der ruhigen Entwickelung der Gelehrsamkeit entgegen. Erst als gegen das Ende der Herrschaft der Ommajaden und unter den Abassiden um die Mitte des 8ten Jahrh. das Chalifat seinen alten heroischen Rigorismus verlor und die ursprüngliche Einfachheit des arabischen Lebens verlassen war, konnte eine neue geistige Periode anheben, die dann freilich auch den Stempel der entarteten Zeit an sich trug. „In Persien hatte man Wein, Musik, Mimik und Tanz kennen lernen; Mährchen kamen aus Aegypten und Persien, Baukunst und Medicin hatte man von den Griechen in Syrien und Aegypten aufgenommen" (Leo's Gesch. d. Mittelalters 1, S. 225.). Bagdad, die neue Residenz der Abassiden, wurde der Mittelpunkt aller vielfach ausgebreiteten Gelehrsamkeit, begünstigt von Chalifen, wie Mahadi, Harun Arraschid, Almamun, Almotassem u. a. Selbst als die Macht des Chalifats zertrümmert war und die Statthalter die einzelnen Provinzen an sich gerissen hatten, blühten die Wissenschaften unter den neuen Herrschern, besonders in Persien und Aegypten. Ausgezeichnet war beständig in dieser Hinsicht das unter den Ommajaden stehende Spanien*). Bis in das 14te Jahrh. behauptete sich der Glanz arabischer Literatur und Weisheit.

Sowohl im heroischen als leichteren lyrischen Genre zeichnete sich alsbald die Poesie wieder aus, im ersteren der Sammler der Hamasah Abu Temmam † 845 (vrgl. Reiske ad Abulf. ann. II, p. 688.), in letzterem Abu Naves † 810 (homo faceti ingenii Reiske, l. cit. p. 657.); auch Kasidendichter erhoben sich, wie der wieder an die alten Poesieen erinnernde Ibn Doreid aus Basora, zugleich auch Verfasser vieler grammatischen Werke, † 933 (Scheid ad Ibn Doreid idyll. initt.), und viele andere, von denen uns bloss die Namen und wenige Fragmente geblieben sind (von Bohlen de Motenabbio p. 81 sqq.). In einer Menge Dichtungsweisen versuchte sich im 10ten Jahrh. Motenabbi, der aber schon alle Spuren einer entarteten, der Schmeichelei, Habsucht,

*) S. Middeldorpf, de institutis literariis in Hispania, quae Arabes auctores habuerunt. Gott. 1810. 4.

Ueppigkeit und Irreligiösität ergebenen Zeit an sich trägt, und desshalb nicht nach den übertriebenen Lobeserhebungen seiner Zeitgenossen, die aus Unkunde der alten Poesie seine ungemein bedeutende Nachahmung früherer übersahen, beurtheilt werden muss (von Bohlen p. 37 sq.). Höchst verderblich war die allgemeine Sitte, Gedichte zu bezahlen. „Wären der Verse mehr, so wären auch der Dirhems mehr“, sagte Abu Naves, als ihm 300,000 Dirhems für 3 Verse gegeben wurden; Motenabbi dichtete seine Loblieder nur gegen Entrichtung von bedeutenden Summen (von Bohlen p. 27.). Sehr charakteristisch für seine Zeit ist Abulola († 1057.), weniger eigentlich Freigeist, wie Motenabbi; voll einzelner, einen mystischen Charakter an sich tragenden Stellen — er soll selbst Mitglied einer asketischen Sekte gewesen seyn — nebst Spöttereien über sämmtliche bestehende Religionen, mit Einschluss des Muhammedanismus, der Persius seiner Zeit; er unterschied desshalb einen eigentlichen äusserlichen und innerlich mystischen Sinn in seinen Schriften (Abulf. III, p. 63 sq. und Reiske p. 677 sq.). Tograi, sein Zeitgenosse ist besonders bekannt durch sein lamisches (jeden Vers mit Lam endigendes) Gedicht. Um die Sammlung von Gnomen (Maschals) machte sich im 12ten Jahrh. Meidani verdient; die Sprichwörter sind meist individuell und voll reicher Beziehungen auf arabische Sitte und Denkungsart, desshalb aber auch ohne die Erläuterungen der Scholiasten schwer verständlich. Mehr allgemeine Sentenzen enthalten die späteren Sammlungen von Zamachschari und Abu Madin. Die selbsständige lyrische Poesie sank immer tiefer zu leerem Formelwesen herab (s. z. B. Abulf. III, p. 474 sq.). Der Art ist Al Busiris Gedicht, Borda*) genannt, zur Verherrlichung Muhammeds gedichtet, und bei allen Muhammedanern aufs Höchste geachtet (Herbelot, bibl. Or. s. v. Borda.). Zuletzt gefiel diese Poesie nur noch in mystischen und allegorischen Liedern (wie die des Omar ibn al Faredh † 1244., Azneddin Almokadessi † 1280 u. a.), wozu wohl die schon früher aufkommenden pantheistischen Philosophensekten (s. Tholuck,

---

*) Borda orientalibus dicitur pannus striatus et ex tali genere panni confecta vestis domestica quotidiani usus. Reiske l. l. I, p. 35 cll. p. 10.

Ssufismus p. 45 sq.) am meisten anregten. Die Poesie artete in ein blosses Reimen aus, selbst Grammatik, Astronomie und ähnliche durchaus prosaische Gegenstände wurden so behandelt, es blieb nur poetische Form. Am höchsten steht noch in dieser Hinsicht die Beredtsamkeit, wo die Rede wirklich einen dichterischen Schwung annimmt, wiewohl der Zweck eigentlich ein didaktischer ist; eine Menge Wort- und Räthselspiele geben dem Ganzen das Piquante und Anziehende. Das berühmteste Werk der Art sind die 50 Makamen (consessus, Unterhaltungen) des Hariri († 1120.). Auch die Mährchensammlungen schliessen sich hier an, unter denen die der Tausend und Eine Nacht am berühmtesten geworden ist. Das Original soll persisch seyn (Fundgr. d. Or. I, S. 55.) und die Sprache nähert sich dem Vulgär-Arabischen. — Von Fabeln besitzt die arab. Literatur zwei besonders ausgezeichnete Sammlungen: die eine indischen Ursprunges, aus dem Persischen ins Arabische übersetzt, Klugheitsregeln für einen Monarchen, in Thierfabeln dargestellt, enthaltend: Calila ve Dimna, das Fabelbuch des Bidpai, in viele Sprachen übersetzt, und selbst Quelle vieler romantischen Dichtungen des occidentalischen Mittelalters; die andere Lokmans Fabeln, deren Verfasser der Sage nach schon Salomo's Zeitalter angehört und im Koran gepriesen wird, deren Inhalt den Fabeln des Aesop, Phädrus ausserordentlich gleicht, deren Entstehung und Erhaltung aber in tiefes Dunkel gehüllt ist (vrgl. Hottinger, histor. Or. p. 68 sqq. Schultens ad Elnawab. p. 112. Celsius I, §. 16.).

Später als die Poesie bildete sich eine historische Literatur bei den Arabern. Der historische Charakter der arab. Geschichtschreiber hat im Allgemeinen die meiste Aehnlichkeit mit dem der Chronikenschreiber des Mittelalters, und in mancher Hinsicht auch mit den historischen Büchern der Bibel. Sie verfahren ganz annalistisch, ohne historischen Pragmatismus und Verkettung der Begebenheiten, und nur die Zeitfolge gibt gewöhnlich den Faden her, an den sich die Begebenheiten knüpfen. — Dieses liegt auch schon in dem Namen der Geschichte, nämlich: تَارِيخٌ Chronik, von أَرَّخَ die Zeit, wo etwas geschehen ist, bemerken; daher z. B. auch einen Brief datiren. Sie nehmen die Quel-

len, aus denen sie schöpfen, oft wörtlich auf, sie lieben kleine historische Details, Anekdoten, Charakterzüge, Beschreibungen der Personen, worüber oft das Wichtigere vergessen wird, und keiner ist frei von Uebertreibung, Wundersucht und Leichtgläubigkeit. Aus vielen spricht ein religiöser Geist und eine theokratische Anschauung der Weltbegebenbeiten. Ein wichtiger Gegenstand ist den meisten die Geschichte der Gelehrsamkeit, wesshalb sie viele Nachrichten von Gelehrten und Dichtern, von ihrem Leben und ihren Schriften beibringen, bei den Dichtern nicht selten auch Proben ihrer Gedichte. Die Universalhistoriker behandeln die Geschichte gewöhnlich nach Dynastieen, wo dann die hebräischen Patriarchen und die Könige von Israel gewöhnlich die ersten bilden. Von allen ältern und auswärtigen Völkern wird aber höchst dürftig und oberflächlich berichtet, desto ausführlicher von den Arabern, und ausser ihnen allenfalls von den Persern. Die biblische Geschichte ist mit vielen Traditionen ausgeschmückt. Die meisten Annalisten werden überhaupt immer ausführlicher, je mehr sie sich der Zeit nähern, in welcher sie lebten, und höchst weitschweifig, wo sie selbst Augenzeugen oder handelnde Personen waren. Die Sprache ist meistens einfach und bei vielen selbst vernachlässigt. Nur wenige haben eine rhetorische Einkleidung der Geschichte versucht, und ihre Werke in der poetischen und gereimten Prosa (سَجْعٌ) geschrieben, die unserm Geschmacke freilich zum Theil als unerträglicher Schwulst und Bombast erscheint*). Erwähnt werden allerdings schon Historiker aus dem ersten Jahrh. der Hedschra (s. Frähn z. Ibn Foszlan p. XIII sq.), allein eine eigentliche umfassendere Historiographie begann wohl erst im 3ten Jahrh. der Hedschra, wo Hescham die Geschlechts-Register, Abu Obeidah die Schlachttage der vormuhammedanischen Araber aufzeichnete, Ibn Hescham († 828) schrieb über die Geschlechter der Himjariten und ein Leben Muhammeds**). Der älteste, noch vorhan-

*) Gesenius, a. a. O. S. 64 und 65. Vgl. hiemit J. D. Michaelis Vorr. z. arab. Gramm. S. 57 ff. auch Klaproth, Asia polyglotta p. 1—16.

**) Vgl. Köhler, Nachrichten von einigen arab. Geschichtsschr., im Repert. f. bibl. und morgenl. Liter. II, S. 25 ff.

dene Geschichtschreiber jener Zeit ist Al Wakedi, der die Kriege und Eroberungen Muhammeds und seiner ersten Nachfolger aufzeichnete, nicht ohne fabelhafte und abergläubische Erzählungen (Köhler I, S. 62 ff.). Wichtig ist daher Ibn Koteibah in seinen Nachrichten über die älteste arabische Geschichte. Der Verf. der ersten Universal-Geschichte ist Abu Dschafar Attabari (gewöhnlich Taberita genannt), berühmter Fakih in Bagdad († 922.), sorgfältig in der Anführung seiner Quellen und zuverlässig; aus ihm haben die späteren Geschichtschreiber ganz besonders geschöpft (Köhler, S. 69 ff.). In demselben Jahrh. blühten Massudi, auch Universalhistoriker (Notices et extraits de la bibl. du Roi T. I, p. 1 sq.), und Hamza von Ispahan: schrieb seine Chronik in 10 Büchern (Köhler III, S. 263 ff.). Aus dem 10ten Jahrh. verdient der Patriarch von Alexandrien Eutychius (Said Ibn Batrik) besonders Erwähnung, aus dem 12ten die Biographen Saladins, Amadoddin, sein Schreiber, in einer höchst aufgedunsenen Schreibart, und Bohaeddin, ebenfalls zum Theil Augenzeuge der berichteten Begebenheiten als Begleiter Saladins, in einem gefälligeren Style (Schnurrer, p. 148 sq.). Im 13ten Jahrh. wetteiferten die christlichen Araber (Elmacin, Abulpharadj u. a.) mit muhammedanischen (Ibn al Atsir, Abu Sacharja, Ebn Chalican u. a.) in der umfassenden Bearbeitung der Geschichte. Unter letzteren besonderes ausgezeichnet ist der gelehrte Sultan (unabhängiger Fürst) von Hamath in Syrien Abulfeda, dessen Jahrbücher der Muhammedaner die reichhaltigste Quelle für die Geschichte des Morgenlandes; sie sind fortgeführt bis auf seine Zeit (1315) und später von Ibn Asschehnah fortgesetzt (s. Köhler II, S. 54 ff. Schnurrer p. 117 sp.). Im 14ten Jahrh. sind zu nennen Al Macrizi und Nuweiri, aus dem 15ten Achmed Ibn Arabschah (Arabsiades), der Lobredner Timurs, voll vieler dichterischer Episoden und rednerischen Schwunges, aber auch überladen und voll Hyperbeln (Schnurrer p. 136 sq.) ferner Dshemaleddin, der Geschichtschreiber Aegyptens, seines Vaterlandes. Im 16ten Jahrh. schrieb Emir Mustapha Ben Hussein eine Geschichte des Chalifats der tartarischen, türkischen und indischen Regierungen; im 17ten Abulabbas Achmed addimaschki eine Universalgeschichte, Hadschi Chalfa ein berühmtes biblio-

graphisches Werk u. a. — Mit der Geschichte hing bei den Arabern die Geographie innig zusammen, und ihre ausgezeichnetsten Historiker der spätern Zeit sind auch berühmte Geographen*). In der Theorie sind sie darin von den Griechen, namentlich dem Ptolemäus abhängig, wie denn überhaupt ihre Berichte in dieser Hinsicht nur da von Werth sind, wo es sich um Länder, die sie durch eigene Anschauung kannten**), handelt. Die berühmtesten Geographen sind Abulfeda, Ibn Haukal, Massudi, Al Edrisi, Ibn al Wardi, Abdollatiph, Ibn Foszlan, Ibn Batuta u. a.

Eben so schloss sich das philosophische Streben der Araber, wie es unter den Abassiden besonders aufkam, an die griechischen Schulen des Plato und Aristoteles an (s. das Nähere in den Werken üb. d. Gesch. der Philos.). Dies gab der Sprache zugleich eine neue Seite der Ausbildung, und spekulative Tiefe, woran besonders die mystischen Philosophen Antheil hatten, so dass selbst die abstraktesten und selbst in unserm philosophischen Sprachgebrauch eigenthümlichsten Begriffe (wie: Absolutes, Entrückung u. s. w.) im Arabischen ihren Ausdruck finden. Mit der Philosophie steht die theologische und juridische Ausbildung der Araber in unmittelbarer Beziehung, da die schon im 2ten Jahrh. der Hedschra entstehenden muhammedanischen Partheien in allen jenen Richtungen wichtig sind (Tholuck, die spekulative Trinitätsl. des spät. Or. S. 3 ff. Bernstein de initis et originibus religionum in Oriente dispers. p. 26 sq.)

Auch in den mathematischen Wissenschaften schlossen sich die Araber zunächst an die Griechen an, doch auch hier die Wissenschaft selbstständig weiter ausbildend. Ihnen verdankt besonders die Astronomie viel, die mit Hauptgegenstand des Studiums der gelehrten Schulen wurde. „Sie haben ihr durch ihre Beobachtungen wesentlich genützt, in der Theorie es aber grösstentheils bei dem bewenden lassen, was sie in dem astronomischen Lehrgebäude des Ptolemäus fanden“ (s. das klassische Werk von

---

*) Ueber ihre geographische Literatur s. Frähn z. Ibn Foszlan p. XIV sq.

**) Die gelehrten Reisen und Reisebeschreibungen der Araber sind in dieser Hinsicht besonders wichtig, Frähn a. a. O. p. VI sq.

Ideler, Untersuchungen über d. Ursprung und die Bedeut. der Sternnamen, besond. S. XLIII ff. vrgl. mit Gesenius a. a. O. S. 67 ff.).*)

Vorzüglich seit dem 15ten Jahrh. erlitt das Arabische namentlich in der Conversationssprache eine Veränderung, die der Sprache einen neuen Charakter gab. Nicht bloss in den vom Mutterlande entfernt gelegenen Provinzen, sondern auch in Arabien, Syrien und Aegypten trat das Vulgär-Arabische an die Stelle der alten Schriftsprache. Diese verlor dadurch allerdings bedeutend an Bildsamkeit und Mannigfaltigkeit; allein vielfach kehrte auch die Sprache dadurch zur älteren Einfachheit und dem Ursprünglichen zurück, so dass sie dem hebräischen und aramäischen Idiom viel mehr sich annähert als das alte Arabische, und zu dessen tieferem Studium manches Erspriessliche darbietet. Von ausländischen Wörtern haben sich am meisten türkische in dieses Vulgär-Arabische eingedrängt**). — Als Grammatiken des Vulgär-Arabischen sind besonders zu empfehlen die von Dombay (Vindob. 1800.), Herbin (Paris 1803), Caussin de Perceval (Paris 1824). Auch vrgl. Habicht epistolae aliquot arabb. Vratisl. 1824.

Unter den Hülfsmitteln zur Erlernung des Altarabischen sind besonders folgende zu nennen. Die Grammatik ist besonders bearbeitet worden von Erpenius (ed. A. Schultens ed. 2. 1770.), J. D. Michaelis (2te Aufl. Gött. 1781.), Jahn Wien 1796.), de Sacy (ed. 2, Paris 1829.), Rosenmüller (Auszug aus de Sacy. Lips. 1818.), Lumsden (Calcutta 1813.), Ewald (Gott. 1831, 33. 2 voll.), Caspari (Lpz. 1848.). — Die Metrik ist bosonders nach den Theorieen der National-Grammatiker behandelt in Freytags arab. Verskunst (Bonn 1830.). — Von Lexicis ist zu nennen: Giggeji thesaurus l. Arab. (Mediol. 1632, 4 vol.

*) Ueber die naturhistorischen und medicinischen Kenntnisse der Araber, worin sie besonders von den Syrern lernten, s. Sprengel, in d. Hall. Encycl. a. a. O. S. 69 ff.

**) Zu gross stellte Niebuhr den Abstand des Vulgär-Arabischen und der alten Schriftsprache dar (Beschreib. von Arab. S. 84). S. dagegen sehr treffende Bemerkungen in Caussin de Perceval, gramm. Ar. vulg. préf. p. II, vgl. auch Jahn Einl. ins A. T. I, S. 267 ff.

fol.), Castelli im lex. heptaglotton, Golius (Leyden 1653.), Meninsky (ed. de Jenisch Vienn. 1780, 4 vol. das Persische und Türkische zugleich umfassend) und Freytag (Halle 1830—7. 4 Bde.). Ein wichtiges Spezial-Wörterbuch ist Willmet lex. Ar. (Rotterd. 1784, 4.) über den Koran, Hariri und die vita Timuri*). Von den zahlreichen Chrestomathieen zeichnen sich vorzüglich aus Rosenmüller (Arab. Element. und Leseb. Leipz. 1799.), die Werke von Jahn (Vienn. 1802.), Wahl, Hirt, Rink, Oberleitner, de Sacy, Kosegarten (Lips. 1828.), Humbert (Paris 1834.), Freytag u. a.

Der innige Zusammenhang, in welchem schon im frühen Alterthume der Süden Arabiens und Aethiopiens standen (vrgl. Winer, Reallex. 1, S. 236 f.), ist der Grund, wesshalb wir in der äthiopischen Sprache einen Ueberrest der alten, aus Arabien selbst verdrängten himjaritischen Mundart besitzen. In dieser alten Schriftsprache (die Geezsprache) besitzen wir eine Bibelübersetzung und andere kirchliche Schriften (unter ihnen besonders wichtig die Uebers. des B. Henoch). Die Sprache hat einen einfacheren, dem hebräischen und aramäischen Idiom sich mehr annähernden Charakter, als das viel ausgebildetere Arabische. Im 14ten Jahrh. wurde sie durch das Amharische verdrängt und ist nur noch Gelehrtensprache geblieben. Die Grammatik ist bearbeitet von H. Ludolf, ed. 2. Francof. ad M. 1702, fol. vrgl. mit Hupfeld, exercitationes Aethiopicae, Lips. 1825, 4. M. Drechsler, de aethiop. linguae conjugationibus, Lips. 1825. Ein Lexikon arbeitete ebenfalls (mit Benutzung vieler Mss.) aus H. Ludolf (ed. 2. Francof. ad. M. 1699, fol.) Vrgl. noch Gesenius in d. Hall. Encyclop. Th. II, S. 110 ff. und III, S. 355 ff., die Reisebeschreibungen von Bruce, Rüppell u. a.

---

*) Vgl. die vollständige Literatur über arab. Grammatik und Lexikographie in Schnurrer bibl. Ar. p. 1—110, Zenker, biblioth. orient. Lps. 1846. p. 8 sqq.

§. 25.
Hebräische Sprache — Namen und Bezeichnungen derselben.

Der Name hebräische Sprache ist unstreitig Bezeichnung der Sprache, die das Volk, welches jenen Namen führte, redete. Dies führt auf die Untersuchung der Bezeichnung Hebräer als Volksname in seinem Verhältnisse zu andern Namen des Volks.

Die erste Erwähnung des Namens geschieht Gen. 10, 21: „Sem — der Vater aller Bne Eber.“ Diese Notiz in der Ueberschrift der Genealogie Sems verstehen nun Viele so, dass dadurch im Voraus bemerklich gemacht werden sollte, wie auf Sem auch ein besonderes wichtiges Geschlecht, welches sich durch Eber fortpflanzte (V. 24 u. 11, 16 ff.) zurückzuführen sei, nämlich das von Abraham, der schon Gen. 14, 13 ein Nachkomme Ebers (העברי) genannt sei, abstammende Volk Israel.*) Diese Ableitung des Namens lässt sich damit nicht widerlegen, dass man den Eber für eine mythische Person erklärt (Gesenius Gesch. S. 11); denn das ist eben nur eine dogmatische Voraussetzung. Mit vollem Rechte hat man aber dagegen bemerkt, dass in der erwähnten Genealogie Eber ein blosses Mittelglied bilde, von dem gar nichts Auszeichnendes berichtet werde, so dass gar nicht abzusehen, wesshalb Abraham und die Israeliten sich nach ihm sollten Ebräer genannt haben. Denn dass unter Ebers Sohne Peleg die Zerstreuung der Völker über die ganze Erde stattfand (Gen. 10, 25 vgl. 11, 1 ff.), das gibt dem Eber keine ihn vor andern Patriarchen auszeichnende Bedeutung. Hiezu kommt, dass Eber zugleich auch der Stammvater vieler andern Völker war, und in keiner Weise angedeutet ist, dass er zu den Israeliten in einem näheren Verhältnisse gestanden hätte, als zu den übrigen von ihm abstammenden Völkerschaften, z. B. den Joktaniden. Sehen

---

*) So mit vielen Aelteren der Verf. dieses Handbuchs, und besonders Ewald, krit. Gramm. S. 3, Gesch. d. V. Isr. I. S. 379 ff. C. v. Lengerke, Kanaan I, S. 213 f. E. Meier, hebr. Wurzelwörterb. S. 273.

wir aber auch hievon ab, so kann in Gen. 10, 21 schon wegen des beigesetzten כֹּל alle nicht an die Israeliten gedacht werden. Damit verliert aber die patronymische Auffassung des בְּנֵי עֵבֶר und die Beziehung auf den später genannten Patriarchen jede Stütze. Mit Recht bemerkte in dieser Beziehung schon Hyde (histor. relig. Pers. p. 47): cur istius scriptor anticiparet mentionem, nulla sane ratio datur, und setzt hinzu: scopus loci plane alium postulat sensum, qui spectat habitationes filiorum Eber eorumque sedes per terram. Die Bemerkung, dass Sem der Vater aller bne Eber sei, gewinnt nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn bne Eber in geographischer Bedeutung genommen wird, analog dem בני קדם. Diese Auffassung fordert auch schon einerseits die Stellung dieser Notiz an der Spitze der Genealogie der Semiten, andrerseits der Context, namentlich der Gegensatz zu der Angabe über die Wohnsitze der Cananiter, dieses für Israel wichtigsten Zweiges der Hamiten (V. 19).

Wenn nun aber diese Bemerkung in keiner Beziehung zu dem Patriarchen Eber steht, sondern die Wohnsitze der Semiten andeutet, so muss auch die von Abraham Gen. 14, 13 gebrauchte Bezeichnung הָעִבְרִי in geographischem Sinn verstanden, und der daher gebildete Name Hebräer von עֵבֶר הַנָּהָר = עֵבֶר der jenseitige, d. i. der Transeuphratenser abgeleitet werden.*) Dafür spricht schon a) der Ursprung des Namens, dass er von dem Flüchtlinge dem Abraham beigelegt wird, also von den Bewohnern Canaans ausgegangen ist. Richtig haben schon die LXX hier העברי ὁ περάτης übersetzt. Dieser Ursprung wird b) durch den Gebrauch des Namens bestätigt. Derselbe findet sich nämlich nur, wie bereits Gesenius l. c. bemerkt hat, vel ubi alienigenae loquentes introducuntur Gen. 39, 14. 17. 41, 12. Exod. 1, 16. 2, 6. 1 Sam. 4, 6. 9. 13, 19. 14, 11. 29, 3, vel ubi ipsi Israelitae de se ad alienigenas dicentes sistuntur, Gen. 40, 15. Exod. 1, 19. 2, 7. 3, 18. 5, 3. 7, 16. 9, 1. 13. Jon. 1, 9,

---

*) So schon Walton prolegg. p. 68 sq. ed. Dathe, Hyde l. c. und in neuerer Zeit Gesenius thes. II, p. 987, Hengstenberg Bileam S. 206 ff., Winer Realwörterb. s. v., Kurtz Gesch. d. A. Bundes I, S. 132 f. u. A.

vel ubi aliis gentibus opponuntur, Gen. 43, 32. Exod. 1, 15. 2, 11. 13. 21, 2. Deut. 15, 12. 1 Sam. 13, 3. 7. (ubi lusus verborum est in עִבְרִים עֲבָרוּ) 14, 21.“ Hieraus ergibt sich zur Gewissheit, dass nicht die Israeliten ihn sich selbst beigelegt haben, sondern „dass er speziell von den Kananitern ausging, und die Eingewanderten im Verhältniss zu ihnen bezeichnete“ (Hengstenberg a. a. O. S. 208.)*) Gegen diese Ableitung kann auch der Einwurf, dass עֵבֶר nie für sich allein, sondern nur immer עֵבֶר הַנָּהָר die Länder jenseits des Euphrat bezeichnen, ganz abgesehen davon, dass עֵבֶר allein in der That 4 Mos. 24, 24 in diesem Sinne vorkommt (vgl. Hengstenb. a. a. O.), schon desshalb nicht für beweisgültig erachtet werden, weil sich ein solcher Gebrauch einfach daraus ergab, dass den Bewohnern Syriens und Palästina's der Euphrat der Strom *κατ᾽ ἐξοχήν* war.**)

Da nun aber dieser Name das Volk nur nach seiner äusserlichen Herkunft im Gegensatz zu andern Völkern bezeichnete, so wurde er durch den Namen: Söhne Israels oder Israel ganz zurückgedrängt. Nicht nach Abraham oder Isaak konnte sich das Volk benennen, weil von beiden auch andere, von Israel verschiedene Völker abstammten, sondern nur nach Jakob, der ausser seinen 12 Söhnen, aus welchen das theokratische Volk erwuchs, keine weitern Nachkommen hatte. Aber auch der Name Jakob wurde nicht der gewöhnliche Volksname; sondern der neue von Gott ihm (Gen. 32, 28. 35, 10) beigelegte Name Israel, welcher seine Stellung zum Herrn, mithin die theokratische Berufung

---

*) Wenn Ewald u. E. Meier a. a. O. das Gegentheil behaupten, so haben sie den Gebrauch des Namens ganz ignorirt. Vgl. dagegen Kurtz a. a. O. und Winer Realwörterb. I, S. 472.

**) Andere Ableitungen, wie dass עברים die Erloschenen, Untergegangenen bezeichne (Augusti, Einl. §. 19), oder dass er von עֵבֶר = חֵבֶר Zusammenziehung, komme und „eine zusammenhängende und zusammengehörige Menschenmasse“ bedeute (E. Meier), können als willkürliche Einfälle und gegen den Sprachgebrauch verstossend gar nicht in Betracht kommen. Auch die Combination des Namens mit den Iberern bei Ewald (Gesch. d. V. Isr. I, S. 382) oder mit den Arabern bei Wahl (Gesch. d. morgenl. Spr. S. 453) entbehren jeder historischen Grundlage.

und Bestimmung des von ihm abstammenden Volkes ausdrückte, wurde der herrschende Name, schon Exod. 1, 9: עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, dann 3, 11. 15: בני ישראל oder 3, 16: ישראל, darnach קְהַל יש״, עֲדַת יש״, auch wohl den einzelnen Stämmen gegenüber כָּל־יִשְׂרָאֵל z. B. 1 Sam. 2, 22. 3, 20 u. a. Damit wechselt der Name Jacob nur bei Dichtern und Propheten ab, schliesst aber auch nicht die blosse leibliche Abstammung, sondern immer die theokratische Beziehung des Volks in sich. Erst mit der Trennung der beiden Reiche erhielt Israel im Gegensatz gegen Juda eine politische Bedeutung, und hörte auf, ausschliessliche theokratische Benennung zu sein, indem die zehn vom Hause Davids abfallenden Stämme den Namen Israel für sich allein in Anspruch nahmen, wie 1 Kön. 12. in dem wiederholten כל־ישראל angedeutet ist.*) Nur die Propheten, welche jene Trennung des einen Bundesvolks in zwei Reiche als untheokratisch verwerfen, brauchen den Namen Israel nicht blos in jenem beschränkten politischen, sondern gewöhnlich noch in dem ursprünglich allgemeinen theokratischen Sinne, so dass er bei ihnen sowohl eine gute als schlimme Nebenbedeutung erhalten kann (vgl. Hengstenberg Christol. II, S. 273).

Der Name hebräische Sprache findet sich im A. T. noch nicht. Statt dessen kommt nur einmal שְׂפַת כְּנַעַן vor, Jes. 19, 18 emphatisch: die Sprache des heiligen, Jehovah geweihten Landes, der profanen Aegyptens entgegengesetzt. — Nach der Zerstörung des Reiches Israel wird der Name Juda, Judäer Bezeichnung des ganzen Volkes (Jerem. 34, 9. Dan. 3, 8. Esth. 3, 6. u. a.). Wenn daher die Benennung: Jüdische Sprache (bei Jes. 36, 11. 13.) noch die Sprache des Reiches Juda bezeichnet, so steht der Ausdruck bei Nehem. 13, 24. schon in jenem angegebenen weiteren Sinne.

Seit der immer stärker hervortretenden Scheidung der hellenistischen und palästinensischen Juden wurden auch die Bezeich-

---

*) Die ersten Spuren von diesem beschränkten Gebrauche des Namens finden wir schon beim ersten Zwiespalt der Stämme, als Juda allein David als König anerkannt hatte, die übrigen Stämme dagegen Isboseth huldigten, 2 Sam. 2, 9 ff. Vgl. Winer Reallex. I, S. 617.

nungen Ἰουδαῖος und Ἑβραῖος dahin unterschieden, dass jene für die jüdische Nation im weiteren Sinne, diese für die Palästinenser galt (vgl. Carpzov, exercitatt. Philon. in epist. ad Hebr. prolegg. p. 3 sq.). Selbst die Classiker beobachteten diesen Unterschied (vgl. die bei Reland Paläst. p. 15. angef. St.). Handelte es sich desshalb um die National-Literatur und Sprache, so ist ἑβραϊκός der eigentliche Ausdruck (vgl. Hug, Einl. ins N. T. II, S. 47 ff.). So wird denn schon im Prolog des Sirach das Hebräische (*ἑβραϊστὶ λεγόμενα*) jeder andern Sprache entgegengesetzt (*ἑτέραν γλῶσσαν*). Daher ist auch *γλῶσσα τῶν Ἑβραίων, ἡ Ἑβραικὴ διάλεκτος* etc. in diesem Sprachgebrauche nicht bloss das Althebräische (wie z. B. Joseph. Antiqq. prooem. §. 2.), sondern auch die spätere aramäische Landessprache Palästina's (Jos. de Maccab. §. 14. u. im N. T. sehr häufig z. B. Joh. 5, 2. 19, 20. u. a.*) Bei den späteren jüdischen Schriftstellern (wie in den Targumim) heisst die hebr. Sprache häufig: לְשָׁן קוּדְשָׁא vgl. Buxtorf lex. Chald. Rabb. p. 1160., im Gegensatze zur aramäischen (לְשׁוֹן חוֹל) vgl. z. B. d. B. Corsi P. II. p. 132. Buxt.

§. 26.

Alter der hebräischen Sprache.

Die Schrift erzählt uns auf historische Weise die nach der Fluth herrschende allgemeine Einheit der Sprache Genes. 11, 1.**) Der Hochmuth der Menschen, der sich faktisch äusserte (Vs. 4.), wurde aber durch göttliche Intervention dahin vereitelt, dass gerade das Gegentheil ihres Bestrebens, einen gemein-

---

*) Die St. des Philo (de vit. Mos. l. II, p. 509 ed. Colon.), wornach das Original des Pentateuchs Chaldäisch geschrieben war, (dass diess der Sinn sei, zeigt der Context deutlich, cf. p. 510) beweiset, wie sehr den Alexandrinern in jener Zeit die Kenntniss der Dialekts-Unterschiede verschlossen war, und ist wohl einzig auf Rechnung der Unwissenheit Philo's in diesem Gebiete zu setzen.

**) Das שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים hat den Sinn: „Sprechweise und Sprachschatz waren dieselben. שפה und דברים verhalten sich nicht sowohl wie Allgemeines und Besonderes, als wie Subjectives und Objectives, Erzeugendes und Erzeugtes.“ Delitzsch, d. Genes. I, S. 302.

schaftlichen Vereinigungspunkt zu haben, die Folge jenes Unternehmens wurde: die Verwirrung ihrer Sprache und ihre Zerstreuung über die ganze Erde (Vs. 9.).

Hier haben nun die Theologen von jeher die interessante Frage aufgeworfen, von welcher Beschaffenheit jene eine gemeinschaftliche Sprache der Vorzeit gewesen sei, und in welchem Verhältnisse sie zu der hebräischen Sprache des A. T. insbesondere stehe? — Es ist klar, dass diese Frage nur für diejenigen von Bedeutung ist, die in jener biblischen Nachricht wahre Geschichte erblicken. Denn diejenigen, welche wie die meisten neueren Intpp. von der mythischen Ansicht jener Erzählung ausgehen, leugnen wie die ursprüngliche Einheit der Sprachen, so auch die wunderbare Entstehung der Verschiedenheit der einzelnen Volkssprachen, geben aber damit nur zu erkennen, dass sie weder Sinn für die richtige Beurtheilung alter bei vielen Völkern wiederkehrender Traditionen, noch auch Einsicht in das geistige Wesen der Sprache und in ihren Entwicklungsgang haben. Denn die Analogie anderer Traditionen, der einheimischen babylonischen (Abydenus bei Euseb. praep. evang. IX, 14. chron. Armen. p. 57. 59. ed. Aucher) und der griechischen (Philo, de confus. ling. p. 251. ed. Colon. vgl. Plato, Polit. p. 272) führt gerade darauf, dass dieser Ueberlieferung ein geschichtliches Faktum zu Grunde liegt, und dient somit zur Bestätigung der Nachricht der Genesis. Die Gründe aber, die man aus der Erzählung selbst gegen ihre buchstäbliche Auffassung hat entnehmen wollen, sind kaum der Rede werth.*) Sehen wir ab von der dogmatischen Behauptung: „ungeheure und widersprechende (?) Wunder hätten da geschehen müssen" — die so lange nichts beweisen wird, als der Rationalismus das Wunder der Sprachverschiedenheit nicht erklärt hat, so soll insbesondere „die Geschichte des semitischen Stammes" widersprechen, „dessen Dialekte später so verwandt waren, dass sie ursprünglich eine gemeinschaftliche Sprache mit Recht vermuthen lassen." Allein was ist mit dieser an sich richtigen Bemerkung bewiesen? Gibt es denn neben der semitischen Sprache nicht

*) Ausführlich hat sich darüber Gabler in d. Urgeschichte II, 2, S. 222 ff. ausgelassen.

noch andere Sprachstämme und Sprachen, die in ihrem innersten Wesen grundverschieden sind, und deren Verschiedenheit sowohl unter sich als von den semitischen Dialekten sich aus natürlicher Entwicklung nicht begreifen lässt?*) Dazu kommt, dass die mythische Behandlung der Stelle, wenn sie sich auf die Erklärung des Ursprungs eines solchen Mythus einlässt (wie z. B. Hartmann, Forschungen über d. Pentat. S. 407 ff.) sich in einen argen Widerspruch verstrickt. Auf der einen Seite soll der Erzähler eine philosophische Erklärung der Sprachverschiedenheit geben wollen, auf der andern aber die etymologische Tendenz, den Namen Babel zu erklären, verfolgen. Da entsteht die Frage nach der Richtigkeit der gegebenen Etymologie. Ist sie falsch, so ist allerdings das Ganze der Erzählung in seiner historischen Basis erschüttert, ist sie aber richtig, so steht auch die ganze Erzählung als historisch begründet fest. Denn dann lässt sich der Ursprung jenes Namens nicht anders besser erklären, als wie die Schrift es thut. So freigebig man nun auch noch damit gewesen ist, die Ableitung des W. בָּבֶל von בָּלַל als „falsch“ zu bezeichnen (vgl. z. B. Hartmann, S. 409), so urtheilt doch mit Recht Gesenius, dass die Form בָּבֶל = בַּלְבֵּל confusio (vgl. das ganz analoge Syr. ܒܠܒܠܐ confusio sermonis, balbutitio, und Formen wie טוֹפָפָה = טַפְטָפָה u. a.) ganz regelmässig sich so ableite**), und wagt es nicht, für eine andere Etymologie sich zu entscheiden.***) Wie man aber im höchsten Alterthum dazu kam,

*) Treffend bemerkt in dieser Beziehung Delitzsch, d. Genes. I, S. 206: „Die natürlichen Entwickelungen der Sprachen haben eine gerichtliche Machtwirkung Gottes, welche die Eine Ursprache in die von da an sich fortbewegenden Anfänge vieler zerschellte, zu ihrem momentanen gewaltsamen Impulse gehabt.“

**) Etymon — linguae hebraeae et syriacae rationibus plane accommodatum est, thes. l. Hebr. I, p. 212.

***) Auch sind die anderen etymologischen Versuche wirklich zu sehr Nothbehelfe, um sich mit Anstand sehen zu lassen. Eichorns Ableitung: باب بل, porta d. h. aula Beli, schiebt ein ganz spätes arab. Wort hier vor, und setzt eine ganz andere Form (בְּבֵל) voraus, wesshalb ich nicht begreife, wie Hartmann sie „analogischer gebildet“ nennen kann. Gesenius Vermuthung, dass

neben dem vorhandenen Namen Sinear derselben Gegend noch den Namen Babel, Verwirrung zu geben, wenn man nicht eine bestimmte historische Veranlassung dazu hatte, ist unbegreiflich.

Halten wir daher die historische Ansicht von unserer Erzählung fest, so finden wir in Bezug auf die oben berührte Frage unter den früheren Theologen zwei entgegengesetzte Ansichten. Die eine — von der Synagoge, den Kchvv. und den meisten orthodoxen Theologen vertretene, dass die bei der Familie Ebers sich fortpflanzende Sprache für die Ursprache zu halten sei*); die andere dagegen gab es auf, die Beschaffenheit der Ursprache zu ermitteln, indem sie die hebr. Sprache von den Kananitern ableitete, und auf eine weitere Untersuchung über das Alter derselben verzichtete. Die letztere Ansicht ist (nach dem Vorgange von Grotius u. a.) besonders von Clericus in d. Abhdl. de lingua Hebr. nicht ohne Scharfsinn entwickelt, an welchen sich die Neueren, z. B. Gesenius (Gesch. d. h. Spr. S. 13 ff.) anschlossen. — Wenn nun auch von den Gründen, welche die Vertheidiger derselben gegen die ältere Ansicht geltend gemacht haben, viele sich als unbeweisend herausstellen: so müssen wir dennoch bekennen, dass sie der Wahrheit näher gekommen als die ältere,

---

בָּבֶל = בֵּית בֵּל bedeute: domus Beli hat ebenfalls die Form gegen sich; בֵּית so abgekürzt findet sich nur im spätesten Sprachgebrauche (bei einem Worte in der Bibel und hier anders Gesen. p. 193), und die Form בֵּל kommt ebenfalls im alten Gebrauche nicht vor. Endlich die jüngst von Knobel (Genes. S. 120 f.) versuchte Ableitung aus dem pers. بارو baru und griech. βᾶρις und Bel (בֵּל) hat ausser den schon den vorigen Ableitungen entgegenstehenden Gründen noch das gegen sich, dass sie den Namen zu einer vox hybrida macht, und anzunehmen nöthigt, dass die Erbauer von Babel eine aus semitischen und arischen Elementen gemischte Sprache geredet hätten; da das pers. baru eben so wenig semitisch ist, als das im späteren Aramaismus vorkommende בִּירָה arx, palatium.

*) Diese Ansicht ist noch in neuester Zeit von Pareau (institut. p. 25), M. Baumgarten (theol. Comment. I, S. 155 f.) und auch von dem Verfasser dieses Handbuchs, jedoch mit der Beschränkung vertheidigt worden, dass die Ursprache mit der späteren Sprache der Abrahamiden in einem besonders innigen Verhältnisse gestanden habe.

und dass durch sie der historische Charakter der biblischen Erzählung nicht beeinträchtigt zu werden braucht. Die ältere Ansicht hat ihre stärkste Stütze unstreitig in der grossen Menge nomina propria (Personen- und Ortsnamen) welche sich schon in den ältesten Stücken der Genesis vorfinden, und welche theils ihre hebräische Abstammung leicht kund geben, theils durch Paronomasien oder durch wirkliche Etymologien als solche bezeichnet werden, z. B. Gen. 2, 23. (אִשָּׁה-אִישׁ), 3, 20. (חַוָּה), 4, 1. (קַיִן von קָנָה), 4, 16. (נוֹד von נוּד vgl. V. 12, 14), 4, 25. (שֵׁת von שִׁית), 4, 26. (אֱנוֹשׁ), 5, 20. (נֹחַ) u. a. Vgl. Löscher de causis l. ebr. p. 9 u. 50 sq. Dieses Argument kann damit nicht widerlegt werden, dass man sagt, „diese Namen können erst von Hebräern gebildet oder umgebildet sein.“ *) Denn ie Annahme einer erst von den Hebräern ausgegangenen Bilg setzt voraus, dass die gegebenen Etymologien nichts weiter ein Spiel dichtender Sage oder leere Erfindungen jüngerer Erler seien (vgl. z. B. Hartmann, Forschungen S. 263 f. die das. angef. Schriften). Dies aber ist ein blosses Vorurtheil, ue grundlose Voraussetzung. Gerade die Sitte anderer Völker, f die man sich hierfür beruft, beweiset das Gegentheil, nämlich .e anerkannte Bedeutsamkeit der Namen, wodurch dieselben mit er Geschichte aufs engste zusammenhängen und viel mehr für die geschichtliche Wahrheit der Erzählung als für das Gegentheil Zeugniss geben. Was aber die aus der grammatisch (angeblich) falschen Etymologie entnommene Einwendung betrifft, so hat man hierbei gar nicht berücksichtigt, dass die nomina propr. besonders seltene grammatische Formen enthalten, die sich anderweitig im Hebr. nicht finden (Gesenius, Gesch. d. h. Spr. S. 48 ff.). Auch hat man Manches ganz falsch grammatisch aufgefasst, z. B. die Etymol. von גֵּרְשֹׁם Exod. 2, 22, wo für die Sylbe שֹׁם = שָׁם an das arab. ثَمَّ (was sich dem Schauplatz der Geschichte ganz entsprechend zur Vergleichung darbietet) zu denken ist; endlich manches als Etymologie gefasst, was nur Paronomasie sein will

*) So Gesenius (Gesch. S. 13) nach dem Vorgange von Grotius ad Genes. XI, 1, Clericus de ling. Hebr. §. 11 u. a.

(vgl. Simonis onomast. p. 6 u. 13 ff.). — b) Wäre aber auch nur eine Umbildung der Namen, wie sie hiebei vorausgesetzt wird, vorgenommen worden, so würde sie gerade bei solchen Wörtern am meisten zu erwarten sein, deren hebr. Etymologie am schwierigsten und dunkelsten ist, wie bei einer Menge von Namen in den Genealogien Gen. 5. 10. u. 11, 10—26. Gerade die treue Erhaltung derselben beweiset, dass man nichts daran änderte, indem sonst der Zweck hervortreten müsste, ihre Bedeutung klarer zu machen. — c) Auch findet sich die Aenderung des nomen propr. schon in der Genesis genau angegeben (vgl. 14, 7. 8. 23, 19. 28, 19); dies lässt daher an der gewissenhaften Erhaltung der übrigen Eigennamen im hebr. Idiom nicht zweifeln, da es dann schon die Analogie erforderte, den ins Hebräische umgebildeten Namen in seinem Originale anzugeben. — d) Hiefür spricht endlich die Sitte aller andern Historiker in dieser Hinsicht, wie Vitringa obss. sacr. I, p. 45 ganz richtig sagt: ob servatum est, historiographis veteribus minime fuisse in more positum, in historia mutare nomina propria. Sehr passend beruft sich dieser Gelehrte z. B. auf das Verfahren Herodots rücksichtlich fremder Namen und deren Interpretation: *σχεδὸν δὲ καὶ πάντα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα* II, 50, und nach diesem Grundsatz übersetzt er die ägyptischen Namen in die entsprechenden griechischen, vgl. Plato, Critias p. 113. Creuzer Symbolik II. S. 289 ff. Man hat freilich eingewandt, dass doch auch manche nomina propr. in ein anderes Idiom umgesetzt, hier eine dem Sinne nach richtige Etymologie erhalten hätten (z. B. der Name *Πηλούσιον* von den Griechen abgeleitet von *πῆλος* Koth, und dies in Uebereinstimmung mit dem ägyptischen Namen Sin, Strabo XVII. p. 552. Casaub.), vgl. Clericus l. c. §. 2. Allein mit Recht hat hierauf schon Walton (l. c. p. 75) erwidert: Etsi historici vel interpretes, qui aliarum nationum res gestas scribunt vel in suam linguam vertunt, aliquando officia et dignitates, et interdum ex causa speciali propria nomina, in quibus emphasis vel energia quaedam latet, sua lingua explicant: hoc tamen constanter per totam historiae seriem ab aliquo fieri, praesertim quum nullibi tale quid historicus vel interpres lectori insinuet, absolute nego, nec ullus talis historicus nominari potest.

Wenn aber auch dem Gesagten zufolge die Annahme einer spätern Bildung oder Umbildung dieser Namen abgewiesen werden muss, so folgt daraus, dass die nomina prop. der Urgeschichte der hebräischen Sprache angehören, doch noch gar nicht, dass diese Sprache auch die Ursprache der Menschen, schon im Paradiese gewesen sey. Dagegen spricht entscheidend:

1) Die Natur und das Wesen der menschlichen Sprache. Als der unmittelbare Ausdruck der Gedanken ist die Sprache mit der geistigen Entwickelung der Menschheit so innig verbunden, dass sie sich nicht nur mit der normalen Entwickelung des menschlichen Geistes zugleich entwickelt und verändert, sondern auch jede Störung der normalen geistigen Entwickelung auch eine Störung in dem normalen Entwickelungsgange der Sprache zur nothwendigen Folge hat*). So wenig nun das menschliche Geschlecht in der Urzeit ohne geistige Entwickelung gedacht werden kann, eben so wenig kann die Entwickelung seiner Sprache, und mit dieser zugleich eine fortgehende Veränderung derselben geläugnet werden. Diese mit der Geistesentwickelung von selbst erfolgende Aenderung der Sprache als der verlautbarten Form der Gedanken, Vorstellungen und Begriffe bedingt aber keineswegs eine Alteration oder Entstellung der durch Ueberlieferung fortgepflanzten Erinnerungen von den Personen und Begebenheiten der Urzeit, sondern nur eine mit der Sprachentwickelung selbst fortschreitende allmählige Aenderung des Ausdrucks oder Wortlauts für diese Erinnerungen. Je mehr nun im Alterthum — und zwar je höher hinauf, desto mehr — die lebendigste und flüssigste Beziehung und Wechselwirkung zwischen den Ideen und ihrer Verlautbarung in Worten überhaupt, und zwischen den Vorstellungen von Personen und Dingen und ihren Namen und Bezeichnungen insbesondere statt hatte, desto unwillkührlicher und unbemerkbarer ging die Umbildung der Namen in solcher Weise vor sich, dass die neuen Ausdrücke eben so innig mit den Ideen und Vorstellungen sich verwachsen gestal-

*) Vgl. die tiefen und geistvollen Bemerkungen hierüber von W. v. Humboldt in d. Schriften über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (Einl. zu d. Schr. über die Kawisprache) S. 18, 21, 53.

teten, als sie es von Anfang gewesen. Als aber durch die Gen. 11 berichtete Katastrophe die sprachbildende Thätigkeit des menschlichen Geistes eine plötzliche und wesentliche Umgestaltung erlitt, so mussten auch die Ueberlieferungen von den Personen und Begebenheiten der Urzeit, welche durch diese Katastrophe hindurch gerettet und erhalten wurden, eben so gut wie alle andern Vorstellungen und Begriffe der Menschen aus dem umgestalteten Sprachbildungsprinzipe gleichsam von neuem geboren, d. h. in Worten der Sprache des Volks, welches Träger ihrer Ueberlieferung war, neu ausgedrückt und bezeichnet werden, um behaltbar und für weitere Ueberlieferung mittheilbar zu werden, ohne dass dadurch die Glaubwürdigkeit dieser Namen gefährdet und ihre Etymologie verwischt wurde. Denn — wie Drechsler bei Delitzsch (d. Genesis I, S. 308) treffend bemerkt — „es ist z. B. dasselbe, ob ich sage, dass Adams Erstgeborner einen Namen hatte, der dem Namen קַיִן von קָנָה oder dem Namen *Κτησίας* von *κτᾶσθαι* entspricht; die Wahrheit der Thorah, die uns hier die im Lichte des Geistes gesichtete, von den Noachiden aus durch Sem auf Abraham und Israel vererbte Ueberlieferung mittheilt, ist nicht eine wörtliche, sondern eine lebendige, sie stehet nicht im Buchstaben, sondern im Geiste.“ — Was aber von den Namen, das gilt auch von den uralten Ueberresten von Poesie, wie dem Liede Lamechs Gen. 4, 23 f. und dem Segen Jakobs Gen. 9, 25—27, mit seiner Paronomasie (יַפְתְּ לְיֶפֶת V. 27.). Auch sie wurden mit der Veränderung der Sprache ihrer Ueberlieferer von selbst unwillkührlich und allmählig umgebildet, ohne dass ihr Inhalt eine Veränderung oder Entstellung erlitt.

2) Diese aus dem Wesen der Sprache sich ergebende Ansicht wird auch durch die Geschichte bestätigt. Die erst in neuerer Zeit mit ächt wissenschaftlichem Geiste und mit grossem Erfolge betriebenen Forschungen auf dem Gebiete der comparativen Linguistik haben bereits das nicht mehr bestreitbare Resultat zu Tage gefördert, dass der Entwickelungsgang der semitischen Sprachen in ihrer durch Dokumente uns überlieferten Gestalt auf eine frühere, über alle geschichtlichen Beurkundungen hinausliegende einfachere Beschaffenheit der Wortbildung und Wurzelgestaltung zurückweiset, welche überraschende Spuren von Verwandtschaft und Ueberein-

stimmung mit den ältesten Wortbildungen und Wortformen der indogermanischen Sprachen erkennen lassen, und klare Blicke in ihre noch durchschimmernde geistige Ureinheit gewähren. Aus diesen Forschungen gewinnt nicht nur die biblische Ueberlieferung von der ursprünglichen Einheit der Sprache aller Menschen eine sehr bedeutende Bestätigung, sondern auch die Erzählung Gen. 11 von der durch unmittelbare göttliche Einwirkung herbeigeführten Zertheilung der einen Sprache in eine Mannigfaltigkeit von Völkersprachen, oder richtiger gesagt, von Sprach-Keimen und -Anfängen, die sich mit der Zerstreuung der Menschen über die Erde und der eigenthümlichen Entwickelung der verschiedenen Menschenstämme allmählig zu den verschiedenen, immer weiter bis zur gänzlichen Divergenz und Entfremdung fortgeschrittenen geschichtlichen Völkersprachen ausgebildet haben.*)

3) Endlich stimmt hiemit auch die biblische Urkunde selbst überein, und legt dafür wenigstens indirektes Zeugniss ab, in sofern sie nicht bloss die durch den babylonischen Thurmbau herbeigeführte Sprachverwirrung als allgemein darstellt, kein Geschlecht der Menschen davon ausgeschlossen bleiben lässt, sondern auch nirgends ein Wort oder eine Andeutung darüber gibt, dass Sem und seine Nachkommen die ursprüngliche Sprache der Menschheit rein und unverwirrt erhalten hätten. Auch finden wir semitische Sprache nicht nur bei dem Geschlechte, aus welchem Abraham auszog, sondern zu Abrahams Zeiten auch schon bei den Kanaanitern. Dafür sprechen sowohl die Eigennamen, die eine deutliche hebräische Etymologie haben (שׁכם, אבימלך, מלכי צדק u. a.), als auch der Umstand, dass in dem Verkehre Abrahams und seiner Nachkommen mit den Kanaanitern nie einer Verschiedenheit beider Sprachen Erwähnung geschieht, und die Analogie des Phönizischen**). Doch

*) Die ursprüngliche Verwandtschaft der semitischen und indogermanischen Sprachen in ihrem Wurzelschatze und die älteste Bildung der semitischen Wortstämme (aus biliterae zu triliterae) ist auf überzeugende Weise dargelegt von Delitzsch in s. Jesurun und Jul. Fürst in der hebr. Concordanz. Vgl. noch Delitzsch d. Genesis I, S. 309 f.

**) Andere Gründe bei Gesenius Gesch. S. 17 f. sind minder haltbar, namentlich hätte man sich nicht dafür auf Jesaj. 19, 18. berufen sollen.

folgt hieraus in keinem Falle, dass Abraham bei seiner Einwanderung in Kanaan von den Landesbewohnern ihre Sprache angenommen habe, sondern nur, dass der semitische Dialekt, den Abraham aus dem Vaterhause her redete, und der nach Gen. 31, 47. Deut. 26, 5 zu schliessen, mehr aramäisch als hebräisch seyn mochte, von dem unter den kanaanitischen Völkerstämmen geredeten nicht wesentlich verschieden war, und durch den Verkehr, in welchen er und seine Nachkommen mit diesen Stämmen traten, zu dem eigenthümlichen hebräischen Dialekte ausgebildet wurde, dessen älteste Gestaltung uns im Pentateuche noch vorliegt.

§. 27.

Allgemeine Charakteristik der hebräischen Sprache als Schriftsprache.

1) Die ursprüngliche Gestaltung der hebräischen Sprache lässt sich geschichtlich nicht näher verfolgen, ihre eigentliche Bedeutsamkeit für den Bibelforscher beginnt erst da, wo sie als Schriftsprache ins Leben tritt. Auch hier gewährt sie aber das imposante Schauspiel einer aus grauer Vorzeit stammenden Sprache, die durch ihre erhabene Einfachheit die Basis und der Schlüssel im Verhältniss zu den übrigen semitischen Sprachen genannt werden muss*). — Die früher vielfach aufgeworfene, aber oft ungenügend und einseitig beantwortete Frage über den Reichthum oder die Armuth, die Bildung oder Ungebildetheit der hebräischen Sprache**) lässt sich nur so gehörig würdigen, da sie zunächst

*) Wenn dagegen J. Olshausen (üb. den Ursprung des Alphabets 1841. S. 41) „das Hebräische für eine moderne Sprache erklärt“, so stützt er sich auf die Behauptung: dass die ältesten Sprachformen immer die reichste Entwicklung besitzen, die jüngeren dagegen regelmässig von dem Reichthum weggeben, abstreifen und decomponiren, die in solcher Allgemeinheit hingestellt unerweislich und grundfalsch ist, weil nach ihr die Literatur der Sprachen erst mit dem Beginn ihres Absterbens anheben würde.

**) Man sprach von hostes Hebraismi nach Löscher: omnes qui vel professi sunt ejus odium atque contemtum vel eundem tanquam rem nauci, incertam, inutilem traducendo, exulceratum animum ostenderunt; de caus. l. H. p. 173 sq. In diesem Sinne sprach besonders Clericus de l. H. §. 6, von der inopia, dem Mangel an per-

eine relative ist, wenn wir sie in ihrem Verhältnisse zu andern Dialekten und dann in sich selbst, in grammatischer und lexikographischer Hinsicht näher betrachten. — Eben so ist das Urtheil über die Stabilität der Sprache von mehreren Seiten her übertrieben worden, z. B. bei Jahn, Einl. I, S. 266.: „das Hebräische im Nehemia, Malachia, Esra, Haggai und Sacharja ist im Wesentlichen eben dasselbe, was Moseh 1000 oder 1100 Jahre früher geschrieben hat," vrgl. dasselbe Urtheil, freilich von einem andern Gesichtspunkte aus gefällt, bei Gesenius S. 19. Das Colorit der Sprache ist allerdings kein wesentlich verschiedenes geworden, wie dies auch nicht gut anders möglich war, theils wegen des stetigen Charakters der semitischen Sprachen überhaupt, theils wegen der Einwirkung des Pentateuch auf die nachfolgende Literatur, theils wegen der Abgeschlossenheit des Volkes, welches nicht durch von aussen herrührende Einwirkungen zu einer Veränderung seines alten Idioms veranlasst wurde. Allein auf der andern Seite ist auch eben so unverkennbar eine Entwickelung der Sprache, zu deren Wahrnehmung freilich streng grammatisch-historische Forschung nothwendig ist, wodurch sich dann die Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit des Pentateuch und der übrigen Bücher klar herausstellt. Vrgl. Ewald, Gr. d. h. Spr. in vollständ. Kürze. S. 3.

2) Das Hebräische ist eine Sprache, die mit den reichsten Anlagen zur vollendeten Ausbildung versehen, doch noch selbst im Bilden begriffen ist — eine Bemerkung, die sich sowohl in Rücksicht auf grammatischen Bau und Diktion, als auch auf die Schreibarten im Ganzen anwenden lässt. Das Arabische zeigt als verwandter Dialekt recht sichtlich, was aus solchen Keimen, wie sie im Hebräischen enthalten sind, durch weitere Ausbildung werden kann, die vielseitigste Vollendung. Allein es ist gerade charakteristisch für die hebräische Sprache, dass sie nicht zu jener nach verschiedenen Richtungen hin sichtbaren Perfektion gelangte. Denn a) die Tendenz ihrer Literatur war ausschliesslich eine religiöse,

---

spicuitas und Eleganz in der Sprache — alles freilich sehr unkritisch und unmotivirt. Von einem ganz andern Standpunkt aus betrachtete Schultens de defectibus l. Hebr. p. 8 sq. die inopia der Sprache, nämlich in Bezug auf den Umfang ihrer Denkmäler und die Dialekte.

im Dienste eines höheren, theokratischen Zweckes — sie musste daher auf einen bestimmten, gegebenen Kreis von Ideen und Ausdrucksweisen beschränkt bleiben. d) Das was überhaupt als Charakter des orientalischen Geistes, da wo derselbe nicht zu einer seinem eigentlichen Wesen fremden Entartung gekommen ist, sich kund gibt, die Unterordnung der Form unter das Wesen, zeigt sich in der hebräischen Sprache und Literatur in einem ganz besondern Grade. Die Fülle des Gedankens beherrscht hier ganz besonders die Form, und diese tritt, freilich auf verschiedene Weise, je nach der Individualität und dem Gegenstande mehr oder weniger in den Hintergrund, so dass im Ganzen ihre Ausbildung als etwas Unwesentliches, minder Berücksichtigtes erscheint.

3) In grammatischer Beziehung ergibt sich, wenn wir die Dialekte berücksichtigen, in Hinsicht auf das Aramäische für das Hebräische ein grösserer Charakter der Reinheit, während ersteres mehr die Ausartung und Verwischung des ursprünglichen semitischen Sprachgeistes darstellt, in Hinsicht auf das Arabische ein Mangel an Ausbildung, während letzteres der vokalreichere, wohltönendere und entwickeltere Dialekt ist. In beiderlei Rücksicht muss also dem Hebr. der Charakter des ursprünglichen und seinem eigentlichen Wesen getreu bleibenden Sprachidioms vindicirt werden. Ein etwas umfassenderes Beispiel möge dieses Verhältniss näher anschaulich machen. Aus den noch in wenigen fast ganz verdrängten Formen sich erhaltenden biliteris*) entwickeln sich mit der grössten Consequenz die triliterae. Diese Regelmässigkeit, innere Harmonie der Sprache vollendet sich durch die Versetzung der bilitera mit einem starken, hauptsächlich auf den Sinn influirenden, den Begriff des Wortes ausbildenden und ihm angemessenen Buchstaben (wie die Zischlaute ז, צ, ס, שׁ, oder deren Abstumpfungen, die D und T Laute), oder mit einem schwachen, die euphonische, symmetrische Stammbildung zum Zwecke habend (so die Laute ו und י, die Hauchbuchstaben.) Besonders bei letzteren tritt das Ursprüngliche des hebr.

*) Vgl. Gesenius, Lehrgeb. S. 183 ff. 452 ff. Hupfeld, de emendanda lexicographiae semiticae ratione (Marb. 1827. 4.) p. 12 sq. Stier, neugeordn. Lehrgeb. I, S. 141, 182 ff.

Sprachcharakters recht sichtlich hervor, so fern jene schwachen Buchstaben im Hebr. noch am vollständigsten auseinander gehalten sind, während die Verderbtheit des Aramäischen sich in ihrer Confundirung kund gibt.*) So die im Syr. durchaus vollendete Vermengung der Formen פן und פא, פי, so dass nicht bloss jene von diesen Formen entlehnen (wozu im Hebr. der erste Ansatz sichtbar ist, Ewald, Lehrb. §. 139 c.), sondern auch, was schon viel entfernter liegt, diese von jenen (Hoffmann, gramm. Syr. p. 211.) — dagegen das Hebräische selbst noch die Bedeutungen der Stämme פי und פן unterscheidet, wie יָצַר und נָצַר, vgl. Vater, hebr. Gramm. S. 343. So sind die Stämme פי und פו im Syrischen schon ungleich vollständiger vermischt, als im Hebr. (Ewald, §. 117 c.), die VV. לה und לא sind aufgegangen in die eine Form לא u. a. — Die Entwickelung des Verbalstammes äussert sich mit besonderer Feinheit in der Modifikation des Begriffes durch das sogenannte Conjugationssystem, und hier findet sich im Hebr. das ursprüngliche rationale Verhältniss dieser Formen durchaus scharf in seinen Grundzügen abgebildet. Die innere Modifikation des Begriffes (transitiver und intransitiver, aktiver und passiver Begriff) unterscheidet sich durch den inneren Vokalwechsel, die äussere Modifikation durch die Consonanten-Veränderung (entweder als neu hinzukommender Begriff, Reflexivum, Niphal (Hithpael), und Thätigkeitsbegriff, Hiphil — oder als Steigerung des Stammbegriffes durch Augmentation seiner ihm angehörigen Radikalen, Piel). Alle diese Grundzüge sind im aramäischen Sprachzweige fast ganz verwischt. Gerade dem Wesen des Idioms entgegen gesetzt ist die Formirung des Passivums durch neue äusserliche Zusatzbildungen (die Silbe ܐܶܬ), so dass in ihnen die Passiv- und Reflexiv-Bedeutung — ähnlich wie in dem Verhältnisse des griech. Passivums zum Medium — durchaus nicht mehr formell unterschieden wird (Agrell. lumina Syr. §. 6.). Eben so führt zu demselben

*) Daher die (freilich nur roh empirisch ausgedrückte) Beobachtung, das Aramäische zähle weniger verba irregularia als das Hebr. (Gesenius, Lehrg. S. 351) — welches aber für nichts weniger als ursprüngliche Einfachheit zu achten ist.

Resultat die Vergleichung der hebr. und aramäischen Steigerungs-Formen. Diese, ausgehend von dem Prinzip des sich durch sich selbst weiter entwickelnden Sprachstammes, erscheinen ganz regelmässig in der Piel-Form und entwickeln sich hier progressiv weiter, je nachdem der Sinn mehr oder weniger der Steigerung bedarf (die sogenannten pluriliterae)*), wesshalb im Hebräischen die über das Piel sich erweiternde Steigerungsbildung sehr selten und nur durch besondere Umstände hervorgerufen ist (Ewald, §. 120 f.). Dagegen finden sich dergleichen neue Steigerungsformen im Aramäischen in einer viel grösseren Anzahl und ohne jenen geschärfteren Begriff, wie im Hebr. (Agrell. otiola Syr. p. 34 sq.). Ja der eigentliche Grundcharakter dieser Form ist schon von vornherein verwischt dadurch, dass an die Stelle der Verdoppelung eines Stamm-Consonanten (Piel) eine gedehnte, verlängerte Pronuntiation (Pael) tritt. Auf diesem Wege fort gehend entfernt sich das Aramäische immer weiter von dem Ursprünglichen, indem es nun die Verlängerung wieder ausgleicht durch neue, zum Stamme hinzutretende Buchstaben, die sich von der anfänglicheren blossen Vokal-Verlängerung allmählig noch weiter entfernen, woraus dann die Formen entstehen: mit ו und י ܩܘܛܠ, ܫܘܥܒܕ, ܩܛܝܠ), mit liquidis (mit n: kantala findet sich nur im Arab. und Aethiopischen, Hupfeld, exerc. p. 26.), mit ר (ܟܪܟܠ, ܟܪܝܠ) und מ (ܫܡܫܡ) etc. (Hoffmann, gr. Syr. p. 186.). Der Ansatz dazu findet sich im Hebr. nur bei nominibus (die sich zur Composition viel mehr eignen als die Verba) und auch hier meist erst im späteren Sprachgebrauche (Ges. Lehrg. S. 863 ff.).

4) Was die Diktion anlangt, so ist hier zunächst der etymologische Charakter des hebr. Idioms zu berücksichtigen. Die Etymologie hat vor allen eine phonetische Grundlage: der an den Lauten haftende, und in ihnen auf mannigfaltige Weise sich fortbildende Begriff. Dieser Charakter tritt im Hebr. wegen der hier sich findenden regelmässigen Triliteral-Bildung beson-

---

*) Sehr schöne Beobachtungen über den Zusammenhang der Bildung der pluriliterae mit den Steigerungsformen finden sich in Hupfeld exercitatt. Aethiopicae p. 24 sqq.

ders hervor; der Grundbegriff des Wortes haftet an den zwei Grundlautern des Stammes, welche onomatopoetisch den Begriff enthalten und ausdrücken. Eine Menge von solchen Silben lassen sich nachweisen, welche auf das vielfältigste ausgebildet auf einen gemeinschaftlichen onomatopoetischen Grundbegriff sich zurückführen lassen und daher für die Combinationen der anscheinend verschiedenen Worte ausserordentlich wichtig sind. So die Sylben דח, גב, פע, פר u. a.*) Man ist nun so weit gegangen, diese Laute selbst nach der Bedeutung des einzelnen Lautes, des Buchstabens zu bestimmen (vgl. Böttcher, Proben A. T. licher Schrifterklärung Vorr. S. XIII ff.), hiebei aber nicht von einer leicht irre leitenden Subtilität fern geblieben, die auch ihrem Prinzipe nach nicht einmal richtig erscheint. Denn der Wort- und Stamm-Begriff kann sich nur in Lautverbindung, die in ihrer grössten Einfachheit in dem Zusammentreten zweier Laute besteht, ausprägen. Ein anderes ist es mit dem Ausdrucke für das Verhältniss mehrerer Begriffe zu einander, wie bei den Grundpartikeln (der Copula ו und den ursprünglichen Präpositionen בְ, כְ und לְ), wo der einfache Verbindungslaut genügt**). — Der ursprüngliche Charakter der Sprache gibt sich nun besonders in dem noch sehr sichtbaren Zusammenhange kund, worin jene äusserlich phonetische Wortgestaltung mit der concreten (oder sinnlichen) Grundbedeutung des Wortes***) steht. Im Hebr. ist hier das Ursprüngliche noch am wenigsten durch die Mannigfaltigkeit der Formationen oder das Uebergehen in einen abstrakteren Sprachcharakter verwischt. Besonders seit Schultens ist man auf diesen Charakter der hebr. Sprache, worin die unmittelbare Anschauung noch durchaus vorherrschend ist, aufmerksam geworden, und es ist daraus das Er-

---

*) Vgl. Gesenius, Lehrg. S. 183 ff. Vorr. z. WB. (3te Aufl.) S. L. Delitzsch Jesurun p. 58 sqq.

**) Gewiss unrichtig betrachten noch die neueren Sprachforscher (wie Gesenius, Ewald) diese Präpositionen als Abkürzungen von Stammformen: welches nur auf die abgeleiteten, späteren Partikeln (deren Gebrauch daher auch ein viel umfassenderer ist) anwendbar ist, nicht aber auf die einfachsten Sprachelemente.

***) Worüber zu vergleichen, was Grimm, deutsche Gramm. II, S. 84 ff. bemerkt.

gebniss hervorgegangen, dass das Ganze des Sprachschatzes auf sehr wenige und einfache Wurzelbegriffe zurückzuführen sei. Vgl. Hupfeld, de emend. lex. sem. rat. pag. 7.: Incredibilis exploranti cuique se offert radicum penuria, ex qua haec significationum silva excrevit, nec quicquam vel admirabilius est vel fructuosius atque jucundius cognitu quam introspicere linguarum officinam et hanc intueri oeconomiae simplicitatem et constantiam, qua usa est ad efformandam ex tam tenui penu innumerabilem notionum varietatem.

5) Die oft aufgeworfene Frage über den Reichthum der Sprache lässt sich nicht beurtheilen durch eine aprioristisch und ganz äusserlich angestellte Berechnung aller möglichen Buchstaben-Compositionen zu triliteris, und man kann daraus nicht auf den Verlust schliessen, den wir durch die geringe Anzahl von Quellen rücksichtlich des hebräischen Sprachschatzes erlitten haben*). Manches, was früher dazu gehört hat, ist wohl noch in den nominibus propriis enthalten, deren Etymologie freilich oft räthselhaft ist, sich jedoch mit Hülfe der Dialekte zum Theil glücklich erläutern lässt**), und in den ältern talmudischen Bestandtheilen (der Mischnah), in denen gewiss nicht aller Sprachvorrath auf Rechnung einer Entlehnung von anderen Dialekten (dem Aramäischen namentlich) oder neuer Bildung gesetzt werden kann, sondern zum Theil als traditionell erhaltene Ueberreste alt-hebräischer Worte anzusehen ist. Solche Wortstämme sind z. B. בגר, von der Mannhaftigkeit (die Dialekte erläutern nichts); בסל, vermischen, dann: beflecken;

---

*) Wie diess Schultens that, vgl. darüber Gesenius Gesch. S. 47.

**) So zeigen die nomina בְּרִיעָה, בֶּרַע ein im Hebr. vorhandenes Stammwort בָּרַע an, Arab. بَرَعَ = עָלָה, dann tropisch: sich auszeichnen, siegen: daher بَارِعَةٌ und بَرَاعَةٌ excellentia, praestantia (wohl mehr gesucht Gesenius: donum, munus, von der 5ten conjug. des StW. thes. p. 244.) — נַחַם setzt die Form נָחַם, welche sich auch im Arab. findet, statt des gewöhnl. נָחַל voraus — נְשׁוּר von נָשַׁר das Arab. جَسَرَ, tapfer, verwegen seyn: جَسُورٌ, audax, magnanimus u. a. vgl. Gesenius Gesch. S. 49.

דהה, dunkel, finster sein; חכךְ, lachen; חכר, miethen u. a., vrgl. Hartmann thes. ling. Hebr. e Mischnah aug. part. II. p. 49 sq. (voces quae in V. T. desiderantur).

Ein besonderer Reichthum, zugleich eine noch nicht genug beachtete Feinheit der hebräischen Diction liegt in dem Gebrauche der sogenannten Synonymen, ein Punkt, auf welchen schon frühere Gelehrte ihre Aufmerksamkeit richteten. So bemerkt Carpzov (crit. s. V. T. p. 201.), die Sprache besitze 18 Wörter für den Begriff: zerbrechen, und setzt hinzu: pariter observarunt viri docti, tenebras octo diversis nominibus, quaerendi actum decem verbis exprimi, porro moriendi actum novem, confidentiam in Deum quatuordecim, remissionem peccatorum novem, observantiam legis viginti quinque phrasibus Hebraeis in Scriptura exponi. Unde conjecturam capere licet, quam late quondam patuerit quantisque abundarit divitiis, cum in flore illa hominumque adhuc esset ore. Vrgl. auch Hartmann ling. Einl. S. 235. Allein aus der Beschaffenheit der Poesie, wo der Parallelismus der Glieder oft verschiedenartige Ausdrücke desselben Gedankens verlangte, lässt sich dieser Umstand nicht erklären (mit Gesenius Gesch. S. 48.), sondern er findet seinen eigentlichen Grund in jener Tiefe der Sprache, welche einen Begriff nach seinen mannigfachsten Modifikationen darzulegen im Stande ist. Man hat aber hier besonders in den lexicis viel zu viel überflüssige Häufung gleicher Begriffe statuirt, da doch das Hebr. mit grosser Feinheit unterscheidet, und hier vor allem Kritik noth thut. So ist rücksichtlich der Wörter, welche Finsterniss bedeuten, Folgendes zu merken: חֹשֶׁךְ ist der allgemeine Ausdruck, entgegens. dem אוֹר, Jes. 58, 10, Mangel an Licht. (So auch nach der Etymologie, — irrthümlich Schultens, Job. p. 45 sq. — חָשַׁךְ = חָשַׂךְ coercere lucem, Ezech. 30, 18.) — אֹפֶל (und אֲפֵלָה) ist das speziellere und daher stärkere Wort: Nachtdunkel (schon der Etymologie nach eigentlich von der untergehenden Sonne: אָפַל verwandt mit נָפַל), entgegeng. dem צָהֳרַיִם Jes. 58, 10. und daher auch in gesteigerter Rede nach חֹשֶׁךְ Exod. 10, 22. Joel 2, 2. Zephanj. 1, 15. — עֲלָטָה eigentliche Bezeichnung der dichten Finsterniss (غَلَظَ densus fuit). Bloss poetische Beschrei-

bungen der Finsterniss sind die Ausdrücke: קַדְרוּת und צַלְמָוֶת (נֶשֶׁף heisst gar nicht Finsterniss, wie Gesenius s. v. meint, sondern Abenddämmerung; עֵיפָה und מוּעָף haben ebenfalls nicht jene Bedeutung, so wenig als der Stamm עוּף finster seyn und das Syr. ܥܦ verhüllen bedeutet, wie Gesen. s. v. behauptet, wahrscheinlich aus Missverstand der St. Hebr. 1, 12. Pesch. vrgl. Michaelis, supplem. V, p. 1866 sq.)*).

---

*) Noch mögen hier mehrere, theils minder beachtete, theils falsch aufgefasste Synonyma ihren Platz finden. אָבִיב und שִׁבֹּלֶת (die lexx. geben für beides nur spica an), ersteres die Achre, wenn sie auf dem Halme steht; letzteres die reife, zum Abmähen gereifte oder schon abgemähete (in letzterem Falle auch speciell מְלִילוֹת genannt) Aehre — אֲדָמָה ist das Ackerland, שָׂדֶה das freie, offene Land (s. Credner z. Joel p. 121 ff.) — בּוֹשׁ Ausdruck des inneren Schamgefühls, חָפֵר des auf dem Gesichte sich zeigenden Schamgefühls, erröthen (Ps. 34, 6. — daher die Zusammenstellung mit לְבָנָה: der weisse Mond wird erröthen, Jes. 24, 23., mit לְבָנוֹן: der Weissberg wird erröthen, Jes. 33, 9.), נִכְלַם, sich mit Schmach bedecken, geschmähet werden, äusserlich alle Folgen der Schmach erleiden — צֶדֶק und מִשְׁפָּט, jenes die subjektive Gerechtigkeit, dieses die objektive G. (vgl. Hengstenberg, Christol. 3, S. 554. unrichtig Frühere, z. B. Schultens, Job. p. 215) — זַעַם der aufwallende aber bald sich legende, אַף der anhaltende, verzehrende Zorn (s. meinen Comment. üb. Dan. S. 300) — נוּם zu schlafen anfangen, einschlafen (so auch im Syr. ܢܘܡ vgl. Assemani bib. Or. I, p. 36, verwandt mit נוּעַ, nicken, in eine schwankende Bewegung des Körpers gerathen — unrichtig die lexx.: schlummern, leicht schlafen), יָשֵׁן der eigentl. Ausdruck für schlafen. — Die Worte מִנְחָה und מַתָּנָה מַתָּן, sind ursprünglich so unterschieden, dass ersteres die Geschenke bezeichnet, welche der Niedere dem Höheren darbringt (daher besonders von Opfern, Credner z. Joel S. 118), letzteres diejenigen, welche Höhere den Niederen oder gleiche Personen untereinander sich machen (Faber, Beobacht. üb. d. Orient II, S. 11 ff.), doch ist dieser Unterschied nicht immer strenge beobachtet. — פֹּעַל die Handl. ihrer Ausführung nach, vgl. die instruktive St. Jes. 41, 4. (im Lat. agere, facere, gerere, Herzog ad Caes. de b. Gall. 3, 27. Frotscher ad Quinctil. l. X. p. 80.) — שַׂר und נָגִיד ist schon von Schultens richtig unterschieden: illius qualecunque imperium, hujus in totum populum potestas est (Job. p. 807.) u. s. w. — Beachtenswerth ist auch die durch die (oft sehr geringe) Laut-

Eine ganz eigenthümliche Klasse von Wörtern bilden im Hebr. diejenigen, welche sich auf die theokratischen Verhältnisse der Nation beziehen, dem religiösen Gebiete angehören, das eigenthümlich Theokratische bezeichnen, wie in der NTlichen Diktion das eigenthümlich Christliche anerkannt werden muss*). Solche Ausdrücke sind z. B. אֱמֶת, תּוֹרָה die geoffenbarte Wahrheit (s. meinen Comment. üb. Daniel S. 280.), der Gottesname יְהוָה und die damit zusammenhängenden בִּקֵּשׁ, דָּרַשׁ״, עָשׂי״, ferner die verschiedenen Ausdrücke für Sünde und Sünde begehen, sündig seyn (עָוָה, חָטָא, מָרַד, רָשַׁע, s. meinen Comment. S. 332 ff.), oder für Gebet (תְּפִלָּה Gebet im Allgemeinen, תַּחֲנוּנִים ein Gebet um Gnade, sowohl um etwas zu erlangen von ihr, als auch um etwas abzuwenden durch sie, deprecatio), die psychologischen Bestimmungen נְשָׁמָה, נֶפֶשׁ, רוּחַ (vrgl. Olshausen, de trichotomia naturae humanae, in dess. opusc.) u. a. Die grosse Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des Sprachgebietes in dieser Hinsicht zeigt, wie sehr die Sprache überhaupt von dem tiefsten religiösen Leben getragen und durchdrungen war (welches die alten Theologen gemeinhin unter der sanctitas l. Hebr. verstanden). — Merkwürdig ist in dieser Hinsicht das Verhältniss der Hebräer zu ihren heidnischen Nachbaren, so fern die Entlehnung der Religion von Seiten des götzendienerischen Volkes auch auf theilweise Annahme der Sprachweise schliessen lässt. Interessant ist daher die Beobachtung, wie bei den hebräischen, theokratischen Schriftstellern

---

veränderung eintretende Sinnveränderung; so z. B. חָצַב Steine behauen, חָטַב Holz behauen (s. Gesenius WB. s. v.); נָתַשׁ ausrotten, von Bäumen gesagt, נָתַץ von Gebäuden; נָתַן geben, תָּנָה Hurenlohn geben (Hengstenb. l. cit. I, S. 282. 2te Aufl.) u. a.

*) Vgl. Winer Gr. d. N. T. S. 44, 5te Ausg., wo es unter Anderm heisst: „aus den griech. Autoren solche Ausdrücke der christlich-apostolischen Terminologie erläutern zu wollen, (vgl. Krebs, observ. praef. p. 4.), ist in hohem Grade ungereimt.“ Eben so unpassend hat man auch eigenthümlich hebr. Begriffe falsch aus dem Heidenthume erläutern wollen, z. B. נָבִיא vgl. mit dem griech. *προφήτης* (s. dagegen Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 40.) oder das אֱלֹהֵי שָׁמַיִם mit dem *οὐρανοῦ κράτος* der Griechen (ebendas. S. 106.) u. a.

alle bei den Aramäern sich auf gottesdienstliche Gegenstände beziehende Ausdrücke vom Götzendienste gebraucht werden, z. B. ܩܣܡ weissagen, קָסַם wahrsagen (von falschen Propheten) cf. Rosenmüller ad Deuteron. 18, 10. Hitzig z. Jos. S. 33.; ähnlich ܟܫܦ beten, opfern, כִּשֵּׁף Zauberei treiben (gemeinschaftliche Grundbedeutung: enthüllen, Geheimnisse offenbaren, Hartmann, linguist. Einl. S. 292., — die alte priesterlich-prophetische Lehrart, Creuzer Symbolik 1, S. 11 ff.): ܣܓܕ (und eben so das Arab. سَجَدَ) anbeten, sich niederwerfen, סָגַד bloss von Götzendienern (von Theokraten: הִשְׁתַּחֲוָה); בַּעַל der aramäische Gottes-Name, bei den Hebr. nur von den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, nie vom wahren Gotte, von diesem nur אָדוֹן, bei den Aramäern gewiss mehr conventionell *); ܟܘܡܪܐ ein Priester, כְּמָרִים nur von abgöttischen Priestern, קְדֵשָׁה, קָדֵשׁ ein Heiliger, Gottgeweihter bei den Aramäern **), bei den Hebr. Buhler, Hurer. Es lässt uns diese Erscheinung schliessen auf eine auch bei den abgöttischen Hebräern recipirte, ihrem Treiben angemessene Sprachweise, welche aber die dem wahren Gott zugekehrten Männer zu vernichten und in ihren rechten Gesichtspunkten zur Volksanschauung zu bringen suchten (s. meine Bemerk. in Tholucks Liter. Anz. 1831. Nr. 18. S. 141.).

§. 28.

Fortsetzung. Aufnahme von fremden Wörtern ins Hebräische.

Hiebei muss zuvörderst sorgfältig von einander unterschieden werden dasjenige, was ein gemeinschaftliches Sprachgut, Ueber-

---

*) Vgl. Bellermann üb d. Pun. St. des Pönulus II, S. 15, woraus Münter (Relig. d. Karthager S. 5) mit Unrecht schloss, dass אדון Gottes Name gewesen sei. Wie sehr auch noch die späteren Syrer das Wort als den eigenthümlich jüdischen Gottes-Namen ansahen, erhellt aus Stellen, wie Assemani bibl. Orient. I, p. 371.

**) Bezeichnung der Hierodulen bei den Hellenen ist beständig: ἱεραὶ γυναῖκες, ἄνδρες ἱεροὶ, παρθένοι ἱεραὶ, vgl. z. B. Herod. 2, 56; 6, 97. Pausan. 2, 7, 6; 8, 36, 2. (Hierodulen war keineswegs ein im Volke lebendiges Wort) s. Kreuser der Hellenen Priesterstaat S. 81 u. 199.

rest früherer Einheit der sich trennenden Sprachen ist (wie Uebereinstimmungen rücksichtlich der pronomina, Wörter wie שֵׁן mit dem indo-germanischen Sprachstamme), und was erst wieder durch geschichtliche Berührungen ein Volk dem andern übermachte, so dass nicht willkührlich aus dem ersteren ein späterer historischer Zusammenhang geschlossen werden darf*). Mit der auf dem letzteren Wege entstandenen Bereicherung der Sprache haben wir es hier zu thun, während ersteres der allgemeinen Sprachforschung angehört.

1) Das älteste Land, mit welchem die Hebr. in historische Berührung traten, und welches desshalb von Einfluss auf die Sprache seyn konnte und musste, ist Aegypten. Der Pentateuch insbesondere ist ziemlich reich an Ausdrücken, welche dem Aufenthalt der Hebr. in jenem Lande ihren Ursprung verdanken, wie אָחוּ Nilschilf, יְאוֹר Nilstrom, שֵׁשׁ Byssus, צָפְנַת פַּעְנֵחַ, פַּרְעֹה**), und die ägypt. nomina propria. Da auch in der späteren Zeit seit Salomo mancherlei Verkehr mit Aegypten bestand (Winer, Reallex. I, S. 32 ff.), so gingen auch noch in dieser Periode manche Worte von dorther zu den Hebräern über, wie מֹף (Hos. 9, 6.) oder נֹף (Jes. 19, 13.) Memphis, חָנֵס Jes. 30, 4.; allein es sind das nur nomina propria, wie es bei der vollständigen Sonderung beider Völker natürlich war***). — Hiebei ist noch Folgendes zu bemerken: a) die ägyptischen Worte erleiden eine Akkommodation an das hebräische Idiom, welches mit dem

---

*) Wie dies z. B. Ernesti in Bezug auf das Griechische that (opuscc. philolog. et crit. p. 178), oder in Bezug auf das Lateinische der Carmeliter Maria Ogerius, De gr. et lat. linguae cum hebraica affinitate libellus. Venet. 1764. s. Bähr Gesch. d. Röm. Lit. §. 1.

**) Zweifelhafter sind Worte, wie תֵּבָה (vgl. indessen Creuzer commentatt. Herod. p. 94. und Roediger in Gesen. thes. 3, p. 1491.), שֹׁרֶף (welches auch eine hebr. Etymologie erleidet), vgl. Hitzig z. Jes. S. 62.

***) Daraus erhellt jedenfalls, wie unrichtig es ist, mit neueren Kritikern (s. z. B. Hartmann üb. d. Pentat. S. 654.) den Gebrauch ägyptischer Worte im Pentat. mit dem in anderen Büchern auf gleiche Linie zu stellen, wodurch das Eigenthümliche des Pentat. durchaus verkannt wird.

ägyptischen in keiner unmittelbaren Verwandtschaft steht*), um diesem näher gebracht und in ihm bedeutungsvoll zu werden, vgl. חָם, der einheimische Name Aeg.'s, wobei aber der Hebräer wohl an Südland dachte (s. Gesénius s. v.), כִּנָּם Exod. 8, 13. (LXX. σκνῖφες, Ps. 105, 31.) noch mehr hebraisirend: כִּנִּים, vrgl. Ewald, krit. Gr. S. 251., der jedoch unnöthig כִּנִּם lesen will, da gerade der Pentateuch die Endung ָם auch sonst kennt. b) Für die ägyptischen Wörter des Pentateuch sind in jüngeren Schriften andere substituirt, so statt שֵׁשׁ Aeg. schensch (beständig im Pentateuch), in jüngeren Schriften eben so constant בּוּץ, Gesen. thes. p. 190. c) Bisweilen ist ein aramäisches Wort an die Stelle des ägyptischen Ausdrucks getreten, um als das relativ bekanntere deutlicher zu seyn und doch zugleich das Fremdartige der Sitte und des Ausdrucks anzuzeigen, so שַׁלִּיט für שַׂר Genes. 42, 6.; אַבְרֵךְ Genes. 41, 43., wobei die aramäische Form unverkennbar ist (s. Schumann z. d. St.)**), — doch steht auch ein hebräisches חָצִיר (Numer. 11, 5.) f. Lotus (Köster, Erläuterungen S. 148 ff.), חַרְטֹם Genes. 41, 24. Exod. 7, 11.

2) Späteren Ursprungs sind die persischen Wörter, welche sich im Alt. Test. finden. Der Pentat. kennt dergleichen noch nicht. Denn was noch Hamacker (miscell. Phoenic. p. 199.) dahin ziehen wollte, das nomen propr. פַּרְנָךְ Numer. 34, 25. (Pharnaces) leitet sich doch wohl besser von der radix פנך, فنك, contendere, currere, ab. Eben so wenig das schwierige דָּת

*) Dies behauptet auch Hieronymus ad Jes. 19, 18 nicht, s. Michaelis orient. Bibl. V, S. 50ff. — Schwartze (koptische Grammat. S. 7) hat dargethan, „dass in dem koptischen (oder neuägyptischen), semitischen und indogermanischen Sprachgebiete, wenn sich auch in ihm ein der Urzeit angehörendes gemeinschaftliches Wurzelverhältniss nicht verkennen lasse, schon seit vordenklicher Zeit eine Spaltung zu einer dreifachen Stammverschiedenheit eingetreten sei. Vgl. Uhlemann de veterum Aegyptior. lingua et litteris. 1851. p. 23—29. Dagegen hat auch Benfey in s. W. über das Verhältniss der agypt. Sprache zum semit. Sprachstamme (1844.) „die ursprüngliche Identität des Aegyptischen mit dem Semitischen" nicht erwiesen.

**) Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, dass אַבְרֵךְ das koptische Abork „wirf dich nieder" sei. Vgl. Benfey l. c. p. 302.

Deuter. 33, 2., womit es wohl eine ganz andere Bewandtniss hat, als gemeinhin angenommen wird*). Denn dass das Wort althebräisch sey, bezeugt 1) schon der unstreitig damit zusammenhängende Eigenname דָּתָן im Pentat. selbst, vrgl. Simonis onomast. p. 325. 2) Das persische Wort lautet داد (Pehlvi: dadha), hat also keine genaue Uebereinstimmung mit der Form דָּת, wo das ת vielmehr auf hebräische Endung hinweiset. Müssen auch die gewöhnlich versuchten Etymologieen des Wortes als unstatthaft zurückgewiesen werden (s. Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterkl. S. 3.), so lässt sich doch wohl eine dem Hebräischen ganz sprachlich angemessene geben, die aber bisher übersehen zu seyn scheint: von Stamme דִּין ,דּוּן — דִּנַת (wie מָוֶת) contrah. דָּת (wie בִּנַת in בַּת), in der durchaus angemessenen Bedeutung: das Recht, Gesetz. Allerdings ist das Wiederaufkommen der Form in späteren Büchern wohl nur aus dem Einflusse des Parsismus erklärbar, aber wie passend ist es auch dann, dass sich dieser neue Sprachgebrauch zu gleicher Zeit an einen, älteren, aus einer andern Quelle herzuleitenden anschloss. Noch weniger Gewicht kann man auf andere Worte wie אַרְגָּמָן Exod. 25, 4. u. a. legen und sie für einen Beweis jüngeren Sprachgebrauches ansehen, da in den späteren Büchern dafür die aramäische Form אַרְגְּוָן eintritt Dan. 5, 7, u. ö. Das Wort stammt wahrscheinlich aus dem Sanskrit. ragaman und ragavan von raga rothe Farbe, und ist mit dem Stoffe durch den schon seit vormosaischer Zeit bestehenden Handelsverkehr von den Indiern zu den Semiten gekommen**). — Auch im Salomonischen Zeitalter finden sich noch keine sichern Spuren des persischen Spracheinflusses: das einzige פַּרְדֵּס Hohesl. 4, 13. ist im Altpersischen nicht nach-

---

*) Das Wort soll aus dem Persischen stammen und dann der „entscheidendste Beweis für ein spätes Zeitalter unsers Kap. sein." Hartmann a. a. O. S. 666.

**) Diese von Benary gegebene Ableitung (s. Gesen. Lexic. ed. Hoffmann s. v.), aus der sich die beiden Formen mit der auffallenden Vertauschung von ו und מ leicht erklären, ist der von Hitzig (Daniel S. 80) gegebenen vom sanskr. argh Werth haben, entschieden vorzuziehen.

zuweisen (s. Ewald z. Hohenl. S. 21.) und leidet selbst eine semitische Etymologie (فَرَسَ ausbreiten), Ewald l. c. S. 119*). Vrgl. noch die Formen فرشط, فرشح, פַּרְשְׁדֹן, Judd. 3, 22. Ewald, krit. Gr. S. 519. Erst in den spätern Büchern, wo Assyrien und Babylonien mit ihren durch arische Bestandtheile stark gemischten Sprachen Einfluss auf die Juden gewannen, und in den Büchern aus der persischen Herrschaft selbst (Ezechiel, Daniel, Esra, Nehem., Esther, Chronik), findet sich der Parsismus auf bemerkbare Weise in manchen Ausdrücken (vrgl. unten), wovon die früheste Spur wohl in dem טִפְסָר Nah. 3, 17. sich findet, so dass in dieser Hinsicht das spätere Hebräische mit dem Griechischen Aehnlichkeit hat, wovon Athenaeus (deipnos. III, 34.) sagt: *παρὰ τοῖς ἀρχαίοις ποιηταῖς καὶ συγγραφεῦσι τοῖς σφόδρα ἑλληνίζουσίν ἐστιν εὑρεῖν καὶ Περσικὰ ὀνόματα κείμενα διὰ τὴν τῆς χρήσεως συνηθείαν.* Einiges scheint hier dem hebräischen oder aramäischen Idiom angepasst, wie גִּנְזֵי und die damit zusammenhängenden, was weder ausschliesslich als persisch (s. Lorsbach, Arch. II. S. 273.) noch als rein semitisch (s. Gesenius, thes. p. 296.) zu betrachten ist, sondern ursprünglich von dem eigentlich persischen terminus (pecuniam regiam, gazam Persae vocant. Curt. III, 13, 5.) herstammt, dann aber aramaisirend mit dem Stamme גְּנַן = כָּנַס in Verbindung gesetzt ward, worauf die Formen גזבר und גדברין bei Esra 1, 8. Dan. 3, 2. 3. besonders hinführen.

3) Mannigfach ist die Frage über griechische Wörter im Hebraismus beantwortet worden. Die Verbindungen der Vorderasiaten mit dem alten Griechenlande schon in frühester Zeit sind evident, und es erklärt sich die Menge semitischer Wörter im Griechischen hinreichend (s. unten). Allein es entsteht dabei die ungleich schwierigere Frage, ob eine Rückwirkung griechischer Sprache auf das Hebräische statt gefunden habe, und in dieser Hinsicht

*) Näher liegt jedoch die Ableitung aus dem Sanskr. paradeça regio aliena, dann eximia (cf. Gesen. thes. s. v.) oder dem Zend. pairidaēza Umzäunung (Delitzsch Hohesl. S. 23.), da die Aneignung desselben schon in der salomon. Zeit bei der regen und weiten Verbreitung desselben mit dem Auslande ganz unbedenklich ist.

wollten Einige die schon im Pentateuch sich findenden Worte פִּלֶּגֶשׁ und לַפִּיד auf diesen Ursprung zurückführen (*πάλλαξ, παλλακίς, λαμπάς*), weil sie keine semitische Etymologie zuzulassen scheinen (J. D. Michaelis Einl. in d. A. T. I, S. 166.). Allein gerade jener letztere hiebei besonders wichtige Umstand ist erweislich unrichtig. Denn פלגש, Beischläferin, stammt unstreitig von פגשׁ, irruere, invadere, gewiss auch vom Beischlafe, wie das eng verwandte Arabische فَجَأَ nach Freytag 3, p. 317.: 1) de improviso irruit in al. 2) coivit, womit auch wohl die verstärkte Form فَحُشَ, valde turpis fuit, obscoeno sermone usus est (Freytag p. 319.) zusammenhängt. (Ueber die Einschiebung des ל s. Gesenius Lehrgeb. S. 863. Ewald Lehrb. §. 106. c. u. 154 a. Dietrich Abhandl. f. Semit. Wortforschung S. 308). Das W. לַפִּיד von לָפַד ist aus der dem Hebräischen und Griechischen gemeinsamen rad. לַף (wovon לאב ,להב) mit angehängtem ד gebildet; vgl. Gesenius thes. II. p. 759. — Aus der Salomonischen Periode hat man das Wort אַפִּרְיוֹן Hohesl. 3, 9. aus dem Griechischen herleiten wollen, vgl. *φορεῖον*, ein Tragsessel, Sänfte (vgl. 2 Maccab. 3, 27; 9, 8.). So noch Hartmann, thes. l. H. e Mischn. aug. I. p. 41.; Stud. u. Krit. 1830. H. 3, S. 657 ff,; Magnus, Hohesl. S. 156. Allein die dem Worte beigelegte Bedeutung passt gar nicht in den Zusammenhang der Stelle (s. Döpke, z. Hoh. S. 117.), und die dort allein angemessene: Brautbett, Hochzeitbett, fordert nothwendig die Ableitung von פָּרָה, fruchtbar seyn (Döpke S. 123. Delitzsch Hohesl. S. 24 f.). Aus der Periode des Exils hat man im Koheleth Gräcismen finden wollen, (Zirkel, Untersuchungen üb. d. Pred. S. 46 ff,). Allein diese Annahme ist ohne allen Grund und längst widerlegt worden*). Auch die in dem Buche Daniel entdeckten Gräcismen halten nicht Stich (vgl. z. B. meinen Comment. S. 20. 88. 472. u. a.) Bloss die Namen einiger musikalischer Instrumente in Cap. 3. sind noch von den neuesten Forschern für griechischen Ursprungs gehalten worden, allein auch dieser unterliegt bedeutenden Bedenken, und es lassen

*) Vgl. Knobel Comment. üb. d. B. Koheleth. S. 74.

sich für die hieher gezogenen Worte sehr gut Etymologieen aus dem Semitischen geben (s. meinen Comment. S. 105 ff. u. neue krit. Unterss. ü. d. B. Daniel. S. 101 ff.). Liesse sich nun gleich durch die Verbindungen, die selbst vor der persischen Periode zwischen dem hinteren Asien und Griechenland statt fanden, wohl denken, dass auch griechische Worte sich dort einbürgerten (s. meinen Comment. S. 102 ff. vrgl. Rosenmüller scholl. in Dan. p. 14.), so lässt sich doch auch nicht läugnen, dass vielmehr ein Einfluss des Orients auf Griechenland auch in sprachlicher Hinsicht hervortritt als umgekehrt, und faktisch müssen aus dem angegebenen Grunde griechische Ausdrücke in allen hebräischen Denkmälern, die uns erhalten sind, geläugnet werden.*)

§. 29.

Poetische und prosaische Schreibart.

Charakteristisch für den Geist des Hebraismus ist die ihm eigenthümliche Gestaltung der Poesie. Da in derselben der Gedanke durchaus die Form beherrscht, so ist diese eine durchaus einfachere und dem Gedanken ungezwungener entsprechend als in neueren Sprachen. Das Hebräische begnügt sich daher mit einem Ansatze zur poetischen Form, soweit solche unmittelbar zu dem Charakter der Poesie erforderlich ist. Es kennt nur eine rhythmische Prosa, die regelmässige Verbindung grösserer und kleinerer Abschnitte (Strophen und parallele Versglieder) zu einem Ganzen. Je nach der Eigenthümlichkeit des Dichters oder dem Zwecke, zu welchem er schrieb, ist die Regelmässigkeit der Form mehr beobachtet oder vernachlässigt: daher sich in den zu liturgischen Zwecken meistentheils bestimmten Liedern (wie die Psalmen) die poetische Form sorglicher zeigt, als bei den Propheten, welche in Bezug auf den Rhythmus in der Mitte zwischen Poesie und Prosa stehen.

Kennt nun gleich die hebräische Poesie keine Metra in dem künstlichen Sinne anderer Sprachen, so hat sie doch eine ihr ei-

---

*) Ueber Bereicherungen des Hebr. aus den verwandten Dialekten, dem Aramäischen und Arabischen, s. unten.

genthümliche Diction, welche als das Unmittelbare in der Form am leichtesten jene Eigenthümlichkeit erleidet, während die übrige formelle Ausbildung schon ferner steht. „Nicht bloss theilweise wird die Sprache durch die Poesie verändert, sondern sie bekommt durchaus ein andere Bedeutung als im gemeinen Gebrauch.“ (Solger, Erwin II, S. 77.). Die Schreibart der hebräischen Poesie unterscheidet sich daher auch auf sehr marquirte Weise von der der Prosa. Hieher gehört besonders Folgendes:

1) In lexikalischer Hinsicht sind eigenthümliche seltnere Ausdrücke statt der trivialen zu bemerken. So אֹמֶר f. דָּבָר, אֱנוֹשׁ f. אָדָם, אֹרַח f. דֶּרֶךְ, אָתָה f. בּוֹא, בַּל f. לֹא, גֶּבֶר f. אִישׁ, חִוָּה f. הִגִּיד, חָזָה f. רָאָה, מִלָּה f. דָּבָר, נָחַת f. יָרַד, נָתִיב f. דֶּרֶךְ, עָדָה f. עָבַר, קְרָב f. מִלְחָמָה, שָׁוָה f. שׂוּם, שְׁפַר f. יָפָה u. a. m. Alle diese Ausdrücke sind im Aramäischen ebenfalls vorhanden, hier aber das Triviale (während im Hebräischen das Ungewöhnliche), und es entstand diese Weise schon zum Theil des Parallelismus wegen, wo die Synonymen des eigenen Sprachschatzes nicht ausreichten, und man desshalb aus dem Dialekte das Fehlende entlehnen musste, wie z. B. Ps. 81, 4. בֶּכֶסֶה (al. בַּכֶּסֶא), der Vollmond, mit Bezug auf das vorhergehende parallele חֹדֶשׁ, Neumond, gesetzt ist, da für jenen Begriff eigentlich ein hebr. Ausdruck fehlte (vgl. Hirzel de Chaldaismi bibl. orig. et auctor. crit. p. 13.). Hauptsächlich aber war es der effektvollere Ausdruck, der durch das fremdartige Element gehoben wurde: es liegt darin die Kraft der Rede. Ganz so war es bei den griechischen Dichtern, wie schon Aristoteles in der Poetik Cap. 22. bemerkt: σεμνὴ δὲ καὶ ἐξαλλάττουσα τὸ ἰδιωτικὸν (scil. λέξις), ἡ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένη· ξενικὸν δὲ λέγω γλῶτταν (Mundart) καὶ μεταφορὰν καὶ ἐπέκτασιν καὶ πᾶν τὸ παρὰ τὸ κύριον. Daher denn auch z. B. die tragischen Dichter in den attischen Dialekt viele Dorismen einmischten hauptsächlich aus dem angegebenen Grunde (vgl. Matthiä, Gr. Gr. 1, S. 12.). — Mehr der Rhetorik und der poetisch-orientalischen Anschauungsweise gehören die Adjectiva an, welche als charakteristische Epitheta ein bestimmtes Substantiv vertreten. So אָבִיר der Starke f. Gott, אַבִּיר der starke f. Stier und Ross,

חַמָּה und לְבָנָה die heisse und die weisse f. Sonne nnd Mond (Hohel. 6, 10.), חָרוּץ der scharfe (Dreschschlitten) Jes. 28, 27. u. a. Im Hebr. ist dieser Gebrauch jedoch noch einfach und natürlich, so dass Zusammenhang und Context leicht den Sinn entscheiden, und eigentliche stehende Epitheta (epitheta ornantia), woran das Arabische schon so reich ist bis zur Ueberladung (vrgl. Damis bei Bochart hieroz. II. p. 15. ed. Rosenm. Willmet ad Antarae Moall. p. 170 sq.), finden sich im Hebr. nicht; die Dichter „sind ausser den Gottes-Namen noch weit entfernt von stehenden Zier-Beiwörtern, oder Beisätzen in epischer, von gelegentlicher Einmischung blosser Merkwürdigkeiten in homerisch-herodotischer Manier, eben weil sie nirgends bloss delectare volunt, auch Notizen jener Art immer nur für den jedesmaligen Ideengang passend, empfehlend oder abschreckend oder sonst interessirend anbringen.“ Böttcher, Proben ATlich. Schrifterkl. S. 179 f. Eben dahin gehört auch der emphatische Gebrauch vieler abstrakter Substantive statt concreter Bezeichnungen oder eines Adjektiv's, wie אֱמֶת Wahrheit f. wahrhaftig Ps. 19, 10.: חֹשֶׁךְ Finsterniss f. finster Ps. 35, 6. (vrgl. Aurivillius, dissertt. p. 187 sq. ed. Michaelis, Ewald, Lehrb. §. 274 b.)

2) In grammatisher Hinsicht finden sich manche Erscheinungen, bei denen ebenfalls verschiedene Zwecke des Dichters oder Gründe, wesshalb die poetische Diktion solche Eigenthümlichkeiten aufnahm, obwalteten. Entweder nämlich kann die seltenere grammatische Form oder Wendung auch auf den Sinn einen solchen Einfluss ausüben, dass er der gewähltere, poetische Ausdruck wird; so z. B. die Singularform אֱלוֹהַּ statt אֱלֹהִים, da erstere den abstrakten Begriff (Gottheit) verwischt und das Concrete, Anschauliche an dessen Stelle setzt: so auch bei vielen syntaktischen Wendungen, wie dem Gebrauche des Demonstrativs für das Relativ Exod. 15, 16. Ps. 9, 16. 104, 8., was schwerlich für einen Aramaismus zu halten ist (wie Ewald, §. 321, b. Hirzel, l. cit. p. 6 thun), sondern das Demonstrativ ist hier viel lebendiger und energischer, indem es den Satz aus der rein prosaischen Verknüpfung durch's Relativ herausreisst*); eben so der unbestimmte Ausdruck,

*) Daher dies auch im Deutschen wiedergegeben werden muss: „das Volk da — du hast es ja erworben“ (Exod. 15, 16.), „der Ort da

welcher der Rede häufig einen erhabeneren Charakter verleiht (von den Grammatikern nicht richtig als blosse Weglassung des Artikels gefasst, Gesenius, Lehrg. S. 652.), z. B. Ps. 21, 2. Ein König freuet sich in deiner Macht, energischer als: der König u. s. w. Oder es kann auch die äussere Form der Poesie auf den grammatischen Charakter der Diktion einen Einfluss ausüben: so dass also hier Archaismen wieder zum Vorschein kommen, z. B. die Form הָוָה f. הָיָה, der alte schwankende Gebrauch des genus, Böttcher, Proben S. 15., oder auch Aramaismen, als das Fremdartige und Seltene, z. B. der Plural auf ִין u. a. oder auch aus dem Hebräischen selbst eigenthümlich gebildete Formen wie die des Rhythmus wegen vorgenommene Verlängerung auf ָה (wie אֵימָתָה, יְשׁוּעָתָה) s. Ewald, §. 173, g. die Suffixa auf ֵימוֹ, ־לָמוֹ, ־מוֹ (zu vergleichen mit Bildungen wie כְּמוֹ u. s. w., s. Ewald, §. 247 d., die Suffixa auf ֵיהוֹ, ־וֹהִי u. s. w., s. Böttcher, S. 124. Wegen der bei den Dichtern besonders häufigen Paronomasie (s. Saalschütz, Form d. hebr. Poesie, S. 125 ff.) ist oft, um sie hervorzubringen, ein seltenes Wort oder seltene Form gewählt (s. meinen Comment. über Daniel S. 356. Böttcher, S. 71.). Manches indess, was hieher gerechnet ist, beruht auf einem Missverstande des grammatischen Baues und Geistes der Sprache, z. B. wenn Gesenius (Lehrg. S. 242 u. 244.) dahin den intransitiven Begriff von Piel und Hiphil (der ganz gegen den eigentlichen Sinn dieser Conjugationen) zum poetischen Idiotismus stempelt.

§. 30.

Dialekte der hebräischen Sprache.

Aus den uns erhaltenen Dokumenten des hebräischen Alterthums lässt sich sehr wenig über die Frage nach Dialektsverschiedenheiten in dieser Sprache bestimmen, theils wegen des geringen

---

— du hast ihn ja für sie gegründet" (Ps. 104, 8.). Gerade die Dichter lieben jenes Reden in kurzen abgerissenen Sätzen, worin der Sprache gleichsam nur einzelne Ausdrücke abgerungen werden, s. die treffenden Bemerkungen bei de Wette, Pss. Einl. S. 47 f. 4te Ausg.

Umfanges jener, theils weil dieselben grösstentheils Bürgern des Reichs Juda als Verfassern angehörten; wie denn auch überhaupt die Schriftsprache nicht in einer solchen Abhängigkeit von der Mundart einzelner Districte zu denken ist, sondern als mehr einen allgemeineren Charakter, welchen sich sämmtliche Schriftsteller der Nation aneigneten, an sich tragend. Dass es indess Dialektsverschiedenheiten in Palästina gab, ist schon a priori durch die Analogie anderer verwandten Sprachen, namentlich der arabischen, wahrscheinlich, und wird auch durch einige historische Zeugnisse bestätigt. Es hätte daran nicht gezweifelt werden sollen, wie es z. B. von Löscher de causs. l. H. p. 430 geschehen ist (gegen ihn Carpzov animadvv. philol. crit. sacr. p. 56.). Eben so wenig hätten dafür von einigen Gelehrten Buchstaben-Verwechslungen, wie die des א mit ע, א mit ה, ב mit פ u. a., angesehen werden sollen (so noch Hartmann linguist. Einl. S. 94 f.), die ja nicht für eine Verwechslung in der Aussprache beweisen und überhaupt einen viel angemesseneren Erklärungsgrund zulassen, als die Gewohnheit der Provinzialaussprache. Am wenigsten zulässig sind aber so willkührliche Behauptungen, wie die von Moabitismen im B. Ruth, die Dereser hier finden wollte, und ähnl., worüber s. Gesenius Gesch. S. 54. Was sich mit Sicherheit in dieser Hinsicht feststellen lässt, scheint auf Folgendes zurückzuführen zu seyn:

1) Es ist schon an sich sehr wahrscheinlich, dass die Mundart des nördlichen Palästinas von der des südlicheren Theils differirte; darauf führt uns auch die Beobachtung des Phönizischen (s. §. 21.); die Mundart musste hier Elemente des Aramäischen aufgenommen haben, und war wohl im Ganzen verderbter und unreiner. Darauf führt uns wohl schon das bekannte Faktum der Ephraimitischen Aussprache ס statt שׁ Judd. 12, 6., welches auf Verderbtheit des ursprünglicheren Charakters der Sprache schliessen lässt, wie wir auch dieses allmählige Erweichen des harten Schin-Lautes im Hebräischen selbst, besonders aber in den Dialekten beobachten können*). Man hat nun aber gesucht, in den hebräi-

*) Vgl. Ewald, Lehrb. §. 31. d. Hupfeld, exercitt. Aethiop. p. 5. Die St. Richt. 18, 3. beweiset nichts für Verschiedenheit der Mundarten — es ist dort blos von der individuellen Stimme eines Leviten die Rede.

schen Denkmälern selbst Spuren einer solchen Differenz nachzuweisen, und zwar zunächst in dem bedeutende Aramaismen enthaltenden Liede der Debora, welche vom Gebirge Ephraim stammte (Judd. 4, 5.), Judd. c. 5 *). Es könnte dagegen zwar eingewandt werden, dass diese Aramaismen dem poetischen Charakter des Liedes ihren Ursprung verdanken, und man daher nicht berechtigt sey, aus ihnen Schlüsse für einen nördlichen Dialekt zu ziehen **). Allein es finden sich doch einige eigenthümliche Erscheinungen, die uns jenen Einwand als nichtig darstellen. Dahin gehört das hier zuerst sich findende שׁ praefixum (5, 7.), welches im Pentateuch noch nicht erscheint, es findet sich hier zum erstenmale in der Poesie und (was besonders wichtig ist) selbst in der Prosa des Buches der Richter, in dem Abschnitte der Geschichte Gideons (vrgl. 6, 17; 7, 12; 8, 26.). Diese Wahrnehmung veranlasst uns zu dem sehr wahrscheinlichen Schlusse, dass um jene Zeit dieser Idiotismus als nördliches Eigenthum in die Schriftsprache sich eindrängte, zumal wahrscheinlich die Phönizier dieselbe Form hatten ***). Eben darauf führt auch die hier zuerst erscheinende Plural-Endung (מִדִּין, 5, 10.), und Formen wie עממין, Syr. ܥܡܡ̈ܝܢ Vs. 14, welche ausserdem nur noch in dem chaldäischen Abschnitte Daniels und bei Nehem. 9, 22. 24. sich finden, gerade sehr auffallend bei einem so häufigen Worte. Unsicher steht es mit den übrigen Schriftstellern, auf welche man sich für denselben Erweis berufen hat, namentlich Hoseas und Amos; das sicherste möchte wohl noch immer das Hohelied seyn, da es sich denken lässt, dass der Verfasser desselben schon des Gegenstandes wegen Manches dem nördlichen Dialekte entnehmen musste, woraus sich das aramaisirende Colorit des Buches erklärt (vrgl. Ewald, z. Hohenl. S. 19 ff.); doch ist nicht zu läugnen, dass hier der hoch poetische Charakter des Buches auch schon genügt, die verhältnissmässig doch nur geringfügigen Annäherungen an den aramäischen Usus zu erklären (vrgl. Delitzsch Hohesl. S. 19 ff.).

---

*) So Ewald z. Hohenl. S. 18 ff., krit. Gr. S. 5. Döpke z. Hohenl. S. 32.

**) Vgl. Hirzel l. cit. p. 15.

***) Vgl. Bellermann Versuch üb. die Punisch. St. des Pönulus 3, S. 13. Ewald bibl. Jahrb. I, S. 203.

2) Es ist nicht minder wahrscheinlich, dass sich eine Vulgärsprache von der Schriftsprache absonderte. Erstere als die unreinere und verderbtere machte sich besonders geltend, als das Hebräische seinem Aussterben nahe war, in der Periode des Exils. Was aus früherer Zeit ihr angehört, lässt sich nicht ohne die grösste Mühe bestimmen (vrgl. Hirzel, l. cit. p. 12.). Am wahrscheinlichsten ist es mir, dass uns sichere Spuren einer Vulgärsprache nur im Pentateuch erhalten sind, durch welchen jene später ganz verdrängt wurde, und zwar mit Sicherheit nur in zwei Stellen: Exod. 16, 15. מָן (vrgl. das Syr. ܡܰܢܽܘ), wo ausdrücklich die Worte des Volkes allegirt werden, während der Verf. selbst sogleich als das Correktere hinzusetzt: מַה־הוּא. Eben so Genes. 47, 23. ist in einem ähnlichen Falle (es soll wahrscheinlich die populäre Redeweise bezeichnet werden) הֵא Volksausdruck, welches man mit dem Pronomen enge zu verbinden hat (הֵא־לָכֶם — da habt ihr — vrgl. das Arab. هَا in هَذَا, und das Syr. ܗܳܐ in ܗܳܕܶܐ), s. auch Eichhorn, Einl. I, S. 79.

§. 31.

Verschiedene Perioden in der hebräischen Sprache bis zur Zeit des Exils.

a) Mosaisches Zeitalter.

So schwierig es auch in vielfacher Hinsicht erscheinen mag, bestimmte, durch ihren Charakter merklich auseinander gehaltene Perioden in der hebräischen Sprache und Literatur zu machen, so lassen sich dieselben doch bei näherer Betrachtung im Allgemeinen fixiren*), und es handelt sich hier besonders um die Nachweisung der Beziehung der mehr äusseren Geschichte des Volkes auf die innere Entwickelung nnd Gestaltung der Sprache und Literatur. Allerdings hat letztere einen noch höheren Gesichtspunkt, unter welchen sie gestellt werden muss, so fern sie sich als ein beson-

*) Das, was man in dieser Hinsicht versucht hat (wie Gesenius a. a. O. S. 21 ff. oder gar Hartmann l. cit. S. 309 ff.), ist eigentlich gar keine Periodeneintheilung (vor- und nachexilische Schriften), und ihre Ausführung leidet noch dazu an der grössten Willkührlichkeit.

deres Werk der göttlichen Vorsehung, als heilige Literatur kund gibt — allein wir haben es hier zunächst und hauptsächlich mit der anderen Seite dieser Betrachtung zu thun, welche die Entstehung jener Dokumente ihrer Form nach, von der menschlichen Seite, in ihrer natürlichen Entwickelung begreift.

Mit Moses beginnt die eigentliche Literatur der Nation. Vor ihm gab es allerdings schriftliche Dokumente, aus denen er für die Urgeschichte, seines Volkes insbesondere, schöpfte, und in denselben finden sich manche alte Ausdrücke, welche zur Zeit der Sammlung und Bearbeitung nicht mehr gangbar waren und desshalb von dem Schriftsteller selbst erläutert werden, wie Gen. 15, 2. בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי der Sohn meines Hausbesitzers d. i. mein Erbe (vrgl. Vs. 3. dafür: בֶּן־בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי, und 24, 2); 17, 5. רהם (in אַבְרָהָם) nach dem Arab. رُهَام, dem Kamus zufolge bedeutend: العدد الكثير, numerus copiosus (daher erklärt durch הֲמוֹן גּוֹיִם); 39, 20.: בֵּית הַסֹּהַר wird erklärt durch: מְקוֹם אֲשֶׁר אֲסוּרֵי הַמֶּלֶךְ אֲסוּרִים *). Ebenso haben die beiden Worte שָׂרַי und שָׂרָה, auf deren Bedeutung Gen. 17, 15. 16. angespielt ist, im Hebr. keine Etymologie: שָׂרַי von שָׂרָה, Arab. سَرَا, erhaben seyn, herrschen, (cf. Schultens, exc. ex Ispah. p. 16. Hariri cons. V. p. 107.), entsprechend dem אַבְ־רָם Vs. 5., שָׂרָה Arab. سَرِئَ nach dem Kamus: valde prolifera fuit mulier (Freytag, lex. Ar. II, p. 304), vrgl. Vs. 16. Zu Moses Zeit sehen wir gerade aus dem angegebenen Grunde früher vorhandener schriftlicher Urkunden die Sprache schon auf einen solchen Grad der Entwicklung gebracht, dass sie leicht als Schriftsprache im ausgedehnteren Sinne des Wortes benutzt werden konnte. Eine solche Entwickelung konnte um so mehr in Aegypten statt haben, da das Volk dort abgeschlossen für sich lebte, von den Aegyptern verachtet (Gen. 46, 34)

---

*) סֹהַר ist indessen schwerlich hier geradezu: Gefängniss, wie gemeinhin angenommen wird, sondern entspricht dem Hebr. אַרְמוֹן, בִּירָה, und בַּיִת bezeichnet einen Theil der königlichen Burg. Vgl. im Syrischen ܣܘܼܗܪܳܐ, Pallast, Burg, davon ܣܘܼܗܪ̈ܳܝܶܐ, aulici, Assemani bibl. Or. I, p. 393. Barhebr. chron. p. 539.

und hart gedrückt wurde (Exod. 1, 13 f.), und daher von ihrer „Sprache, die es nicht kannte“ (Ps. 81, 6.), keine Einwirkung auf die seinige erleiden konnte*). Mit dem Gründer der Theokratie beginnt aber, wie dies in den geschichtlichen Verhältnissen selbst gegeben war, auch eine ganz neue literarische Epoche. Schon die Beispiele von Ueberresten aus einer Vulgärsprache, die wir im Pentat. finden (s. d. vorherg. §.), zeigen die Feststellung einer eigenen Schriftsprache, welche jene ganz verdrängte, und die sich selber zur allgemeinen Geltung durch die sie begleitende Auktorität erheben musste. Mit der neuen Organisation des Volkes stand in inniger Beziehung zunächst diese Verfassung selbst, die gesetzliche Form, dann aber auch die Geschichte des Volkes jener Vergangenheit, mit welcher die Gegenwart so genau zusammenhing, und hieran schloss sich wieder als wesentlicher Bestandtheil des neu entstandenen Kultus seine schönste Zierde, die Poesie, der heilige Gesang (vrgl. Exod. 16. Numer. 6, 24—26. 10, 35. — coll. Ps. 68, 2. — Deuter. 12, 12; 15, 11. 14; 26, 11: 27, 7.)**). So kommt es, dass in dem Pentateuch sich eine Vereinigung verschiedener Schreibarten findet, welche daher Späteren zum Muster in diesen verschiedenen Zweigen der Literatur dienen. Wie sich in der griechischen Literatur der einzelne Schriftsteller immer an den Dialekt der ausgezeichnetsten Muster in diesem oder jenem Genre anschloss, so dass z. B. die Homerischen Gesänge stehender Typus für das Epos wurden, so konnte bei dem Hebräer nur das Zurückgehen auf eine gemeinschaftliche Quelle, jene alten Hauptdokumente, wie Regel für sein ganzes Leben, so auch für alle seine literarische Thätigkeit seyn. Daher konnte auch der Einfluss des

---

*) Dass die ägyptische Sitte, der Götzendienst auf das Volk eher Eindruck machen musste, ist damit nicht ausgeschlossen (vgl. Exod. 32. Jos. 24, 14. Ezech. 23, 3. 8. 21.) — allein hiebei findet auch ein ganz anderes Verhältniss statt, aus welchem nichts weniger als enges Anschliessen oder gar Vermischung mit den Aegyptern folgt.

**) Der Ausdruck: sich freuen vor Jehova, bezeichnet hier nichts anderes als: ihn durch heilige Lieder verherrlichen, vgl. Spencer de legg. Hebr. ritual. p. 884, ed. 3. Movers krit. Untersuchung über die bibl. Chronik S. 19 f.

Pentat. auf die späteren Bücher ein ganz anderer seyn, als z. B. der Koran auf die nachfolgende Literatur, zumal diesem musterhafte, ihn bei weitem übertreffende Erzeugnisse vorangingen.

Auf solche Weise an der Spitze der ganzen Literatur stehend, behauptet der Pentateuch nun auch in Bezug auf die Schreibart seine Eigenthümlichkeit, die sich schon bei allgemeiner Betrachtung zu erkennen gibt. Am wenigsten tritt sie allerdings, wie dies in der Natur der Sache selbst liegt, in den historischen Abschnitten hervor, bei welchen sich erst eine merkliche Differenz des Alters in der Vergleichung mit ganz späten Geschichtswerken, wie Chronik, Esra, Nehemia, herausstellt. Sehr eigenthümlich ist dagegen die Form, in welcher die Gesetze mitgetheilt werden: sie sind ausgezeichnet durch grosse Klarheit und die sorglichste Genauigkeit, die sich in der Form durch die beständige Gleichmässigkeit der Ueberschriften und Schlussformeln bei jedem Gesetze, durch die Wiederholung desselben Wortes (namentlich des Verbums bei jeder näheren Bestimmung*)) kund gibt; sie sind dabei sehr präcis, ihre Sprache ist so bündig, dass sie sehr oft Sprüchwörtern gleichen, die sich dem Gedächtnisse besonders tief einprägen; namentlich ist dies bei jenen stets wiederkehrenden theokratischen Grundbegriffen der Fall, die als höchste Motivirung aller Verordnungen erscheinen, wie אֲנִי יְהוָֹה (z. B. Levit. 22, 30—30. in 4 Vss. viermal nacheinander), oder: „ich bin euer Gott und ihr mein Volk"; „ich habe euch aus Aegypten geführt" u. s. w.**). Dadurch erhielt die Sprache selbst einen sehr bestimmten Charakter, grosse Reinheit und Correctheit, wie sich dies ja auch aus einem ähnli-

*) Z. B. אָשָׁם הוּא אָשֹׁם אָשַׁם לַיהוָֹה Levit 5, 19. מִזָּכָר עַד־נְקֵבָה תְּשַׁלֵּחוּ אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחוּם Num. 5, 3. etc.

**) Eigentliche Sprüchwörter sind namentlich solche Gesetze, wie Exod. 21, 23. 24. נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן וגו׳, wo die Sentenz im Folgenden entwickelt wird, während andere Stellen sich blos auf die Gnomen zurückbeziehen, vgl. Levit. 24, 19. Deuter. 19, 21. Solche Stellen haben dann bisweilen einen förmlichen poetischen Parallelismus, wie:

וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת (Levit. 24, 21.) ein förmlicher versus memorialis, als Refrain des Gesetzes anzusehen; vgl. noch z. B. Exod. 22, 19. 27. Levit. 3, 17. 5, 26. u. a.

chen Grunde bei den juristischen Werken der Römer, selbst aus der Zeit der schon sinkenden Latinität, bewährt, in welchem man die Reinheit des Styls und die Güte der Schreibart bewundert*). — Vorzüglich aber macht sich eine eigenthümliche Schreibart in den poetischen Stücken des Pentat. bemerkbar, in denen wir nicht bloss eine bewunderungswürdige Erhabenheit und Kraft des Ausdrucks antreffen, sondern auch einen Mangel an Künstlichkeit der Form, der schon der nächstfolgenden Periode der Poesie fremd ist, und nur noch etwa in Liedern, wie das der Debora, Judd. 5., eine Analogie findet. Alles ist hier auf die Kühnheit des Ausdrucks berechnet und dieser bildet das wesentliche Element der Poesie, während Parallelismus und Strophenbildung vernachlässigt sind. Am anschaulichsten wird das Charakteristische jener Dichtungen durch ihre Vergleichung mit späteren, in welchen der gleiche Gegenstand behandelt wird, und erstere offenbar dem jüngeren Dichter vor Augen schwebten, wie z. B. Ps. 68., wo sich eine durchgreifende Parallele ziehen lässt; vrgl. z. B. den Anfang: „Singet Gott zu Ehren, preiset seinen Namen“ (Vs. 5.) mit dem: „Jehova'n will ich singen“ Exod. 15, 1., das einfache: בִּישִׁימוֹן Vs. 8. mit dem schwerfälligen, aber energischen: בְּתֹהוּ יְלֵל יְשִׁמֹן Deut. 32, 10., die Wendung Vs. 14. mit Genes. 49, 14. (Judd. 5, 16.), Vs. 18. mit Deut. 33, 2., Vs. 22. mit Deut. 33, 11. etc. — Einen besonders rhetorischen Charakter hat der Styl des Deuteronomium, der nicht selten an die prophetischen Ermahnungen erinnert (vrgl. z. B. 4, 1 ff. 5, 2 ff.), welches sich aus den geschichtlichen Verhältnissen leicht begreift, da wir in jenem Buche noch die Abschiedsworte des Gesetzgebers besitzen, der sich lebendig in die früheren Zeiten der göttlichen Gnadenerweisungen und der Verstocktheit seines Volkes zurück versetzt, und hinaus blickt auf die kommenden Tage neuer Segnungen, aber auch neuer schrecklicher Züchtigungen. Magnum atque incomparabilem legislatorem — sagt trefflich Pareau, instit. p. 408. — eundemque summopere venerabilem senem audire mihi videor loquentem, qui post superatas incredibiles molestias morti suorumque adeo laborum fini proximus

*) Vgl. Zimmern, Gesch. d. Röm. Privat-Rechts 1, S. 235 ff. Bähr, Gesch. d. Röm. Liter. S. 547.

cum summa dignitate eximioque animi affectu suos populares ad legum suarum observationem omnibus modis permovere ita studebat, nihil ut ad ejus indolem, consilium ac personam magis appositum fingi posse, mihi persuasissimum habeam.

Aber auch im Einzelnen bewährt sich die Diction*) des Pentat. als eine sehr eigenthümliche. Dies würde noch mehr hervortreten, wenn sich nicht die jüngeren Schriftsteller auch hierin enge an das ihnen vorschwebende Muster angeschlossen und nach ihm ihre Diction gebildet hätten. Ganz besonders tritt jene Nachahmung des Pentat. in den Schriften des Exils und noch späterer Zeit hervor, wo überhaupt die Zeitverhältnisse ein Zurückgehen auf den früheren Schatz der göttlichen Offenbarungen mit sich brachten**), insonders auch die Sprache ihre Selbstständigkeit verlor, und zu ihrer Handhabung ein Anschliessen an das Frühere an die Stelle freier Entwickelung trat. Aber dennoch lässt sich das Idiom des Pentat. als ein eigenthümlicher Sprach- und Ideenschatz erkennen, bei dessen genauerer Durchforschung uns der Charakter seiner Ursprünglichkeit nicht entgehen kann, so dass sich das ihm allein Angehörige auch als das Erste in der Sprach-Entwickelung darstellt. Dies haben auch treffliche und tiefer eindringende Grammatiker unserer Zeit zu Gunsten des hohen Alterthums jenes Buches anerkannt***) — nur dass sie in den Vorurtheilen einer einseitigen und verkehrten Kritik befangen, diese Beobachtung auf die ersten vier Bücher beschränkt wissen wollen, während sich zeigen wird, wie gerade alle Bücher des Pent. an jenen Eigenthümlichkeiten Theil nehmen. Wir rechnen dahin zunächst hauptsächlich Folgendes:

---

*) Vgl. Jahn über Sprache und Schreibart des Pent., in Bengels Archiv f. d. Theol. II, 3. u. III, 1. — eine sehr unkritische Arbeit; schon gründlicher, aber nicht erschöpfend ist der Aufs.: die Aechtheit d. Pent. aus s. Sprache, in Tholucks lit. Anz. 1833. Nr. 44. 45.

**) Vgl. meinen Comment. üb. d. B. Daniel S. 319 ff.

***) Vgl. Ewald, Gramm. d. hebr. Spr. in ausf. Kürze S. 3. Böttcher, Proben etc. S. 70., welcher die „neuere Hyperkritik“ mit Recht tadelt, „die den Sprachcharakter der ersten 4 BB. Mos. noch viel zu wenig beachtet hat, um ihr theilweise sehr hohes Alter bestreiten zu können.“

Wir erwähnen zuvörderst die Eigenthümlichkeiten grammatischer Formationen. Die Nichtunterscheidung des genus im pronom. הוא ist im Pentat. regelmässig, das הִיא gehört hier zu dem Anomalen der Diction; unterschieden wird aber das Mascul. und Femin. in allen übrigen Büchern beständig, und eben so auch in den Dialekten. Hier steht der Gebrauch des Pentat. in demselben Verhältnisse zu dem späteren, wie die weitere Fortbildung des ܗܘ, ܗܘ, ܗܝ, ܗܝ, im Aramäischen zu der hebräischen Einfacheit überhaupt. — Die Grundform des pronom. demonstrativ. erscheint in הַלָּזֶה*) Gen. 24, 65. 37, 19. (ausserdem nur noch in der Poesie Jes. 58, 5., und hier mit besonderem Effekt, der im Pentat. nicht bemerkbar ist). Als Archaismus hat Ezechiel noch die Form לָזוּ. Zu vergleichen ist das arab., den Dichtern insonders eigenthümliche لَذِي, Ewald gr. Arab. I. p. 334. — Die ältere Form הָאֵל statt אֵלֶּה steht im Pent. achtmal in allen BB. (ausserdem noch in der nachahmenden St. 1 Chr. 20, 8.)**). Der Pentat. braucht die kurze Form nur wo (aus syn-

---

*) Man darf dasselbe nicht etwa mit Ewald (Lehrb. §. 103. d.) als zusammengesetztes Pronomen ansehen. Denn die hebr. Sprache in ihrer Einfachheit kennt noch gar keine zusammengesetzte Pronn., wie ausgebildetere Sprachen, wovon nur die Composition mit dem Artikel, die aber syntaktisch bedingt sein muss (Ewald, §. 298.), eine scheinbare Ausnahme macht. — Aus לָזֶה ist abgekürzt זֶה, gerade wie die Wurzeln: עמם, עם, לאם, לְאֹם, אמם, zusammenhängen, s. Ewald z. Hohenl. S. 116. vgl. Peiper de Lebidi Moall. p. 71.

**) Die Form ist jedoch noch von den neuesten Grammatikern (Ewald, Lehrb. §. 103. c. Stier, neugeordn. Lehrgeb. S. 180.) so missverstanden, als ob sie nicht mit dem Singul. זֶה zusammenhinge, sondern mit dem Artikel הל, אל zu combiniren sey. Dagegen spricht a) die Verbindung mit dem Artikel in הָאֵל und b) die Form אֵלֶּה selbst. Man denke sich die Entwickelung des Pron. also: aus לָזוּ, לָזֶה ist die regelmässige Pluralform das im Arab. erscheinende: أَلَّذِينَ, contrahirt im Zabischen in הייון — im Hebr. (zur genaueren Unterscheidung vom Singularis) durch Ausstossung des ו in אֵלֶּה. Das ה am Ende der blossen emphatischeren Bezeichnung des Plural, der noch ohne eigene Endung in dieser Art Wörtern ist, wie im Aram. ähnlich der stat. emphaticus.

taktischen Gründen) der Artikel dabei steht, es ist daher ein abusus, wenn der Chronist diese Form in einem Falle setzt, wo der Pentat. nur die vollere gebrauchen würde. — נַחְנוּ vrgl. das Arab. نَحْنُ) im Pentat. viermal, sonst nur noch im ganzen A. T. zweimal. Darauf ist anzuwenden, was Ewald (krit. Gr. S. 73 ff. vrgl. S. 117.) über den allmähligen Ursprung des א prostheticum Treffliches sagt, woraus das נַחְנוּ sich als das ältere erweiset. — Von Suffixen finden wir die alte, nicht contrahirte Form ־ֵהוּ im Pent. (Gen. 1, 12. 21.), später in der Prosa nur noch Judd. 19, 24.; das daraus sich bildende und den Uebergang zu ־וֹ machende ־ֹה im Pentat. sehr häufig: Gen. 9, 21. 12, 8. 13, 3. 35, 21. 49, 11. Exod. 22, 4. 26.; 32, 17. Lev. 23, 13. Num. 10, 36. (Jos. 11, 16.), später nur noch in der Poesie, aber auch hier äusserst selten und als Archaismus in den BB. des Exils (Kön. und Ezech.) s. die St. b. Hiller, de arcano Kethib et Keri p. 37. Ganz einzig und primitiv ist das Verbalsuffix ־ֵמוֹ Exod. 15, 5. — Alt ist die Verbalform יֵחַמְנָה Gen. 30, 38. vrgl. meinen Comment. über Daniel S. 303 u. Ewald, Lehrb. §. 191. b. — Eine eigenthümliche Verkürzung des Imperativ, die dem ursprünglichen Charakter dieser Form durchaus angemessen ist, findet sich in den Formen: שְׁמַעַן Gen. 4, 23, und קְרֶאֶן Ex. 2, 20. s. Gesenius, Lehrgeb. S. 290. Ewald, §. 226. d. — Das ־ָה intensivum beim 2ten modus mit ו convers. findet sich im ganzen Pent. nur viermal, aber schon in den BB. der nächstfolgenden Periode ist es sehr häufig (vrgl. Judd. 6, 10.; 10, 12.; 12, 3. Ps. 3, 6.; 7, 5.), während es in den exilischen Schriften regelmässig ist. — Die volle und ursprüngliche Form ־וּן als Endsylbe im Perfect. findet sich Deut. 8, 3. 16. יָדְעוּן ausserdem nur noch einmal in der Poesie Jes. 26, 16. vrgl. Ewald §. 190 b. Eichhorn (Einl. I, 76. 4te Ausg.) hielt also mit Recht die Form für Archaismus, und der Widerspruch von Gesenius (Lehrg. S. 265.) beruht auf dem Missverstehen des ן. Auch beim Imperf. ist וּן im Pent. viel häufiger, als in den folgenden Büchern, bis sie in den exilischen Schriften ganz verschwindet; vrgl. König, Atl. Studien 2, S. 165 ff. — Die Niphalform der Verba פא hat durchgängig schon Gutturalbildung erhalten; nur im Pentat. ist das Ursprüngliche er-

halten: נֹאחֲז Num. 32, 30., und findet sich wieder in dem ausdrücklichen Citate jener Stelle Jos. 22, 9 *). — Eigenthümlich ist die sonst nur bei Zischlauten stattfindende Umstellung des ת in Hithpael bei einem andern Buchstaben תֵּתַצַּב f. תִּתְיַצֵּב Ex. 2, 4., welche sich im Arab. in der 8ten Conjug. zur regelmässigen Form erhoben hat **). — Der Infinitiv constr. von נָתַן hat nur noch im Pentat. seine ursprüngliche Form נְתֹן Gen. 38, 9. Num. 20, 21. — Der Ursprung der Verba ע״י aus Stämmen ע״ו gibt sich im Pent. noch da häufig zu erkennen, wo sonst die spätere Bildung eingetreten ist, so: Gen. 6, 3. יָדוֹן, Gen. 24, 63. שׂוּחַ Ex. 4 11. יָשׂוּם, Deut. 30, 9. שׂוּשׂ u. a. — Die starken Nominalformen ־ָם, ־ֹם statt ־ָן ־וֹן, finden sich noch am häufigsten im Pent. So פִּדְיוֹם Num. 3, 49. (neben פִּדְיוֹן Ex. 21, 30.), דָּרוֹם Deut. 33, 23. (dieses jedoch auch wieder in exilischen BB.), סֻלָּם Gen. 28, 12., כִּנָּם Exod. 8, 13. 14. Nur אוּלָם ist ausdrücklich späteres nomen. — Die Abstractbildung mit vorgesetztem מ findet sich auf Zeitverhältnisse übergetragen nur im Pent., vrgl. Gen. 38, 24. מִשְׁלֹשׁ, ein Zeitraum von drei (Monaten); Exod. 12, 40. מוֹשָׁב, die Zeit des Aufenthaltes. — Das genus zeigt sich auffallend nicht beachtet in נַעַר f. Jüngling und Jungfrau ***). Aehnlich ist der Gebrauch von von כַּף, welches im Pentat. häufig im übergetragenen Sinne steht, ohne dann nach der Regel die Femininalform an-

---

*) Es heisst hier: עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד מֹשֶׁה. — Seltsam daher, dass Gesenius Lehrg. S. 377. nur die St. des B. Jos. anführt!! Vgl. Keil, Comment. z. B. Jos. S. 376.

**) So erläuterte jene Form schon sehr gut Schultens instit. hebr. p. 470. mit Beistimmung von Vater, hebr. Sprachl. S. 271. Lee grammar of the Heb. lang. p. 219. ed. 2. Stier, S. 351. — unrichtig Gesenius Lehrg. S. 386.

***) Eine ähnliche Erscheinung im Altdeutschen s. bei Grimm, Gr. III, S. 319. — Umgekehrt ist der Fall, wenn zu בְּתוּלָה noch im späteren aramäischen Sprachgebrauche das masc. ܒܬܘܠܐ hinzugesellt wurde (z. B. Assem. bibl. Or. I, p. 362). Auch im Altlateinischen findet sich dieselbe Erscheinung: etiam in commentariis sacrorum pontificalium frequenter est hic ovis et haec agnus ac haec porcus, quae non ut vitia sed ut antiquam consuetudinem testantia debemus accipere. Festus p. 236. ed. Lindemann.

zunehmen, so steht noch כַּף vom Zweige der Palme Levit. 23, 40., später כִּפָּה. — Die Endung des status constr. auf ִי ist dem Pentat. noch in der Prosa eigenthümlich; eben so zeichnet er sich durch den Gebrauch des ־ִי in demselben Sinne aus. cf. Ewald, Lehrb. §. 211. b. — Die Form יְקוּם, das Bestehende, Wesen, findet sich nur Genes. 7, 4. 23. Deut. 11, 6. — Auch in syntaktischer Beziehung ist manches merkwürdig: die Einwirkung des Suffixismus auf ein nachfolgendes Substantiv ist der Art, dass sie dessen Form ändert, ohne ihm das Suffix zu geben, vrgl. עָזִּי וְזִמְרָת st. זִמְרָתִי; vrgl. Ewald §. 329 b. (nachgeahmt Jes. 12, 2. Ps. 118, 14.). — Das Wort מֵאָה ist im Pent. meist noch als Substantiv behandelt, später überhaupt nur noch zweimal Neh. 5, 11., Esth. 1, 4., indem es später, zuweilen schon im Pent., gleich den übrigen Zahlwörtern seine Substantivbedeutung verloren hat (vrgl. Ewald §. 267. c.). Interessant ist der Ausdruck der Quantitätszahlen. Für den Begriff Mal hat sich in der nachmosaischen Sprache ein doppelter Ausdruck fixirt: a) entweder mit dem Substant. פַּעַם, פְּעָמִים, oder b) das einfache Zahlwort, wo keine Amphibolie statt findet*). Im Pent. ist diese Fixirung des Sprachgebrauchs noch nicht der Fall, und ausser jenen Ausdrucksweisen finden sich noch folgende: a) רְגָלִים Ex. 23, 14. Num. 22, 28. 32. 33., sonst nirgends**). b) מֹנִים, ein altes Wort, eigentlich Zahlen, von מֹנֶה = מוֹן, Gen. 31, 7. 41.

Ausserdem finden sich noch im Pent. eine Menge ganz eigenthümlicher, alter Wendungen und Ausdrücke, von denen die vornehmsten hier ihren Platz finden mögen. גּוֹזָל von jungen Vögeln Gen. 15, 9. Deut. 32, 11. In späteren BB. wird dafür bloss בֵּן gesetzt. — רְאֵה als Partikel wie ἰδοὺ für הֵן, הִנֵּה im Pentat. neunmal (daraus offenbar nachgeahmt Jos. 6, 2., 8, 1. cll.

*) Das עִתִּים Nehem. 9, 28. in demselben Sinne ist aramaisirende Redeweise cf. Michaelis gr. Syr. p. 282. Hoffmann gr. Syr. p. 305.

**) Wesshalb der Ausdruck in der St. des Exodus schon so von den Juden missverstanden wurde, als bedeute רגל Fest, daher jenes Wort bei ihnen wirklich jene Bedeutung hat. Buxtorf, lex. Rabb. Chald. Talm. p. 2204 sq. Hartmann, thes. l. H. e Mischn. aug. 3, p. 113.

Gen. 41, 41.); ausserdem nur noch 1 Sam. 7, 2. 2 Sam. 15, 3. und aus dem Pentat. wieder aufgenommen Jer. 1, 10. Ezech. 4, 15. — מִכְסַת nach Massgabe Deut. 16, 10, contrahirt aus מִכְסָה Exod. 12, 4. Lev. 27, 23, von כָּסַס berechnen. Exod. 12, 4, wovon noch מֶכֶס die berechnete Summe Num. 31, 28. 37 ff. — Alle diese Worte finden sich nur im Pent., später sind sie durch andere ersetzt worden (s. Keil, Einl. S. 41). — גָּחוֹן Bauch, Gen. 3, 14. Levit. 11, 42. — אוֹן in der Bedeutung Schmerz, bloss Gen. 35, 18. Deut. 26, 14. Die andern Schriftsteller stets: אָוֶן, ausgenommen Hos. 9, 4. mit deutlicher Bezugnahme auf den Pent. cf. Gesen. thes. 1. p. 52. — מִין species, im Pent. 29mal (daraus entlehnt Ezech. 47, 10. cll. Gen. 1, 21.), wofür schon im Davidischen Zeitalter זַן gesagt wurde. Ps. 144, 13. — Für קָבַב *) verfluchen sagte man später נָקַב. — כֶּשֶׂב im Pent. 14mal, nie in den übrigen BB., sondern stets כֶּבֶשׂ, welches sich im Pent. auch findet. Erstere Form scheint die ursprüngliche zu seyn, da sie der Etymologie am nächsten steht**). רְכֻשׁ und רְכוּשׁ in der Genesis sehr häufig, auch Num. 16, 32., darnach wieder erst in Gebrauch in sehr späten BB. (Dan., Chron., Esra), hier aber schon mit gänzlicher Verkennung seiner eigentlichen Bedeutung von Vieh 2 Chr. 31, 3., während es im Pent. sehr genau als der todte Besitz vom lebenden (מִקְנֵה נֶפֶשׁ, vrgl. das Homerische: κειμήλιά τε πρόβασίν τε. Od. II, 75.) unterschieden wird.

---

*) Auch das Derivat קֻבָּה und קֵבָה. ist blos Eigenthum des Pent. Num. 25, 8. Deut. 18, 3. S. üb. ersteres Lorsbach in Paulus Neuem Repertor. 3, S. 110 ff. Döpke adnotatt. ad Michaelis chr. Syr. p. 171 sq. Frähn de Arabic. auct. libr. vulg. etc. p. 21 sq. Jen. A. Lit. Zeit. Ergänz. Bl. 1821. Nr. 27. p. 210. Gesen. thes. III. p. 1189.

**) Die bei Gesenius s. v. gegebene ist allerdings verunglückt. Der Stamm ist das Ar. كَسَبَ, eigentl. colligere, acquirere (zusammenhängend mit כָּבַס, כָּבַשׁ, كَبَسَ, mit Füssen treten, dann: in seine Gewalt bringen), gewinnen, davon: كَسْبٌ, lucrum (z. B. Gen. 26, 14. Ar. Erp.) — also: der Ertrag, Reichthum, speziell von dem Reichthum des Nomaden: das Vieh, cf. מִקְנֶה.

Eigenthümliche Redensarten sind hauptsächlich folgende: ihr Schatten (צִלָּם) weicht von ihnen (Num. 14, 9.), alte poetische Redensart für: ihre Hülfe ist ihnen genommen, sie sind hülflos; sie findet sich sonst nirgends, wiewohl צֵל f. Schutz, Hülfe, in der Poesie häufig ist. — Ganz Eigenthum des Pentat. ist die Phrase נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו, die sich in den übrigen BB. nie findet, sondern nur שָׁכַב עִם אֲבוֹתָיו· (vrgl. Keil Lehrb. d. Einl. S. 41.). Diess hängt mit folgender Sprachweise des Pent. enge zusammen, die eben so wenig beachtet als tief eingreifend ist. עַם steht im Pent. noch beständig im streng juridischen Sinne, und seiner Etymologie gemäss (eig. das Verbundene rad. עָמַם), und unterscheidet sich daher im Singularis noch streng von גּוֹי, welches nie von dem Volke Gottes, als welches allein durch ein innerliches theokratisches Einheitsprinzip eng zusammengehalten war, gesagt wird. Erst in nachmosaischen Schriften tritt die Verwechslung beider Wörter ein*). Auch der Plural steht bei den Propheten noch ganz im weiteren Sinne (z. B. Hos. 9, 1. Jes. 11, 10 u. a.), dagegen hat der Pent. demselben noch einen ganz eigenen, der in ihm constanten Singularbedeutung völlig angêmessenen Sinn gegeben. Ueberall bedeutet es die zum עַם als dem Ganzen gehörigen, die dasselbe constituirenden Theile (populares); daher nach Gründung der Theokratie durch Moses beständig die 12 Stämme = שְׁבָטִים (so im Ex., Lev., Num., Deut.). Die späteren BB. kennen diesen Gebrauch nicht mehr (denn in der St. Hos. 10, 14. ist עַמִּים = Schaaren)**). Hiemit hängt genau zusammen das dem Pent. angehörige: עָמִית, eigentl. die Genossenschaft***), und in diesem Sinne auch wohl beständig; man hat nicht nöthig zu übers. Nächster, welches auch zu der Abstraktform nicht passt. Hievon ebenfalls unzertrennlich ist der Gebrauch von מִשְׁפָּחָה, die einzelnen Geschlechter bezeichnend, welchen eng begränzten

---

*) Darnach ist Gesenius thes. I, p. 272. zu berichtigen. Die von ihm angeführten Stellen der Genesis beweisen gerade das Gegentheil von dem, was sie darthun sollen.

**) Gerade so ist das Verhältniss von gens (genus) und gentes. cf. Servius ad Virg. Aen. I, 67. Gronov. ad Senec. Hippol. 900.

***) Vgl. üb. den Begriff Tholuck, Ausl. d. Bergpredigt. S. 326 ff., auch s. Hengstenberg, Christol. II, S. 333 ff.

Sprachgebrauch schon die frühesten unter den Propheten (Amos 3, 1. Micha 2. 3.) gänzlich ausser Augen setzen. — רֵיחַ הַנִּיחֹחַ, der liebliche Geruch vom Gott wohlgefälligen Opfer (vgl. Köster, Erl. S. 222.), findet sich bloss im Pent., hier gegen 40mal, sonst nur noch, aber in deutlicher Entlehnung Ezech. 6, 13. 16, 19. 20, 41. — Die Redensart קוּמָה יְהוָֹה ist eigentlich die Anrede an Gott beim Aufbruch des Heiligthums Num. 10, 35., dann von diesem eigentlichen und historischen Gebrauche oft in den Pss. im uneigentlichen Sinne von Hülfe überhaupt. — Die Wendungen וַיַּעְפִּלוּ לַעֲלוֹת Num. 14, 44 und וַתָּהִינוּ לַעֲלוֹת Deut. 1, 41. sind alt und ganz eigenthümlich, die sich nur mit Hülfe des Arab. erläutern (s. Schultens anim. phil. ad h. l.). — Stehend ist die Bezeichnung des Beischlafes durch גִּלָּה עֶרְוָה, ausser Ezech. 22, 10., welche St. wörtlich anspielt auf Lev. 20, 11. Später kommt nur noch das ähnliche גִּלָּה מַרְגְּלוֹת Ruth. 3, 4. 7. so vor. Wie jene Phrase später einen ganz andern Sinn erhielt, zeigt Jes. 47. 3. — Nur im Pent. steht die Phrase כִּסָּה אֶת עֵין הָאָרֶץ, das Auge der Erde bedecken — ein poetischer, anschaulich malender Ausdruck, worin die Erde personifizirt als ein Weib mit verhülltem Angesichte erscheint, Exod. 10, 5. 15. Num. 22, 5. 11. (s. Lit. Anz. a. a. O. S. 354.). Mehr eigenthümliche Worte s. bei Keil, Einl. §. 15.

Diese und ähnliche Beobachtungen eines constanten alterthümlichen Sprachgebrauches haben nun neuere Kritiker, die die Unächtheit des Pent. behaupten, grösstentheils gänzlich ignorirt; ganz besonders aber hat man in dem Deuteronomium einen sehr späten Sprachgebrauch entdecken wollen*). Allein eine genauere

*) So De Wette de Deuteronomio (Jenae 1805. 4.) p. 7 sq. Vater, Comment. über d. Pent. 3, S. 493 ff. Gesenius, Gesch. S. 32. Hartmann, über d. Pent. S. 643 ff. P. v. Bohlen, d. Genes. S. XLIII ff. CLXVII ff. (und gegen ihn besonders König, A. Tl. Studien H. 2. Berl. 1839), C. v. Lengerke, Kenaan, S. CXVII ff. De Wette, Einl. §. 156. a. 7te Aufl. Unter diesen hat besonders Hartmann in ganz unkritischer Weise Beispiele gehäuft, von welchen seine Nachfolger sehr vieles als ganz unhaltbar fallen gelassen haben, so dass wir hauptsächlich nur das noch berücksichtigen werden, was De Wette in d. Einl. noch festgehalten hat.

Durchforschung der hiefür angezogenen Beispiele zeigt vielmehr das gerade Gegentheil jener Behauptung, und die Widerlegung derselben muss zugleich als ein starkes positives Zeugniss für den alten Charakter auch dieses besonders gemisshandelten Buches, so wie zur besonderen Bestätigung der Eigenthümlichkeit des Sprachschatzes der mosaischen Periode dienen. Als spätere Wörter, Formen und Phrasen ist Folgendes angeführt: „Das הָיָה לְזַעֲוָה Deut. 28, 25.“ Allein dass das Deut. das Ursprüngliche habe, zeigt a) schon die Form זַעֲוָה; schon Jesaias hat dafür die spätere: זְוָעָה c. 28, 19., so auch Jeremias constant, wie auch das Aramäische ܙܘܥܐ (Asseman. bibl. Or. I, 47. 361.); erst Ezechiel schreibt wieder nach der Analogie des Pent. זַעֲוָה (23, 46.) b) Wie der Ausdruck aus dem Pent. entlehnt wurde, beweiset bei Ezech. die Form des Wortes, bei dem Chronisten (2 Chr. 29, 8.) der Zusammenhang, da er deutlich die Erfüllung der alten Weissagung nachweiset*), bei Jeremias aber die ganze Phrase לְזַוָעָה לְכֹל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ, die viermal bei ihm wiederkehrt, welches nicht zufällig seyn kann (15, 4. 24, 9. 29, 18. 34, 17.). — „לֶקַח Lehre, 32, 2.“ findet sich gar nicht in späten BB, man müsste denn etwa Provv. und Jes. dafür erklären. Das Wort ist poetisch. — „נדח Hiph. 13, 6. 11. 14. Niph. 4, 19. 19, 5. 30, 17.“ Worin das Späte des Ausdrucks liegen soll, ist unbegreiflich; man vrgl. nur für das Hiph. Ps. 5, 11, 42, 5. Prov. 7, 21; für das Niph. Jes. 11, 12. 16, 3. und für נִדָּחֶךָ deine Verstossenen vgl. man nur z. B. 2 Sam. 14, 13. 14. — „נָשָׁה im Hiph. leihen 15, 2. 24, 10.“ Allein gerade das Hiphil ist das Ursprüngliche und dem Begriff des Verb. Entsprechende (doch auch נֹשֶׁה Exod. 22, 24.) und das Kal in demselben Sinne das Spätere. — „שִׁכֵּל die junge Mannschaft würgen, 32, 25.“ Das Wort findet sich auch Gen. 42, 36. Exod. 23, 26. Lev. 26, 22, und hat in der angef. Stelle allerdings den angegebenen Sinn, aber nicht diese Bedeutung, welche ihm nur die Verkennung poetischen Sprachgebrauches geben kann, der im Jer. 15, 7. Klagl. 1, 20 nachgeahmt ist. — „שְׁרִירוּת Verstocktheit, 29, 18.“ Diess ist

---

*) „Wie ihr nun mit euren eigenen Augen seht“ d. h. Worte, deren Erfüllung ihr jetzt so deutlich wahrnehmt.

schon in dem Assaphitischen Festgesange (Ps. 81, 13. vgl. Clauss Beitr. z. Krit. u. Exeg. d. Pss. S. 426 ff.) aus dem Deut. entlehnt, um so wahrscheinlicher, da der Ps. fast aus Stellen des Pent. zusammengesetzt ist. Um so mehr wird man die St. des Jeremias, wo der Ausdruck sich findet, als Entlehnung anzusehen haben. — „גֹּדֶל Ehre, Majestät, 5, 21. 9, 26. f. כָּבוֹד·“ Allein גֹּדֶל ist von כָּבוֹד ausdrücklich unterschieden, s. Deut. 5, 21. Nicht גֹּדֶל ist das spätere Wort, sondern גְּדֻלָּה (von Gott Ps. 145, 3. 1 Chr. 29, 11.), wie alle dergleichen Abstracta, welches sich daher im Pent. nie findet. Wohl aber steht גֹּדֶל von Gott auch Num. 14, 19., mit welcher St. genau übereinstimmt Deut. 9, 26. (die Grösse der verzeihenden Gnade Gottes). — „בִּעֵר הָרָע das Böse wegschaffen, 13, 6. etc.“ Hierauf legt man grosses Gewicht, und doch mit grossem Unrecht. Dass die Formel nicht späteren Ursprungs sey, dafür zeugt schon Judd. 20, 13., wo sie sich mit wörtlicher Beziehung auf den Pent. findet. Allein es ist auch das ein Missverstand, dieselbe mit der: „diese Seele soll ausgerottet werden aus dem Volke“, und ähnl. für identisch zu halten. Letztere bezeichnet keineswegs stets die Todesstrafe*), sondern ein Ausrotten aus der Theokratie, d. h. eine Entziehung der theokratischen Gnadengüter**). Einen ganz andern Sinn aber hat die Phrase des Deut., sie sagt nicht eine allgemeine Bestrafung, sondern eine bestimmte Hinwegschaffung des Bösen aus, sie richtet sich daher beständig an eine bestimmte Thätigkeit des Volkes, und überall steht desshalb die nähere Strafe, gemeinhin die Todesstrafe (wovon nur 19, 19. eine Ausnahme macht) dabei. So passt die Formel trefflich zum Deut., welches sich überhaupt als das näher bestimmende Gesetzbuch ausweiset. — „דִּבֶּר סָרָה Abfall lehren,

*) So Michaelis, Mos. Recht V, S. 40. Vater, Pent. I, S. 211. Gesenius u. Winer, s. v. כָּרֵת.

**) Diess erhellt: a) aus dem Umstande, dass an sehr vielen St. die Strafe gar nicht dabei näher angegeben ist, wo Gott sich dann die Bestrafung selber vorbehält; b) aus Stellen, wie Levit. 7, 18 ff. c. 17., wo mit jener Phrase abwechselt נָשָׂא עָוֹן, seine Schuld tragen, empfangen den Lohn dafür; c) aus Ps. 37, 22., wo sich jener weitere Begriff aus dem entgegenges. das Land erben herausstellt; d) aus Esra 10, 8., wo dafür sich findet יִבָּדֵל מִקְּהַל.

13, 6.“ Natürlich steht die Phrase im Gesetze gegen die falschen Propheten, und eben so natürlich ist sie gebraucht Jer. 28, 16. 29, 32., wo jenes Gesetz citirt und seine Ausübung berichtet wird. — „לֹא־עֵץ, der nichts weniger als Holz ist, 32, 21.“ So Hartmann, S. 661. Allein im Deut. steht ja לֹא־אֵל!! Jenes steht ja bei Jesaia. Uebersehen ist hiebei die Regel, dass jene Verbindung des לֹא mit Substantiven zu einem Adjektiv-Begriff nur bei Dichtern steht (und so auch trefflich im Pent.), vgl. Ewald, Lehrb. §. 286 g., in der Prosa aber nur bei ganz späten Schriftstellern, wie 1 Chr. 2, 30., wo es Aramaismus ist, Hoffmann, gr. Syr. p. 312. —

Spät sollen noch seyn „die Infinitiven mit Femininal-Endung“ (Hartm. l. cit.). Nur finden sich dergleichen Formen in allen BB. des Pent. (schon Gen. 19, 16. vrgl. Ewald, §. 238 a.), und ihr Entstehungsgrund liegt in der Natur des Infin., welcher den Uebergang der Verbal- zu den Nominalformen bildet, und je älter eine Schrift ist, je consequenter hat sie solche Bildungen noch ausgeprägt erhalten, wie denn eine solche sich Gen. 19, 29. findet, die in der wörtlich*) citirenden St. Amos 4, 11. sich wieder zeigt. — „Die Femininal-Endung ־ַת der 3ten Person im Verbum“ findet sich in allen BB. des Pent. (vrgl. Ewald §. 194 b.). — „Die Verbindung der Part. מִן mit dem Futurum in der Bedeutung dass nicht, 33, 11.“ Allein hier ist gerade die kühnste Poesie, und das יְקוּמוּן als selbstständiger Satz aufzufassen (vrgl. Ewald §. 322. b.) — „לְ c. infin. als Umschreibung des Futurums und zwar ohne und mit הָיָה· 4, 2., 31, 17.“ Allein auch dies beruht auf grossen Missverständnissen. Der von הָיָה abhänhängige Infin. mit לְ ist gut hebräisch, und steht nicht etwa (nach Gesenius, Lehrg. S. 786 ff. Hartmann ling. Einl. S. 189.) als blosse Umschreibung des Futurums, und ist daher nicht mit dem Aram. ܥܬܝܕ seq. ܠ zu vergleichen, sondern steht immer mit Nachdruck, im eigenthümlichen Sinne. Das הָיָה umfasst die Beziehung einer Sache auf eine andere, so dass sie auf diese gerichtet ist, und daher steht es a) in dem Sinne: im Begriff seyn, Gen. 15, 22. Jos. 2, 5. b) bestimmt seyn zu etwas, Num. 24, 22.

*) Gerade wie Jes. 3, 9. vgl. Hitzig Comment. S. 36.

Deut. 31, 17. Jes. 6, 13.; 9, 4. c) bereit seyn zu etwas, für etwas disponirt seyn, 2 Chr. 26, 5. 1 Sam. 14, 21. So ist der alte Gebrauch der Phrase, die Späteren erst lassen in denselben Wendungen das הָיָה weg; dies findet sich aber im Pent. noch nie. Denn die St. Deut. 4, 2. gehört gar nicht hieher; das לִשְׁמֹר ist hier am einfachsten so zu fassen: Bei der Beobachtung des Gesetzes sollt ihr nichts davon und dazu thun*). — „נָתַו לִפְנֵים hingeben Deut. 1, 8, 21. 2, 31. 33 u. ö.“ — kommt ebenso schon Exod. 30, 36 vor. Das Nämliche gilt von „הָדַת ausstossen 6, 19. 9, 4“; vrgl. Num. 35, 20. 22., wo es in derselben Bedeutung steht. — „Das לְ als Zeichen des Akkusativ, — ein entscheidendes Kennzeichen eines spätern Zeitalters.“ Allein die Construktion der Hiphilformen mit לְ, welche Hartmann dafür citirt (S. 663), gehören gar nicht hieher; vrgl. Ewald Lehrb. §. 282. c., Hitzig, z. Jes. 142. Eben so wenig die Verbindung von אָהַב mit לְ Levit. 19, 18. 34., wo לְ nachdrücklicher steht als das einfache Objekt: seine Liebe jemanden zuwenden (daher in einem schönen Verhältnisse neben כָּמוֹךָ), wie denn das Verb. sich auch mit בְּ construiren kann. — Eben so wenig beweisend für den spätern Sprachgebrauch sind die „Formen וַיֵּתֵא f. וַיֶּאֱתֶה 33, 21, הַיּוֹצֵת st. הַיּוֹצֵאת 28, 57, תֶּשִׁי imperf. hiph. von נָשָׁה 32, 18 und יוֹלֵךְ, יַדְבֵּק 28, 21. 36.“ Es sind dies poetische Chaldaismen, dergleichen sich vereinzelt schon in den ältesten Büchern finden. Vrgl. Hirzel de chald. bibl. orig. p. 5 sqq.

Nachdem wir so das Meiste, was gegen das in sprachlicher Hinsicht am stärksten angefochtene Buch des Pent. vorgebracht worden, als ganz unbeweisend erkannt haben, können wir uns die Widerlegung der übrigen Proben „späten Sprachgebrauchs,“ welche Hartmann S. 667 ff. auch noch aus den andern BB. des Pent. zusammengerafft hat, füglich ersparen. Am allerverkehrtesten sind die poetischen Stücke des Pent. behandelt, indem nicht die mindeste Rücksicht auf die Natur der Poesie und ihre eigenthümlichen Formen genommen ist. Dies gilt z. Th. auch noch von der Sammlung eigenthümlicher Worte und Wendungen aus dem Deuteron. bei De Wette (Einl. §. 156. a.), die sämmtlich aus dem

*) Aehnlich scheint mir auch Jes. 44, 14. aufgefasst werden zu müssen.

poetischen Elemente der oratorischen Diction dieses Buchs sich erklären lassen*). Das alles kann nur dazu dienen, den Sprachcharakter des Pent. immer mehr in seiner Einheit aufzufassen, und denselben als das Prinzip der ganzen ihm nachfolgenden Literatur anzusehen.

§. 32.

b) Nachmosaische Periode — Davidisch-Salomonisches Zeitalter.

Der Eintritt der Hebräer in Palästina und die neuen sie dort umgebenden Verhältnisse mussten auf die Sprache einen Einfluss ausüben, der sich theils in der Bereicherung derselben durch neue Ausdrücke, theils in der Abschaffung älterer kund gibt, vrgl. Eichhorn, Einl. I, S. 73 ff. Dies zeigt sich in manchen naturhistorischen durch neue Lebensbedürfnisse und die erhöhete Cultur entstehenden Benennungen. So erscheinen nun erst die Benennungen בְּרוֹשׁ Cypresse, die Schlangennamen: אֶפַע (?), אֶפְעֶה, צִפְעֹנִי. Für עֶבֶד אֲדָמָה Landmann, sagte man später kurz: אִכָּר, für חֶרְמֵשׁ Sichel: מַגָּל, für חֵמֶת Schlauch: נֹאד; ausser Gebrauch kamen die alten Namen: מַסְוֶה, Schleyer, כּוּמָן, alter, einfacher Halsschmuck (Exod. 35, 22. Num. 31, 50. vrgl. Diodor. Sic. 3, 45.). Andere Ausdrücke wurden umgeändert, meist um bestimmter das Eigenthümliche einer Sache zu bezeichnen, so z. B. statt des einfachen, Missverständnissen leicht ausgesetzten הִתְיַלֵּד, natales suos profiteri (Num. 1, 18.) sagte man später מָנָה, oder genauer סָפַר, ἀπογράφεσθαι**), und später הִתְיַחֵשׂ vrgl. über das Wort Kleinert, üb. d. Aechth. d. Jes. I, S. 90); der beständige Ausdruck עִנָּה נֶפֶשׁ im Pent. blieb bloss noch in der Poesie (Ps. 35, 13. Jes. 58. 3. 5.), wie er denn dieser Rede-

*) Dagegen hat Delitsch (Genes. I, S. 27 ff.) treffend nachgewiesen, wie das Deuteron. nicht nur in seiner Sprache gleiche Alterthümlichkeit mit den übrigen BB. des Pent. aufzeigt, sondern auch durch eine ganze Reihe von eigenthümlichen Bildern und zahlreichen unabsichtlichen Berührungen mit dem 90sten Psalm seine alterthümliche und ächtmosaische Eigenthümlichkeit bekundet.

**) Wie das Arab. كَتَبَ, cf. Michaelis, de censibus Hebr., commentt. a. 1758. p. 19.

weise auch eigentlich angehört, und ward durch צוֹם ersetzt, welches die alte Sprache gar nicht kennt*), u. a.

Am nächsten an den Pentateuch schliesst sich in sprachlicher Hinsicht das seinen Begebenheiten gleichzeitige Urkunden enthaltende Buch Josua an; und nicht nur von einzelnen Büchern des Pent., sondern von seinem Ganzen gilt diese Wahrnehmung. Solche verwandte Wörter sind z. B. נִלּוֹן sich empören, 9 18., זִנֵּב, den Nachtrab schlagen 10, 19., אִשֶּׁה Feuerung, Opfer, 13, 14.; Redensarten wie: מִלֵּא אַחֲרֵי יְהוָֹה 14, 8. 9. 14., הִשָּׁמֵר לְנַפְשְׁךָ 23, 11., אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת 8, 31. vgl. Deut. 27, 6., „der Sand, welcher ist am Rande des Meeres“ 11, 4., wie in der Genesis (vrgl. Ewald, Compos. d. Genes. S. 286.), und selbst der Periodenbau, wie 4, 6 ff. 21 ff. vgl. mit Exod. 12, 25—27. Einzelnes ist indess auch hiebei weiter fortgebildet; so bezeichnet אֲשֵׁדוֹת, welches im Pent. nur von den Abhängen des Pisga vorkommt (Deut. 3, 17. 4, 19. vgl. Jos. 12, 3. 13, 20) hier schon im weiteren Sinne die das Gebirge von der Ebene scheidende Hügelregion (vgl. Keil, Comm. z. Jos. S. 302); so das Sprichwort: kein Hund spitzte die Zunge gegen Israel“, Exod. 11, 7**) in Jos. 10, 21 ohne כֶּלֶב Hund; wie denn solche sprichwörtliche Redensarten mit der Zeit meist abgekürzt zu werden pflegen***),

*) Ganz verkehrt ist es, wenn Credner, Joel, S. 149 f. gerade den Ausdruck des Pent. als den späteren angesehen wissen will; denn der dagegen angeführte Grund, dass derselbe eine Ausartung des Fastens voraussetze, und daher in die Zeiten gehöre, wo die Propheten das Volk ermahnten, sich nicht mit dem Wahne zu täuschen, als sey mit der Beobachtung äusserer Gebräuche Alles abgemacht, spricht gegen Cr. selbst. Dann müsste sich ja der Ausdruck gerade in den prophetischen Schriften finden, wo er doch fast gar nicht erscheint! Und warum soll nicht auch das Mos. Gesetz das Fasten seiner inneren Bedeutung nach, in seiner geistlichen Beziehung aufgefasst und dargestellt haben? —

**) Ueber den Ausdruck: חָרַץ לָשׁוֹן s. Schultens ad Provv. p. 250 sq. Auch im Latein. sagt man, aber im guten Sinne: acuere linguam (exercitatione dicendi) Cic. Brut. 97. und dafür auch procudere linguam, de orat. 3, 30.

***) Gerade wie die latein. Sprüchwörter: fortuna fortes (sc. adjuvat) Cic. de fin. 3, 4, 16. mehercle currentem (sc. incitas) ad Qu. fr.

eine Beobachtung, die Maurer (Comment. S. 113.) entging und zu willkührlicher Textesänderung veranlasste, und die auch durch den unverständigen Einwurf von Staehelin (Studien u. Krit. 1838. S. 272) nicht widerlegt wird.

Aus diesem so wohlthätigen Einflusse des Pent. auf die Schreibart des B. Josua erklärt sich besonders die grosse Correktheit derselben, sie hat einen ausserordentlich fliessenden und leichten Charakter. Denn unrichtig sind die Beispiele, welche man für einen späteren und verderbteren Sprachcharakter desselben beigebracht hat *). Das אוֹתְכֶם statt אֶתְכֶם 23, 15. ist gerade die ursprüngliche regelmässige Bildung (vgl. Ewald Lehrb. §. 264.), und lässt sich eben so gut als alte Form, wie als Archaismus (bei Späteren) betrachten; אוֹתִי st. אִתִּי 14, 12. (22, 19. gehört nicht hieher) findet sich auch schon 2 Sam. 24, 24 und ist in unserer Stelle wohl nur dadurch herbeigeführt, dass kurz vorher אוֹתִי dreimal als Accusativ vorgekommen war (14, 7. 10. 11. vgl. Keil Comment. S. XXXVII). Nicht das einmalige Vorkommen, nur die häufige und regelmässige Verwechselung beider Formen gehört der jüngeren Zeit an. Noch weniger gehört dahin das nachgesetzte Zahlwort, wobei auch Gesenius (Lehrg. S. 695.) und selbst Ewald krit. Gr. S. 628. den Sprachgebrauch des B. Josua unrichtig mit dem späteren zusammengeworfen haben. Hier steht nämlich z. B. שְׁמאוֹ שׁוֹתל geradezu für 3 Ellen (z. B. 2 Chr. 6, 13), aber im B. Jos. nur bei Aufzählung einer Summe, wie 12, 24. כָּל־מְלָכִים שְׁלֹשִׁים וְאֶחָד „die Summe der Könige beträgt 13; welches gar nicht anders ausgedrückt werden kann. Ob נֶבֶם 22, 8. späteres Wort sey, lässt sich dadurch noch nicht entscheiden, dass es in sehr späten Schriften wieder erscheint, seiner Bildung und Abstammung nach ist es gut hebräisch. הִשְׂכִּיל 1, 7. 8. heisst nicht, wie man vorgibt, glücklich seyn, sondern: weislich handeln. הִמְסִיר 14, 8. ist nicht späte, sondern älteste Form, Ewald, Lehrb.

II, 15. sus Minervam (sc. docet) acadd. I, 4. cf. Beier ad Cic. de offic. III, 33, 116.

*) Maurer a. a. O. S. XVIII. Hirzel, de Chald. bibl. ind. p. 7. Vgl. dagegen Keil, Comment. S. XXXVI ff.

§. 142 a. Der Artikel als Relativ 10, 24. steht schon so in andern alten Schriften, s. Kleinert üb. die Aechth. d. Jes. S. 214.

Mehreres findet sich daher in der Redeweise dieses Buches, welches als eigenthümlich und antik, den selbstständigen Charakter der Sprache seiner Zeit noch mehr beurkundet, wie die alte Form הַלְכוּא 10, 24. (s. darüber Ewald, §. 190. b. Hirzel, l. cit.), sonst nur noch bei Dichtern, רִאישׁוֹן 21, 10., wie noch Hiob 15, 7., die Verba הִצְטַיֵּר, 9, 4. sich auf den Weg machen, und הִצְטַיֵּד 9, 12. sich mit Zehrung versehen; der Ausdruck גְּדָה Ufer 3, 15. 4, 18., mit welcher letzteren St. die daraus höchst wahrscheinlich entnommene Jesaia 8, 7. (auch wohl 1 Chr. 12, 15) zu vergleichen ist. — Nicht selten hat auch die Sprachweise jenes B., wie noch viel zu wenig beachtet ist, einen poetischen Charakter, wie er nur in so alter, erhabener Prosa, wie die des Pent., anzutreffen ist. Dahin gehört Folgendes: חֲזַק וֶאֱמָץ אַל־תַּעֲרֹץ וְאַל־תֵּחַת 1, 9. und ähnliche Wendungen, 1, 6. 18. 8, 1. 10, 25.*); נָפְלָה אֵימַתְכֶם, euer Schrecken fiel etc. 2, 9. (vrgl. Genes. 15, 12. Exod. 23, 27.); נָמֹגוּ כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ 2, 9. (vrgl. Exod. 15, 15.), kühne Beschreibung des Schreckens, in der Prosa heisst נָמוֹג sonst: zerstreuet werden: 1 Sam. 14. 16.; die Paronomasie von אָרוֹן und אָדוֹן 3, 11. 13.; נִתְּקוּ 4, 18., vrgl. Hiob 18, 14.; oft wird der Ausdruck ausserordentlich concis und dadurch selbst dunkel, wie 5, 9. הַיּוֹם גַּלּוֹתִי חֶרְפַּת מִצְרַיִם מֵעֲלֵיכֶם, und 5, 13: הֲלָנוּ אַתָּה אִם לְצָרֵינוּ. So ist desshalb auch 6, 9. das תִּקְעוּ הַשּׁוֹפָרוֹת zu verstehen, wo Maurer u. a. unbedacht das erleichternde Keri: תֹּקְעֵי billigen. Aecht dichterisch ist die alte Bannformel 6, 26.; man vergl. damit nur jüngere ähnliche Aussprüche, wie 1 Sam. 14, 24. — Eigenthümlich ist auch jener Zeit der hier zuerst erscheinende, und aus den kriegerischen Verhältnissen jener Epoche leicht erklärbar, der terminus militaris גִּבּוֹרֵי חַיִל, die streitbare Mannschaft, 1, 14. 6, 2. 8, 3. 10, 7*), wofür noch der

---

*) Vgl. z. B. das ganz ähnliche: لَا تَهْلِكْ أَسًى وَتَجَلَّدِ.
Tarafa Moall. vs. 2. Amrulk. Moall. 3.

*) So bildet sich später im heroischen Zeitalter das גִּבּוֹר חַיִל in dem

Pentateuch umschreibend setzte כָּל־יֹוצֵא צָבָא Num. 1, 3. 22. 26. 28. 26, 2 etc. —

Doch jene Zeit war an Waffenthaten zu reich und die ihr unmittelbar folgende trug einen zu wenig theokratischen Charakter, als dass in derselben das ächte schriftstellerische Leben gedeihen konnte. Es bereitete sich hier erst vor die nächstfolgende Periode der Poesie, welche im Davidisch-Salomonischen Zeitalter ihren höchsten Blüthepunkt erreichte. Mehrere Umstände trafen zusammen, dieser ein solches Gedeihen zu geben, wie sie es später nie wieder erlebte. Zunächst die Periode der Thaten und Helden war vorüber, sie war sanfterer Sitte und Weise gewichen, und so konnte nun passend die Periode des Gesanges eintreten. Doch hätte dieser allerdings nie die Richtung nehmen und erhalten können, die Poesie wäre eine weltliche geworden, und hätte sich dem Dienste der Theokratie entzogen, wäre nicht hier auch ein neuerwachendes Leben in Mitten dieser getreten: die Fülle und der Reichthum dieses Lebens, der ganze tief religiöse Charakter jener Zeit — eines seiner schönsten Erzeugnisse ist diese Poesie. Die angelegentlichste Sorge David's und Salomo's ist namentlich der Cultus, und unter den Priestern selbst gehen Sänger hervor und es bilden sich eigene Sängerfamilien *). Und wenigstens theilweise waren auch in jener Zeit die durch Samuel gegründeten Prophetenschulen thätig für Poesie: unter Gesang und Saitenspiel recitiren sie wenigstens ihre heiligen Lieder (1 Sam. 10, 5. 19, 20 f.). **)

Noch stark an die einfach erhabene Poesie des Pent. erinnert das Siegeslied der Debora, Judic. 5, wohl das älteste aus jener Zeit, welches den Uebergang von der mosaischen zur Davidischen Poesie bildet. In dieser letzteren ist die Sprache klassisch rein, der Parallelismus sorglicher beobachtet, der Ausdruck we-

---

Sinne Held aus — der صنك بيل der Araber — und diess ging dann wieder später in einen laxeren Begriff über; vgl. Gesenius, thes. p. 262.

*) Vgl. die trefflichen Erörterungen in Movers krit. Untersuch. üb. d. bibl. Chron. S. 109 ff. und 279 ff.

**) Vgl. liter. Anz. von Tholuck. 1831. Nr. 5. S. 37 ff.

niger mit der Form ringend. Die bedeutende Mehrzahl dieser Klasse von Psalmen (über die im Exil geschriebenen s. später) ist sehr leicht und fliessend geschrieben: so brachte es schon mit sich der einfache Gegenstand, die ungekünstelte Herzensergiessung in Gebeten vor dem Herrn, der so entstehende leichtere lyrische Schwung der Rede; besonders aber auch die liturgische Bestimmung dieser Gedichte, wobei selbst durch den Ausdruck dafür Sorge zu tragen war, dass sie Gemeingut vieler wurden: „In dieser Mässigkeit der Empfindungen — bemerkt nicht übel Cramer, Psalmen IV, S. 285. — hat unstreitig die grosse Simplicität und Natürlichkeit der Schreibart in den Psalmen ihren Grund, welche fast überall mehr abendländisch als orientalisch zu seyn scheint und sich nicht ganz bis zur Kühnheit, oder, wenn man lieber einen stärkeren Ausdruck verlangt, bis zu der edlen Vermessenheit hinaufschwingt, die uns in andern poetischen Theilen der Schrift, bei einem Moses, Hiob, oder Jesaias in Erstaunen setzt. — David ist zufrieden, wenn alle seine Worte edel, wenn sie nachdrücklich und seinen Empfindungen angemessen genug sind; sein Ausdruck hat auch seine Farben; aber sie sind mehr lebhaft und lichte, als stark und glänzend.“ Nur selten finden sich Anlehnungen an den früheren ungewöhnlich gewordenen Ausdruck, selten z. B. nur das שׁ praef., wie im Liede der Debora, so auch in gewissen David. Liedern (Ps. 122. 124). Ueberhaupt aber sind stärkere Aramaismen hier schon grosse Seltenheit, wie Ps. 2, 12. בַּר; 16, 6. שָׁפַר עַל (delectari aliqua re, vrgl. Dan. 4, 24.) st. des Hebr. יָטַב פ" בְּעֵינֵי; 61, 8. יִנְצְרֻהוּ; 63, 4. 144, 4.: שַׁבֵּחַ st. הִלֵּל; 124, 3. 4. 5. אֲזַי alte nachdrücklich gesetzte Form*), die an das Chald. אֱדַיִן erinnert (Ew. Lehrb. §. 103 e.); 139, 8. נָסַק f. עָלָה. Eine gewisse Künstlichkeit findet sich auch noch in der alphabetischen Form einiger Psalmen; doch zeigt gerade die Freiheit, die sich die Dichter rücksichtlich derselben erlauben, wie wenig sie von ihr abhängig waren (vrgl. Keil Lehrb. d. Einl. S. 376 f.); eben so ist auch der in einigen Liedern so schön durchgeführte Stufenrhythmus

*) Trefflich Clarisse ad h. l.: Forma haec — vehementem, quo poëtae animus commovebatur, affectum ostendit.

(z. B. Ps. 121.) ein Fortschritt in Ausbildung der Form (de Wette, Ps. Einl. S. 56 f.).

In die gleiche Kategorie gehören die Salomonischen Schriften. So wie unter David das praktische Bedürfniss einer Tempelpoesie befriedigt wurde, so erlangte die Poesie unter und durch Salomo eine noch neue Gattungen hervorrufende Ausbildung, wie denn das ja überhaupt das Verhältniss beider Regenten zu einander ist, dass ersterer besonders das innere Wesen, dieser die äussere Form und Bedeutung der Theokratie geltend machte. Salomo's hochgepriesene Weisheit trat besonders hervor in seinen dichterischen Leistungen; ihm wird besonders zugeschrieben die Abfasssung von Maschals und längeren Gedichten*) 1 Kön. 5, 12. Recht eigentlich wird dadurch der Fortschritt der Poesie bezeichnet, welcher nicht bloss die alte, ursprüngliche, enge Einheit von Sänger und Dichter aufhob, sondern auch ein neues Genre cultivirte. In den Salomonischen Schriften (Sprüchwörter und Hoheslied) findet sich desshalb auch ein sehr bestimmt ausgesprochener Charakter; der auch insbesondere in sprachlicher Beziehung eigenthümlich und merkwürdig ist. Hierin stimmen nämlich beide uns von Salomo erhaltenen Schriften auffallend überein, und manches ist den ihrem Inhalte nach verschiedenen Stücken wiederum begreiflicher Weise allein angehörig. In letzterer Rücksicht ist zunächst für die Provv. Folgendes auszuzeichnen: מוּסָר als Bezeichnung der Weisheit in ihrer negativen Beziehung zur Sünde des Menschen, welche durch sie gestraft wird (vgl. 1, 2; 4, 13; 6, 23; 23, 23.); der Lieblingsausdruck לֶקַח die (traditionelle) Lehre, 1, 5; 4, 2; 7, 21; 9, 9; 16, 21, 23. — die Form לִוְיָה Kranz, 1, 9; 4, 9. später (wenigstens in ähnlichem Sinne) dafür gebräuchlich wurde: לִיָּה — die Form

---

**) Das שִׁיר steht nämlich von längeren dichterischen zusammenhängenden Compositionen, und unterscheidet sich so nicht nur von מִזְמוֹר, dem mit Instrumental-Begleitung verbundenen Liede, sondern auch von מָשָׁל als ein dictum breve, (قول موجز, wie auch die Araber ihr مثل erklären) von den längeren Gedichten; שִׁיר = سُورَةٌ eigentl. eine Reihe, dann ein Abschnitt (des Koran).

und der Ausdruck הוֹמִיָּה, 7, 11; 9. 13. (auch Jes. 22, 2) und הוֹמִיּוֹת 1, 25. (für letzteres später verderbt: הַמּוֹת Ezech. 7, 16.) — תַּהְפֻּכוֹת 2, 12. 14; 6, 14; 8, 13; 10, 31. 32; 16, 28. 30; 23, 33; sonst nur noch in der ältesten Poesie einmal Deuter. 32, 20. — חָרוּץ im tropischen Sinn fleissig (vgl. ὀξὺς) nur in den Provv. Eben so die das Gegentheil ausdrückenden WW. עָצֵל, עַצְלָה, עַצְלוּת — נָלוֹז, לוּז, abweichen, verkehrt, 2, 14; 3, 21. 32; 4, 21; 14, 2. (sonst nur noch Jes. 30, 12.) — פָּרַע im älteren Gebrauch des Pent. noch fast überall in der sinnlichen Grundbedeutung: entblössen, in den Provv. eben so constant im übergetragenen Sinne: verwerfen, verabsäumen 1, 25; 4, 15; 8, 33; 13, 8; 15, 32. — שָׂטָה fehlen, im Pent. stets speziell vom Ehebruch; in den Provv. stets im weiteren Sinne — die Redensart: שִׁלַּח מָדוֹן, Hader stiften 6, 14. 19. 16, 28; גֵּרָה מָדוֹן in demselben Sinne, 15, 18; 28, 25; 29, 22. Bei dem Substantiv ist noch die eigenthümliche Varietät der Pluralbildungen zu beachten: מְדָנִים, מְדוֹנִים, und מִדְיָנִים vgl. Ewald, Lehrb. §. 160 d. — die Redensart die Leuchte, das Licht jemandes löscht aus für: er geht unter, 13, 9, 20, 20; 24, 10; 31, 18. — חֲסַר לֵב vecors, 6, 32; 7, 7. u. ö. auch vecordia 10, 21. — הֵעֵז פָּנִים das Gesicht verhärten, eine freche Miene annehmen, 7, 13; 21, 29. — מֵבִישׁ im absoluten Sinne, 10, 5; 14, 35; 17, 2; 19, 26. u. a. — עַד אַרְגִּיעָה 12, 19. statt des gewöhnl. כְּרֶגַע oder בְּרֶגַע, dafür auch später, aber verderbt, bloss אַרְגִּיעָה Jer. 49, 19. — מַעֲנֶה, wie das Arab. معنى Zweck, 16, 4. — הִתְגַּלַּע sich zanken mit jemandem, 17, 14; 18, 1; 20, 3. — מַהֲלֻמוֹת Schläge, 18, 6; 19, 29. — מִתְלַהֲמִם Leckerbissen, 18, 8; 26, 22., später מַעֲדַנּוֹת Jerem. 51, 34; Thren, 4, 5. — דֶּלֶף טֹרֵד eine beständige Traufe, 19, 13; 27, 15. — אִישׁוֹן לַיְלָה und אי" חֹשֶׁךְ media nox, die dichteste Finsterniss 7, 9; 20, 20. Eben so eigenthümlich der umgekehrte Begriff נְכוֹן הַיּוֹם, Mittag 4, 18. — שׁוֹנִים Rebellen (qui animum commutarunt) 24, 21. — עַל אָפְנָיו tempore opportuno 25, 11. — נִרְגָּן der Ohrenbläser 16, 28; 18, 8; 26, 20. —

פִּנֵּק verzärteln 29, 21. — das ἁπ. λεγ. אַו 31, 4. desiderium*) — שְׁפַל־רוּחַ, demüthig 16, 19; 29, 23. (auch Jes. 57, 15). — חָרַשׁ oft im tropischen Sinne, wie 6, 14; 12, 20; 14, 22. — תָּפַשׂ שֵׁם אֱלֹהִים sich am Namen Gottes vergreifen) 30, 9. kürzerer Ausdruck statt des alten נָשָׂא לַשָּׁוְא Exod. 20, 7. und dichterisch für das prosaische חִלֵּל שֵׁם יְהוָֹה Levit. 19, 12.**) — הִפְרִד und נִפְרַד von seinen Freunden verlassen, sich selbst überlassen seyn; 18, 1; 19, 4.

Eben so hat das Hohelied vieles ihm durchgreifend Eigenthümliche***), in Verhältniss zu den Provv. vielleicht noch mehr, welches aber durch die Besonderheit des Gegenstandes und die mit der grössten poetischen Schönheit durchgeführte Behandlung desselben zu erklären ist. So ist diesem Liede das שׁ praef. mit völliger Ausschliessung von אֲשֶׁר eigen, und zwar wieder in ganz besonderen Verbindungen, wie dem beständigen שֶׁלִּי. Allein gerade alle poetischen Stücke zeigen die Tendenz, dieses prosaische אֲשֶׁר zu vermeiden, und es beurkundet somit nur die höhere poetische Form, wenn wir dasselbe im Hohenl. stets vermieden sehen†). Eben so eigenthümlich ist das oft gebrauchte רַעְיָה, wofür die andern Schriftsteller רְעוּת oder auch bisweilen רֵעָה brauchen (Ps. 45, 15), die Ausdrücke עֹפֶר, ein Junges 2, 9. 17 etc., כֹּפֶר das Alhenna der Araber, 1, 14; 4, 13; 7, 12. רָהִיט 1, 17; קִפֵּץ springen, hüpfen 2, 8. (s. Ewald Comm. S. 81.); סְתָו, Winter 2, 11.; סְמָדַר, Blüthe 2, 13. 15. 7, 12. מִדְבָּר Redewerkzeug, Mund, 4, 3.; u. a. Auch

*) Es ist diess übrigens ganz regelmässig von אָוָה gebildete Wort gerade eben aus dem partikulären Sprachgebrauch der Provv. erklärbar, und nimmermehr hätte man daher an Correktionen desselben (s. Gesenius, thes. p. 37. 78. Köster, Erläut. S. 193.) denken sollen.

**) Gerade so braucht der Araber sein أخذ sensu malo, cf. Freytag s. v.

***) Vgl. Ewald, d. Hohenl. Salomo's S. 10 ff.

†) Gerade aus demselben Umstande ist der ganz analoge Fall zu erklären, dass Jeremias das שׁ praef. nur in den Klagliedern (2, 15; 4, 9.) sonst aber nirgends kennt.

die besonderen Redensarten גָּלַשׁ מִן sich lagern auf — von Thieren 4, 1; 6, 5. wofür sonst נוּחַ Exod. 10, 14; כִּמְעַט שֶׁ־עַד kaum dass ich — bis, 3, 4. ganz ungewöhnliche Construktion und eben so kühn wie die Zusammensetzung מִבַּעַד = מִסָּבִיב (Deuter. 12, 10.) 4, 1. 3; 6, 7.

Hiebei ist aber nicht zu übersehen, dass zwischen beiden Büchern eine merkwürdige Analogie des Sprachgebrauches sich findet, die wegen der Verschiedenheit des Inhaltes und des geringen Umfanges des Hohenlieds um so höher in Anschlag zu bringen ist. Wir dürfen desshalb gerade jene Eigenthümlichkeit nicht, wie oft geschehen ist, abgesondert und einseitig auffassen, sondern müssen sie als besonderen Salomonischen Sprachgebrauch bezeichnen. Denn jedenfalls können die namhaft zu machenden Analogieen nicht zufällig seyn, weil sie einzig in ihrer Art und zu zahlreich sind; an Nachahmung von irgend einer Seite*) zu denken, erlaubt die selbstständige Erhabenheit beider Poesieen durchaus nicht. Verwandt sind zunächst die Bilder Cant. 5, 4. 10. und Provv. 7, 23. 26.; C. 7, 6. P. 6, 25. Diese gehen aber auch selbst im Ausdrucke einander parallel; man s. Provv. 5, 3.: נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתֵי זָרָה vrgl. Cant. 4, 11: נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתוֹתַיִךְ,**) wobei auch der Ausdruck נֹפֶת zu beachten ist, der so noch Provv. 24, 13. 27, 7. sich findet, anderwärts vollständig: נֹפֶת צוּפִים Ps. 19, 11. שׁוּק Strasse, st. רְחוֹב vrgl. P. 7, 8. und C. 3, 2. später nur im Aramäischen. Aecht Salomonisch sind die Verbindungen von מֹר אֲהָלִים יִקְנָמוֹן P. 7, 17. C. 4, 14. Die Redensart רָוָה דֹדִים sich in Liebe sättigen P. 7, 18. erinnert ganz an das שִׁכְרוּ דּוֹדִים sich satt trinken in Liebe C. 5, 1., zumal wegen des eigenthümlichen Gebrauchs des Plurals von דּוֹד (vrgl. darüber Ewald, Lehrb. §. 179. a.). In gleicher Bedeutung steht das חָרַר Pr. 26, 21. und C. 1, 6.; auch das נְשִׁיקוֹת C. 1, 2. findet sich nur noch Pr. 27, 6. Von dem חֲרֻבִּים C. 2, 9. steht der

*) Wie sie allerdings beim Koheleth statt findet, s. unten.

**) Auch ist der Sinn hier an beiden St. ganz gleich; es ist die Lieblichkeit der Rede gemeint; vgl. Cant. 2, 14; 5, 13. 16. Unrichtig fassen es Andere (v. Kooten, Döpke) vom Kusse.

Stamm חָרַךְ Pr. 12, 27. Wichtig sind ferner derselbe tropische Gebrauch des מַעְיָן von den ehelichen Verhältnissen Pr. 5. 16. vrgl. C. 4, 15,; רָהַב in gleichem Sinne P. 6, 3. C. 6, 5. Das Wort חֲלִי Halsgeschmeide, steht nur bei Salomo P. 25, 6. C. 7, 2.; schon Hosea hat dafür die Form חֶלְיָה, 2, 15. Sehr genau stimmt überein die Redensart vom sanft hinuntergleitenden Weine Cant. 7, 10. הוֹלֵךְ לְמֵישָׁרִים und Pr. 23, 31. יִתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים So auch die Phrase אֶת־כָּל־הוֹן בֵּיתוֹ יִתֵּן in c. 8, 7 u. Prov. 6, 31 *). — Cant. 8. 6. heisst es: „trage mich einem Siegelringe gleich auf deinem Herzen, einem Siegelringe gleich an deinem Arme" für: bewahre mich als das theuerste Kleinod, und gerade derselbe Ausdruck findet sich (selbst das eigenthümliche עַל־לִבֶּךָ) Prov. 3, 3. 6, 21. 7, 3.**).

Zu den grösseren Dichtungen, welche durch die unter Salomo aufblühende Weisheit hervorgerufen wurden, gehört auch das Buch Hiob, das bei vielfacher Verwandtschaft mit den Proverbien und den Psalmen doch einen ganz eigenthümlichen, höchst originellen Charakter behauptet, so dass auch in Bezug auf die verwandten Ideen und Ausdrücke***) von Nachahmung nicht die

---

*) Auch „das Salomo überhaupt besonders beliebte בּוּז in d. 3. plur. ohne bestimmtes Subjekt und mit nachfolgem לְ" findet sich c. 8, 7. u. Prov. 6, 30. Vergl. Hengstenberg Hohesl. S. 214. und die ganze Reihe von einzelnen zum Theil charakteristischen Berührungen, ebendas. S. 234 f. und Delitzsch Hohesl. S. 11.

**) Ganz unrichtig denkt hier Umbreit (z. d. Spr. S. 23) an Amulete oder Talismane, von denen schwerlich ein solches Bild entlehnt sein würde, da sie ja den Hebräern als heidnischer Gebrauch galten, vgl. Jes. 3, 20, wie denn auch Muhammed wenigstens einige Arten von den vor ihm sehr gebräuchlichen Amuleten (s. z. B. Amrulkeis Moall. vs. 14. ibiq. Hengstenb. p. 35.) verbot, vgl. Schröder de vestitu mulierum Hebr. p. 175. Freytag, lex. arab. I, p. 199. Dagegen sprechen nun auch deutlich die St. des Hohenliedes, welche offenbar eine Parallele bildet, und die Prov. 7, 3. selbst, wo das עַל־אֶצְבְּעֹתֶיךָ nur an einen Siegelring denken lässt. Vgl. noch Genes. 38, 18. Jer. 31. 33.

***) Vergl. die Sammlungen von Analogien bei Michaelis, Einl. I, S. 92 ff. Gesenius, Gesch. S. 33 ff. Rosenmüller scholl. in Job. p. 32 sqq.

Rede seyn kann. Vollendet in Bezug auf Anlage und Form, kühn und erhaben in Bildern und Vergleichungen zeigt dieses Buch die Spruchdichtung in seiner durchgebildetsten und vollendetsten Gestalt. In sprachlicher Hinsicht enthält es 1) eine Menge von ihm ganz allein angehörigen Ausdrücken und Wendungen, deren Eigenthümlichkeit uns in eine Periode versetzt, in welcher die Sprache durchaus selbstständig gehandhabt wurde; dies ist aber nicht der Charakter der späteren, ältere Muster nachahmenden Zeit. So z. B. הֹרָה (Pual) 3, 3.; אָז nachgesetzt dem verbo 3, 13.; שֶׁמֶץ, Gesäusel 4, 12. 26, 14. (findet sich so selbst in keinem Dialekte); תָּהֳלָה, 4, 18.; פִּגֵּשׁ, 5, 14.; כֶּלַח, 5, 26. 30, 2.; כַּעַשׂ bei Hiob beständig, eben so beständig anderweitig כָּעַס und כַּעַס, jenes ist aber das ursprüngliche; שׁוּעַ, Reichthum 36, 19.; גֵּרַע, schlürfen 15, 8.; עִקֵּב, 36, 4.; שָׁבַר חֹק, ein Ziel setzen 38, 10.; חָבַשׁ im tropischen Sinne 34, 17. 40, 13. u. a. m. 2) Der Gebrauch des Aramäischen in dieser Poesie ist stärker als in der spätern Periode, wo wir ein reineres Hebräisch finden. In dieser Hinsicht steht Hiobs Sprache auf gleicher Linie mit der Judd. 5. (s. darüber §. 30.) und des Hohenliedes. Dahin gehört z. B. Folgendes: מִלִּין sehr häufiger Plural, רִישׁוֹן (ܩܕܡ), 8, 8., רֵים f. רְאֵם 39, 9,*), מוֹרֶה, ܡܠܦܢ, 36, 22., קִנְצֵי f. קִצֵּי 18, 2., שָׂהֵד, ܣܗܕܐ, 16, 19. (vrgl. Gen. 31, 47.) u. a.**). Diese Aramaismen müssen auf dieselbe Weise erklärt werden, wie die erst genannten Eigenthümlichkeiten; so wie sich jene am häufigsten aus dem Arabischen, als dem den reichsten Sprachschatz enthaltenden Dialekte erläutern, so diese durch das Aramäische: man würde aber eben so unrichtig und einseitig von jener Erscheinung aus auf eine arabische Urschrift oder einen arabischen Verfasser schliessen***), wie von

---

*) Mehr dergl. defektive Schreibarten s. b. Michaelis, a. a. O. S. 109.

**) Die Sammlungen bei Bernstein, Anal. v. Keil und Tzschirner I, 3, S. 49 ff. Gesenius, Gesch. S. 34 ff. bedürfen ausserordentlich der Sichtung, da hier theils gut Hebräisches für Aramaismus ausgegeben, theils ganz Ungehöriges (z. B. עָנָה f. die Rede anheben) beigebracht ist.

***) Wie diess Kromayer de usu linguae Arabicae in addiscenda

dieser auf eine spätere Periode. „Je erhabenere Poesie ein Buch enthält und je älter es ist, desto häufiger wird dies der Fall seyn, also beim Buch Hiob, wo beide Ursachen zusammen kommen, sehr häufig“ — sagt ganz richtig Michaelis a. a. O. S. 107. Dazu kommt der bis dahin nur zu sehr übersehene Umstand, wie gerade jene Aramaismen des B. Hiob sich wesentlich von dem später entarteten Charakter des Aramaismus entfernen, und hierin eine alte Ursprünglichkeit bewähren. So עָתִיד noch in seinem starken Sinne: kundig, 3, 8. gerüstet 15, 24., im Aram. dagegen schon ganz abgeschwächt (wie μέλλων seq. infin.), Hoffmann gr. Syr. p. 342. meinen Comment. z. Daniel S. 114. מִלֵּל in seinem ursprünglichen Unterschiede von דִּבֵּר, jenes im üblen, dieses im guten Sinne (schwatzen, — reden), 8, 2. gerade so Gen. 21, 7.; statt des spätern בְּשַׁלְוָה (plötzlich, s. meinen Comment. S. 307 ff.) sagt Hiob nachdrücklicher בְּשָׁלוֹם 15, 21. — לֹא בְיָד ohne menschliches Zuthun, 34, 20., schwächer spätere בְּאֶפֶס יָד Dan. 8, 25 und דִּי לָא בִידַיִן Dan. 2, 34. 35. (s. meine Anmk. z. d. St.). Auch veranlasste das Buch später Sentenzen, z. B. (von Gott): wer sagt zu ihm: was machst du? (9, 12. 21, 22.) vrgl. Jes. 45, 9. Dan. 4, 32. Kohel. 8. 4.

Wenn sich so die namhaft gemachten Poesien, jede in ihrer Art, als eigenthümliche Spracherscheinungen darbietend herausstellen, so ist doch auf der andern Seite auch nicht zu verkennen, dass, wie schon angedeutet worden, jene 3 Hauptklassen, die Davidischen Lieder, die Salomonischen Gedichte und das B. Hiob, in Vielem wiederum übereinkommen, wodurch sie sich als einer gemeinschaftlichen Periode angehörig ausweisen. Noch viel zu wenig haben die Lexica auf dieses jener Zeit eigene Sprachgut Rücksicht genommen; und es möge daher hier nur eine Uebersicht des Hauptsächlichsten ihren Platz finden. Die Plurale חָכְמוֹת, der Inbegriff der Weisheit, und תְּבוּנוֹת finden sich nur in Pss., Hiob und

---

Ebraea p. 72 u. A. thaten. Arabische Bestandtheile nahmen an Hieronymus (Jobum cum arabica lingua plurimam habere societatem. praef. in Daniel.), Schultens. praef. comm. in Job. Wahl, allg. Gesch. d. morgenl. Sprachen S. 428. Ilgen, Jobi ant. carm. Hebr. natura et virt. p. 18 sq. u. A.

Provv. *) — תּוֹכַחַת, Weisung, Vermahnung sehr häufig — נָבַע und הִבִּיעַ, quellen, im tropischen Sinne besonders Pss. und Provv. — שִׁחֵר für דָּרַשׁ eifrig suchen (Job., Pss. und Provv.) **) — פֶּתִי, der Thor, oft in den Pss. und Provv., später schon einmal in anderem Sinne Ezech. 45, 20. — תּוּשִׁיָּה, die wahre Wohlfahrt des Weisen und Frommen (mit יֵשַׁע gewiss zusammenhängend) vgl. Bernstein, Anal. a. a. O. S. 54 ff. Umbreit, Sprüchw. S. LIII. — נָסַח aus Deut. 28, 63. vgl. Provv. 2, 22; 15, 25; Ps. 52, 52, 7. Sonst ist dafür die verwandte Form נָדַח in Gebrauch — sehr gebräuchlich sind נָעֵם und dessen Derivate: נָעִים und נֹעַם, womit auch selbst das nom. propr. נָעֳמִי im B. Ruth (ein auch im Arab. üblicher Name, Schult. monum. p. 12) zu combiniren ist — אִישׁ חָמָס in den Pss. und Spr., vgl. Umbreit l. cit. S. 41. — מְזִמָּה oft ebendas. u. bei Hiob und später erst wieder aus Nachahmung früherer bei Jerem. — הֵפִיחַ כְּזָבִים und חָמָס "ה, Lügen, Gewaltthat u. s. w. schnauben, cf. Provv. 6, 19; 19, 5. 9; 14, 5. 15. Ps. 27, 12. — עָנַד, binden, nur Pr. 6, 21; Hiob 31, 36. — שִׁית, prachtvolles, buhlerisches Gewand, Pr. 7, 10; Ps. 73, 6. — כֶּסֶא, der Vollmond Pr. 7, 20; Ps. 81, 4. — תּוּגָה, Kummer (nur Pss. und Provv.) — פִּזֵּר, wohlthätig, freigebig seyn — בַּעַר stupidus (Pss. und Provv.) — חֵךְ Gaumen, als Werkzeug der Rede

*) Es sind das die stärksten Abstrakt-Bezeichnungen der Sprache; s. Ewald, krit. Gr. S. 327. Nicht zulässig scheint es dagegen, wenn Ewald, Lehrb. §. 165. c. dieses ות — als Abartung der Singular-Endung ית ansehen will, wogegen gerade die Zusammenstellung mit תְּבוּנוֹת Ps. 49, 4. und Stellen wie Prov. 24, 7, welche Ewald nicht befriedigend erklärt, sprechen,

**) Ganz unrichtig leiten viele (wie noch Umbreit, Sprüche S. 12.) das Wort von שחר Morgenröthe, also im Helldunkel etwas suchen (sic!) ab. Unrichtig ist nämlich die Behauptung, welche sich noch Winer lex. p. 967. findet, dass gar keine Spur jener Bedeutung in den Dialekten vorhanden sey. Die Grundbedeutung findet sich in dem Arab. شَجَرَ eigentl. spalten, theilen, daher übergetragen: genau erforschen, vgl. Rödiger glossar. ad. Locmanni Fab. p. 27.

Pr. 5, 3; 7, 8. Cant. 5, 16. Hiob. 31, 30. — הוֹן Reichthum, Pr. 1, 13; 3, 9. u. ö. Cant. 8, 7. Ps. 44, 13. u. a., dann erst wieder bei Ezech. 27, 12. 18. und selbst im Plur. הוֹנִים Ezech. 27, 23. — תַּחְבֻּלוֹת Leitung (Prov. und Hiob). — פִּלֵּס abwägen Pr. 4, 26; 5, 6. 21. Ps. 58, 3; 78, 50. — עָלַס jubeln Pr. 7, 18. Hiob. 20, 18; 39, 13. — קֶרֶת Stadt (nur Hiob und Prov.). — קָרַץ עַיִן mit den Augen blinzeln Ps. 35, 19. Pr. 10, 10. (6, 13.) — עִתֵּד zurichten, bereiten Pr. 24, 27. Hiob. 15, 28. — תָּקַע כַּף die Hand einschlagen, um sich zu verbürgen = עָרַב Pr. 6, 1; 11, 15. u. ö. Hiob 17, 3. — אֲבַדּוֹן Hiob. 26, 6; 28, 22; 31, 12. Pr. 15, 11. (vgl. 27, 20.) — אָכַף, Pr. 16, 26. אֶכֶף Hiob 33, 7. — מַשְׂכִּית, opinio, consilium Pr. 18, 11; Ps. 73, 7. — עֵקֶב, die Folge, der Lohn Pr. 21, 4; Ps. 19, 12. — פִּיד, Verderben (Provv. und Hiob) — רוּן, siegen Pr. 29, 6. Ps. 78, 65. — תְּכָכִים Pr. 29, 13. תּוֹךְ in den Pss. — סִלֵּף *) und סֶלֶף bei Hiob und Pr. Selbst ganze Redensarten sind analog, wie גֹּל אֶל יְהוָה Pr. 16, 3; Ps. 22, 9; 37, 5; לֹא תְאֻנֶּה אֵלֶיךָ רָעָה Ps. 91, 10. und לֹא יְאֻנֶּה לַצַּדִּיק אָוֶן Pr. 12, 21. Dazu gehört nun auch ganz der Charakter des Hohenliedes, wo sich dergleichen Analogien ebenfalls zahlreich vorfinden; z. B. דָּגַל verb. denomin. von דֶּגֶל Ps. 20, 6. C. 5, 10; 6, 4. 10. — רִפֵּד Hiob 17, 13. C. 2, 5. רְפִידָה C. 3, 10. cll. Hiob 17, 13; 41, 22. — שָׁזַף, schauen, im Hohenl. u. Hiob; hier besonders: erspähen **) — נִלְבַּב, Herz, Muth bekommen

---

*) Im Pent. steht der Ausdruck noch im engeren, bestimmteren Sinne Exod. 23, 8. Deut. 16, 19. Das Wort bedeutet überh. glätten = הֶחֱלִיק und daher verkehren, verdrehen. Die Grundbedeutung zeigt sich noch am meisten Pr. 19, 3. und 13, 6., welche letztere St. zu übers. ist: Gottlosigkeit glättet die Sünde, d. h. macht sie leicht. Instruktiv ist das Arab. سَلَفَ, dessen Bedeutungen so zusammenhängen: a) glätten (etwas mit Oel überziehen), b) intrans. gleiten, vorübergleiten, c) weggehen, voraneilen.

**) Das שָׁדַף der Genesis (41, 6. 23. 27.), versengen, und שֶׁצֶף des Jes. (54, 8.), herbe sein, (vgl. Hitzig, Comment. S. 581)

Hiob 11, 12; eben so לְבַּב C. 4, 9. (vgl. Döpke, Comment. S. 140.) u. a.

Aus dem angegebenen Verhältnisse ist nun auch zur Genüge klar, warum die Provv. gleich den Psalmen die härteren Aramaismen vermeiden; hier gehören dergleichen im eigentlichsten Sinne zu den Ausnahmen (z. B. 5, 2. 31, 2. 3. vgl. Hirzel l. cit. p. 9.). Dagegen enthält das Hohelied deren einige mehr, z. B. das שֶׁלִּי, לְכִי st. לָךְ 2, 13. בְּרוֹת st. בְּרוֹשׁ 1, 17. נָטַר st. נָצַר. Allein diess dürfen wir auch gewiss der höheren poetischen Form dieses Liedes zuschreiben, welche dasselbe der kühneren Sprache des Hiob näher bringt. Auch ist nicht zu verkennen, wie gerade das aramäische Colorit hier nicht das spätere verderbtere, sondern (gerade wie bei Hiob) das effektvolle und kräftige Element der Poesie ausmacht. So steht das שַׁלָּמָה 1, 7. nicht für das blosse: damit nicht vielleicht, wie ܕܰܠܡܳܐ im Syrischen, sondern in seiner Grundbedeutung: denn warum? So bildet das שֶׁלִּי nie blosse Paraphrase des pron. possessivum, sondern ist stets nachdrücklich: mein eigener u. s. w. vgl. die trefflichen Bemerkungen Ewald's, Comment. S. 19 ff. Die Annahme, welche man hierauf hat gründen wollen, von späterer Entstehung unsers Liedes, verkennt also ganz das Wesen desselben; sie wäre auch dann nur zu berücksichtigen, wenn es wahr wäre, dass sich Parsismen und Gräcismen hier zeigten, eine schon oben widerlegte Behauptung. *)

---

hängen damit zusammen. Die Grundbedeutung ist: pressen, drücken, scharf auf etwas gerichtet sein, wie die arab. Formen شَزَبَ, شَصَبَ, شَطَفَ lehren.

*) So besonders Hartmann, in Winer's Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. I, 3. S. 420 ff. Wenn man, wie es in dieser Abhandlung geschieht, alle schwierigen Wörter des Buches, „deren Bedeutung sich aus dem Aram. und Arab. vorzüglich aufklären lässt", zu dem späteren Charakter rechnet, so gibt man dem Gegner dadurch die Waffen selbst in die Hände; denn jene beweisen ja gerade das Selbstständige und Lebendige in jener Poesie. Ueberhaupt zeigt dieses Verfahren, wie wenig die bloss empirische Auffassung der Sprache den linguistischen Charakter einer Schrift zu würdigen vermag.

Einfach und schlicht ist auch die Schreibart der diesem Zeitraum noch angehörigen historischen Bücher, (Richter, Samuel, Ruth); die alte kunstlose Darstellung der Geschichte dauerte fort. In ihnen findet sich daher im Ganzen nur wenig Eigenthümliches. Auch sie zeichnen sich durch einen gewissen poetischen Anstrich aus, durch concise und energische Spracheigenthümlichkeit, worin sie theils unter sich selber, theils mit den Poesieen der Zeit übereinkommen: man vrgl. z. B. die Redensart רוּחַ יי לָבְשָׁה וגו (Richt. 6, 34.) der Geist Gottes umkleidete, erfüllte mächtig den Gideon (nachgeahmt 1 Chr. 12, 8. 2 Chr. 24, 20); hiefür ist noch häufiger das וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ יְהוָֹה Judd. 14, 19.; 15, 14.; 1 Sam. 10, 10.; 16, 13.; 18, 10 (in der ältern Sprache sagte man dafür: עָבַר רוּחַ וגו cf. Num. 5, 14.). Erhaben ist auch der Ausdruck פָּעַם von der Kraft des göttlichen Geistes Richt. 13, 25. s. darüber meinen Comment. z. Daniel S. 43. Aecht dichterisch ist שֹׁסִים f. אוֹיְבִים, Judd. 2, 14. und שָׁסַס, plündern, ebendas. und 1 Sam. 17, 53 (st. בָּזַז) vrgl. Ps. 89, 42. Der Ausdruck מָכַר vendere f. tradere (נָתַן) ist eigentlich aus der alten Poesie entlehnt (Deuter. 32, 30.), aber in diesen BB. häufig, vrgl. Jud. 2, 14.; 3, 8.; 4, 2.; 10, 7.; 1 Sam. 12, 9., und eben so Ps. 44, 13. Ganz dichterisch sind Stellen wie Judd. 15, 16.; 10, 8.; 9, 48*). Noch vrgl. man: אֻמְלַל 1 Sam. 2, 5., sonst nur bei Dichtern; תְּאַלְצֻהוּ Jud. 16, 16., wo nicht nur der Ausdruck אָלַץ ἅπαξ λεγ. ist, sondern auch die Form des Suffixums eine poetische; צִדְקוֹת ebenfalls poetisch cf. Sam. 12, 7. vrgl. Judd. 5, 11. zu combiniren mit den Abstraktbildungen חָכְמוֹת u. a. in den Provv. und Pss.; גָּלָה אֹזֶן פ׳ in der Poesie Hiob 33, 16. Ps. 40, 7.) Ruth 4, 4. 1 Sam. 20, 2. 12. 13.; 9, 15.; 22, 8. 17.; 2. Sam. 7, 27.; die proverbiale Redensart: טוֹב לְךָ מֵעֲשָׂרָה בָּנִים 1 Sam. 1, 8.; Ruth 4, 15. — Auch der Aramaismen sind sehr wenige in diesen BB.; was man in Judd. und Sam. dahin gerechnet hat, sind meist nur ältere Formen, die sich hier noch verein-

*) Hier übers. man: was sehet ihr? Ich vollführ's, so eilet nun u. s. w.

zelt erhalten haben, wobei natürlich die poetischen Abschnitte jener BB. abgesondert betrachtet werden müssen; so die Schreibart אַתִּי Judd. 17, 2., welche sich im pron. pers. am leichtesten erhalten konnte, der Artikel für das Relativ, Jud. 13, 8. gerade wie Jos. 10, 24.; so das תִּשְׁתַּכָּרִין 1 Sam. 1, 14., offenbar die anfängliche Bildungsart, vrgl. Ewald, Lehrb. §. 191. a. eben so das יִשַּׁרְנָה 1 Sam. 6, 12. (vrgl. m. Comment. üb. Dan. S. 303. Ewald Lehrb. §. 191. b.) תִּמְצְאוּן ibid. 9, 13.; eben so rechne man dahin mehre nicht contrahirte Formen wie יְהוֹשִׁיעַ 1 Sam. 17, 47.; יֻנַּתַּן 2 Sam. 21, 6.*). Dahin gehören auch die aramaisirenden Verbal-Formen des B. Ruth, die keineswegs das spätere Aramäisch verrathen, sondern das, was sich im Hebr. gleichwie im Aram. als Ur-Bestandtheil der Sprache erhalten hat, wie das תַּעֲבוּרִי 2, 8, vrgl. Exod. 18, 26. Einiges beruht auch hier auf grobem Missverständniss, wie das לָהֵן 1, 13. nicht das Aramäische aus אִם לֹא הֵן = לֹא (nisi) contrahirte, sondern ein ächt hebr. Wort ist, welches mit dem Pronomen zusammenhängt (s. meinen Comment. üb. Dan. S. 62.).

§. 33.

c) Die alt-prophetische Literatur.

Der traurige Zustand, welcher nach Salomo durch den sträflichen Abfall von dem Davidischen Königshause und den inneren Verfall des Cultus und religiösen Lebens eintrat, wirkte auch auf die Entwickelung der Literatur im höchsten Grade nachtheilig. Auf das innigste geknüpft an die Theokratie und deren ganzes Leben sank auch sie mit dieser. Während die Könige und Fürsten Israels den Abgöttern huldigten, und selbst die Priester Jehovas das frevelhafte Treiben theilten, erhoben sich nun ihnen gegenüber als heilsame Reaktion die Propheten. Zunächst durch mündliche Ermahnung und kraftvolle That wirkend suchen sie noch zu retten, was zu retten ist unter dem unbussfertigen Volke —

*) Ueber diese und andere Aramaismen vgl. Keil Lehrb. der Einl. §. 54, Not. 7.

dann aber, als mit Israels stets zunehmender Missethat auch die gewaltigen Gerichte Gottes immer näher rückten und der prophetische Beruf eben so sehr die Zukunft als die Gegenwart umfassen musste, machte sich auch das Bedürfniss des schriftlichen Wortes geltend, und die bis dahin mehr unmittelbar praktische Thätigkeit ward nun auch eine reiche schriftstellerische *). Hiedurch kam eine neue Gattung von Schriften zu Stande, welche auch in formeller Hinsicht nicht mit den Poesien der letztverflossenen Periode zusammenzustellen sind. Die Natur der prophetischen Rede ist nämlich wesentlich eine mehr rhetorische als dichterische. Allerdings nimmt auch bei ihnen bisweilen die Form jenen früheren Charakter an, und zwar aus besonderen Gründen; man vgl. z. B. Jes. 12. Habak. 3. u. a. Je weniger sich aber schon die Poesie durch eine bestimmt abgegränzte Form unterschied, um so mehr konnte auch diese rednerische Form sich je nach der Veranlassung und dem Zwecke oder auch der Individualität des Propheten der Poesie annähern oder von ihr entfernen. Am nächsten kommen sie im Allgemeinen rücksichtlich der grösseren formellen Freiheit den älteren Mosaischen Poesieen, womit sich auch sonst manches Verwandte in ihnen findet **), welches ein Zurückgehen auf jene beurkundet.

In der prophetischen Literatur ist das Zeitalter derselben wohl zu unterscheiden. Nur der frühere Theil gehört den blühenden Zeiten der Sprache an. In diesem finden wir eine ausgezeichnet correkte und schöne Schreibart: selbst das der dichterischen Rede sonst eigene fremdartige aramäische Element tritt hier sehr zurück: fast überall tritt uns ein classisch reines Hebräisch entgegen. In ihnen besitzen wir die letzten Denkmäler selbstständigen Lebens der Sprache, die wir später einen bedeutend verschiedenen Charakter annehmen sehen: hier steht die Form im schönsten Einklange mit ihrem Inhalte, welcher ungesucht und ohne allen Zwang in der freien Lebens-Eigenthümlichkeit der noch von äusseren Einwirkungen unberührten Sprache seinen adäquaten Ausdruck findet.

---

*) Vgl. Hengstenberg, Christol. I, 1, S. 202. III, S. 138 ff.

**) Vgl. z. B. die Anrede Deuter. 32, 1. mit Micha 1, 2.; 6, 2. Jes. 5, 2. Jerem. 2, 12. u. ö.

Am wenigsten möchte das Gesagte seine Anwendung leiden auf die ältesten der uns erhaltenen Propheten. Bei ihnen erscheint die Sprache noch am wenigsten gebildet, sie ist noch nicht frei von alterthümlicher Schwerfälligkeit, und leidet an Härte des Ausdrucks: es sind das erst die Uebergänge zu der ausgebildeteren Sprache der unmittelbar nachfolgenden Propheten, und dürfen bei der ihnen vorangehenden, an schriftstellerischer Produktion so armen Zeit als die Anfänge einer neuen Epoche durchaus nicht befremden. Wir rechnen zu ihnen Hoseas, Jonas und Amos. Durchaus ihr Alterthum verräth die Sprache des Hoseas. „Wie junger brausender Wein, sagt Eichhorn, Einl. 3, S. 290. 4te Ausg., alte Schläuche, so zerreisst auch er die Fesseln der Grammatik. Er kämpft mit der Sprache und bricht sie, wenn sie dem Strom seiner Phantasie nicht weichen will: er verschmäht die gewöhnlichen Worte und wählt die seltensten, weil er mit jenen nicht stark genug einhertreten könnte.“ Er hat daher auffallende Construktionen und Verbindungen der Worte und Sätze, wie der Ausdruck כִּמְרִיבֵי כֹהֵן 4, 3., „gleich Priesterstreitern“ (eine kurze Anspielung auf Deut. 17, 12.) vgl. über die Construkt. Ewald, Lehrb. §. 286. b.; שׁוּב לֹא עָל 7, 16. vgl. 11, 7. יִתְגּוֹרָרוּ יָסוּרוּ בִי, 7, 14., wo das בִי der Construktion nach von “יתג abhängig ist, dem Sinne nach aber auch von יָסוּרוּ; צֹפֶה עִם אֱלֹהִים neben Gott, ausser G. noch Anderes (Ungöttliches, Götzen) suchen 9, 8.; שִׁלֵּם פָּרִים שְׂפָתֵינוּ 14, 3. Auffallend sind die Steigerungsformen, wahre Kraftausdrücke, wie אָהֲבוּ הֵבוּ 4, 18. (Ew. §. 120. a.) נַאֲפוּפִים 2, 4. הַבְהָבַי 8, 13. שַׁעֲרִירִיָּה 6, 10; auch vergl. die Hiphilform תִּרְגַּלְתִּי 11, 3. (Ewald, §. 122. a.). Befremdend ist die scriptio plena des א in קָאם 10, 14. vgl. Ewald, §. 83. d. und אמאסאך vergl. Ewald, §. 247. e. תְּלוּאִים 11, 7. יַפְרִיא (f. יַפְרֶה) 13, 15. Auch findet sich hier eine stärkere aramäische Färbung, wie die Infinitiv-Endung חַכֵּי, 6, 9. Ew. §. 238. e. (vgl. dagegen den Imperativ חַכֵּה Hab. 2, 3.); die Form אוֹכִיל st. אַאֲכִיל 11, 4. vergl. Ewald §. 192. d.; קִימוֹשׁ st. קִמּוֹשׁ 9, 6. יוּבַל st. יוּבָא, 10, 6. Dàzu kommen noch viele ganz eigenthümliche Ausdrücke: שֵׂטִים (סֵטִים Ps. 101, 3.), 5, 2.; מַשְׂטֵמָה,

9, 7. 8,; שְׁבָבִים Trümmer 8, 6.; נָּהָה 5, 13.; עָרַף 10, 2.; תַּלְאוּבֹת 13, 5. u. a. — An Hosea schliesst sich Jonas an, aus dem Norden Palästina's (dem Stamme Sebulon) gebürtig; einen unverkennbaren Einfluss hat dieser Umstand auf seine Schreibart ausgeübt*). Zwar schreibt er gemeinhin schlicht und einfach prosaisch; aber die Rede ist durchwebt mit sehr eigenthümlichen, zum Theil dem Aramäischen angehörigen Ausdrücken: הֵטִיל vom Sturme 1, 4. 12., auch werfen im Allgemeinen 1, 5. 15. חִשַּׁב von einer leblosen Sache: im Begriff seyn 1 4.**) נִשְׁבַּר zertrümmert werden, untergehen (von Schiffen) 1, 4. vrgl. Ezech. 27, 34.; הִתְעַשֵּׁת sich gnädig erweisen 1, 6. durchaus vereinzelt dastehend; בְּשֶׁלְּמִי τίνος ἕνεκα, ganz aramaisirend, wie auch in der frühern Poesie 1, 7. (dafür בַּאֲשֶׁר לְמִי 1, 8.); eben so בְּשֶׁלִּי um meinetwillen 1, 12.; שָׁתַק sonst nur in der Poesie (vrgl. das Syr. ܫܬܩ) 1, 11.; חָתַר in der eigenen Bedeutung: rudern 1, 13. זַעַף vom Meere ächt dichterisch 1, 15. wie ira maris Ovid. Metam. I, 330. מִנָּה Lieblingsausdruck des Buches 2, 1. 4, 6, 8.; קָרָא קְרִיאָה 3, 2.; עִיר גְּדוֹלָה לֵאלֹהִים 3, 3. st. לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי vrgl. Gesenius, Lehrg. S. 693.; הֶעֱבִיר deposuit, 3, 6. (vom Kleide); טַעַם Befehl, königliches Edikt, nur noch im Aram. 3, 7.; בִּן־לַיְלָה Sohn einer Nacht, in derselben Nacht, eben so im Aram. 4, 10. vrgl. Gesenius Lehrg. S. 647. 758. Von keinem dieser Ausdrücke lässt sich behaupten, dass er ein verderbtes Hebräisch verrathe, vielmehr zeigt das Kühne und Originelle in manchen das Gegentheil; auch ist das aramaisirende Element wohl nicht stärker als bei Hosea, bei beiden daher auf gleiche Quelle zu reduciren. Dieselbe Einwirkung scheint bei Amos statt gefunden zu haben, sofern derselbe der niedersten Klasse des Volkes angehörte. Ohne ihn desshalb nach einem voreiligen Schlusse des Hieronymus als „imperitus sermone" anzusehen, zeigt sich doch bei ihm Einiges,

---

*) Die häufig ganz falsch dahin missverstanden ist, als beurkunde sie eine spätere Abfassung des Buches; vgl. z. B. de Wette, Einl. §. 237: „der Sprache nach ist das Buch eines der späteren des A.T."

**) Unpassend vergleicht daher de Wette a. a. O. als ähnlich die St. Sprüchw. 24, 8.

welches der Volkssprache anzugehören scheint. Dieses Eigenthümliche besteht in einer besonderen Orthographie; so מְתָאֵב st. מְתָעֵב 6, 8. (derselbe Fall Mal. 1, 7. vrgl. Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 585. Ewald, Lehrb. §. 39. c.), eine allmählig sich erweichende Guttural-Aussprache; סָרַף f. שָׂרַף, auch eine spätere schlechtere Schreibart, vrgl. z. B. Esr. 4, 5. סָכַר st. שָׂכַר und Ewald, §. 31. d., eben so בּוֹשֵׁם st. בּוֹשֵׁשׁ 5, 11. und יִשְׂחָק 7, 9. 16. Ewald, §. 31. c.; עוּק st. צוּק 2, 13. wie im Aramäischen, Ewald §. 39. b.; die Contraction כָּאוֹר 8, 8. st. כַּיְאֹר 9, 5. vrgl. Hitzig z. d. St., wo man unverständig genug hat einen Abschreibefehler finden wollen; das פָּרַט 6, 5. gewiss seltene harte Form f. פָּרַשׁ vgl. פָּרַד u. a.*).

Einen sich sehr nahe stehenden Sprachcharakter zeigen die etwas späteren Propheten: Joel, Jesaia, Micha, Nahum, Habakuk, Obadja. Unter ihnen zeichnen sich Micha und Jesaia durch die schönsten Paronomasieen und Wortspiele aus, einen besondern Schmuck orientalischer Redeweise, der sich daher nur bei denjenigen Schriftstellern findet, welche im vollsten Sinne Meister ihrer Sprache sind**). Am reichhaltigsten vereinigt finden sich dem Umfange seiner Schriften gemäss die Eigenschaften einer klassischen Sprache in Jesaia, der auch in dieser Beziehung als der „König der Propheten" dasteht. Diese Propheten sind überhaupt am meisten Dichter und daraus erklärt sich so manche überraschende Uebereinstimmung ihres Sprachgebrauches mit dem der früheren Dich-

---

*) Dieses Wort ist wohl gemeinhin, weil es zu wenig mit פָּרַשׁ combinirt und in seiner Grundbedeutung erkannt wurde, missverstanden. Die gewöhnlichen Deutungen verstossen auch gegen den Parallelismus, und berücksichtigen nicht genau das entsprechende חֹשֵׁב. Man verbinde das פֹּרְטִים mit כְּלֵי־שִׁיר und denke an das ganz analoge פָּרַשׂ אִוֶּלֶת Provv. 13, 16., womit noch der Syr. Gebrauch von ܦܪܫ in Etpaal zu vergleichen ist: studere, machinari z. B. Michaelis, Syr. Chrest. S. 5. ܘܐܬܦܪܫ ܕܢܚܛܘܦܝܗܝ „er suchte an sich zu reissen" und mehr Beispiele bei Döpke, adnotatt. p. 110 sq. Vgl. Gesen. thes. p. 1127.

**) Vgl. Hartmann, 1ster Excurs z. Micha S. 193 ff. Herder, Geist d. h. Poes. II, S. 290 ff. Gesenius, Lehrg. S. 856 ff. Kleinert, Aechth. d. Jes. S. 279 ff.

ter-Periode*). Wenn gleich mehre daher auch, wie Nahum und Habakuk, jedes aramaisirende Element fern halten und den rein hebr. Ausdruck vorwalten lassen, so zeigt sich ein solches, durchaus in Uebereinstimmung mit ihrem dichterischen Charakter, bei andern, wie Micha, vrgl. Hirzel l. cit. p. 9. — In neuester Zeit ist dieses am meisten verkannt bei gewissen Stücken des Jesaia, die man auch in Bezug auf ihren philologischen Charakter einem spätern Zeitalter anweisen zu müssen geglaubt hat. So besonders Gesenius und Hitzig in ihren Auslegg. des Jesaia**). Für den ersteren auf die durchaus genügende Widerlegung von Kleinert (S. 203 ff.) verweisend berücksichtigen wir hier nur des letzteren wenigstens anscheinend mehr kritische Deduction. Hier wird mit völliger Nicht-Beachtung der erhabenen Poesie des Jes. als späterer Sprachcharakter das חִשְׁגִּיחַ des Hohenl. angeführt (S. 154.) und פתח f. entlassen. Sprachwidrig wird עָנָה die Bedeutung: anheben zu sprechen, beigelegt. Eben so verkehrt wird aus נדיב und מושל, welche im üblen Sinne stehen sollen (Tyrann, Zwingherr), das spätere Zeitalter erschlossen, während eine genauere Beachtung des Sprachgebrauches zeigt, dass auch hier jene WW. wie überall, ῥήματα μέσα sind und nur erst durch den Context jenen üblen Sinn erhalten. Nur wenn man jede ungewöhnlich dichterische Bezeichnung eines Gegenstandes gleich als — spät ansehen will, kann man einige ἁπ. λεγομ. oder Eigenthümlichkeiten für sich anführen, wie es S. 241. geschieht. Durchaus willkührliche Hyperkritik aber ist es, wenn gerade die kraftvolle Sprache des Affektes, worin der Numerus und die engen Fesseln der Grammatik den Ansprüchen der Rhetorik weichen müssen, dafür angeführt wird (S. 273.), „dass der Vf. des Styls nicht mehr mächtig sey" — ein Raisonnement, wobei alle Widerlegung rein verschwendet wäre. Ebendas. wird unrichtig behauptet, זָנָה heisse bei späteren geradezu Verkehr treiben, welche Bedeutung das Wort weder bei Früheren noch Späteren hat. Die Form מִכְּבָּה soll nicht vor dem Exil gebildet seyn (sic!), und doch kennt sie schon der Pentateuch! Eben so wenig ist S. 297. zu

*) Man s. nur die Beispielsammlung bei Kleinert a. a. O. S. 231 ff.

**) Vgl. auch de Wette's Einl. §. 208. Knobel Jes. S. XXVII ff.

dem Abschnitte C. 24—27 nur ein einziges Beispiel beigebracht, welches einem späteren Gebrauche aus irgend einem triftigen Grunde zuzuschreiben wäre. S. 395 soll das גָּלַל 34, 4., von einem Buche gesagt, spätes Wort seyn, weil erst Jeremias Zeitalter von Megillahs Kunde habe; unrichtig wegen Ps. 40, 8., dem Hitzig (Begr. d. Krit. S. 76 ff.) ohne irgend hinreichenden Grund das exilische Zeitalter zuschreibt; auch ist bei Jes. ja nicht einmal von einer einzelnen מְגִלָּה sondern einem Buche im Allgem. (סֵפֶר) die Rede. חוֹרִים nobiles 34, 12. gehört dem späteren usus insofern an, als es auf die inländischen Verhältnisse der Israeliten angewandt wird (wie z. B. 1 Regg. 21, 8. 11. Neh. 6, 17. u. a.), aber so steht es auch nicht bei Jes., welcher das fremde Wort*) von Edoms Fürsten**) gebraucht. חָצִיר 34, 13. Gehöfte, ist allerdings nicht Dehnung st. חָצֵר (s. dagegen Ewald, Lehrb. §. 149. e.), allein auch eben so wenig nach Hitzig (S. 401.) arabisirend (حَصِير) und darum späteres Wort (S. 395.), sondern Adjektiv: ein eingeschlossenes, die Adj. stehen aber poetisch statt der Substantiven, wie schon früher bemerkt ist. — Besonders aber macht H. S. 472 ff. auf den späteren schriftstellerischen Charakter des zweiten Theils des Jes. aufmerksam. Zunächst soll die Freiheit der Syntax hier „über allen ältern Hebraismus hinausgehen," wobei sonderbarer Weise hinzugesetzt wird: „und ihn selbst erreicht hierin im Ganzen kein Späterer" — ein Urtheil, welches wohl am meisten gegen den Urheber der ersteren Behauptung sprechen dürfte, da hiedurch dem Schriftsteller eine Originalität in der Sprachbehandlung zugeschrieben wird, welche ihm im Falle der Unächtheit jenes Abschn. nothwendig abgesprochen werden müsste. Zur Begründung jenes Urtheils wird nun aber zuerst angeführt die Stellung des Akkusativ vor dem ihn regierenden Infinitiv (49, 6.), welches aramäische Sitte seyn soll — wogegen zu beachten ist, wie jene Wortstellung entstanden ist aus dem schon vorangegange-

*) Im Aramäischen vgl. ܚܐܪܘܪܐ, ܚܐܪܘܪܐ, ܚܪ, im Arab. vgl. حُرّ, liber, ingenuus, z. B. Ali sentent. nr. 9. 43. ed. Stickel.

**) Dafür sonst der gleichfalls auffallende Ausdruck אַלּוּף. Wie Sacharja dieses Wort auf Israel anwendet, so auch die späteren Schriftsteller unser חוֹרִים, und gerade diess ist eine sehr instruktive Parallele, um den alten Sprachgebrauch des Jes. zu erweisen.

nen Infinitiv, welcher regelmässig construirt ist, und auch noch zu dem Folgenden gezogen werden soll, zu dessen Verstärkung dann noch ein neuer Infinitiv hinzugesetzt wurde. Die Construktion חָפֵץ יַגְדִּיל 42, 21., „er geruhete zu verherrlichen," das Imperf. statt des Infin. soll Arabisch seyn, wozu auch Hiob 32, 22. citirt wird. Allein das Richtige konnte H. aus Ewald Lehrb. §. 285. b. lernen, wo auch aus der reinsten hebr. Prosa durchaus ähnliche Fälle citirt sind. Nach solchen eklatanten Proben können wir füglich die noch übrigen syntaktischen Anomalien übergehen, wohin z. B. gerechnet wird „die grosse Leichtigkeit, mit welcher der Vf. die erste und zweite Person relativ macht," die Nichtwiederholung der Präposition und ähnl., was ja bei den besten früheren Dichtern sich so vielfach findet.

Doch noch schlagender soll für die späte Abfassung die Bildung der Formen beweisen. Allein auch hier finden wir nur taube Nüsse. „Eine Uebertragung, heisst es, der passiven Aussprache von Pual auf die Reflexiva, wie in מְנוּאָץ 52, 5. נְגֹאֲל 59, 3., kommt bei keinem alten Schriftsteller vor, und letztere Form selber steht nur noch Klagl. 4, 14." Diese, (von Ewald geradezu aufgenommene) Regel bedarf einer Berichtigung. Das eigentlich Spätere, weil Verderbtere des hebr. Gebrauches von Hitpael ist der passive Gebrauch desselben statt des Reflexiven*). Soll aber eine passive Aussprache der Reflexivformen eintreten, so erscheint eine solche (jedoch nur selten) auf zwiefache Weise: a) als Hotpaal, so nur im Pentateuch, doch auch Jes. 34, 6; oder b) mit passiver Aussprache der Steigerungsform, so Jes. 52, 5. Jer. 25, 16. 46, 8. Beides ist gleich gute, im Wesen der Sprache begründete Bildungsart, weil Hitpael zusammengesetzte Conjugation ist. Die nach der letzteren Analogie gebildete Passiv-Aussprache von Niphal ist nur dem Jesaia eigenthümlich 59, 3., denn die St. Klagl. 4, 14. ist sichtlich nachgeahmt, wie die ganze Schilderung Jes. C. 59. der des Jerem. a. a. O. zu Grunde liegt**).

---

*) Er findet sich nur bei den spätesten Schriftstellern; denn die beiden aus Genes. 22, 18. Micha 6, 16. angef. Beispiele bei Ewald, krit. Gr. S. 205 sind mit Unrecht dahin gezogen. Auch Niphal geht erst allmählig in den Begriff des Passivums über.

**) Gerade die Formen: יְגֹאֲלוּ Esr. 2, 62. מְגֹאָל Mal. 1, 7. 12. bewei-

— „Die Erweichung des ה praeform. im Hifil, in אֶגְאָלְתִּי 63, 3. ist nur bei Späteren anzutreffen.“ Allein Hitzig selbst statuirt mit Recht dieselbe Erweichung schon bei Jes. 8, 2., widerspricht sich somit selber. — „Am augenscheinlichsten überweist den Vf. die Verwechselung der Präposition אֵת mit der Bezeichnung des Akkusativs, 54, 15. 59, 21.“ Es ist wahr, dass diese Verwechselung erst spätere*) Sitte ist; allein die Fälle im Jes. sind auch ganz anderer Art: 54, 15. steht מֵאוֹתִי der Pausa wegen; dass der Verf. מֵאִתִּי sonst sehr gut kennt, beweiset der gleich folg. Vs. 17.; die andere St. 59, 21. aber ist zu übers.: „dies ist mein Bund, ihr Denkzeichen,“ vrgl. die genaue Parallelst. 55, 13.; auch s. 54, 10. So nur passt die Stelle gehörig in den Context und stimmt mit den Stellen des Pentateuch, welche von einem Bundesdenkmal reden, auf welche Jes. hier unverkennbar hindeutet. „Ein Bund mit ihnen“ wäre hier matt und selbst nicht gut hebräisch. — „Der Identität mit dem ächten Jes. ist keineswegs günstig, dass 60, 17. פְּקֻדָּה Obrigkeit, während Jes. 10, 3. Ahndung bedeutet.“ Allein die erstere Bedeutung des Wortes ist schon im Pentat. gegeben und die Anspielung darauf wegen der Schilderung des neuen theokratischen Reiches unverkennbar. — „Hohem Alter des Buches entgegen steht die Bildung von קרא (im ersten Mod. und Partic.) C. 58, 12. 61, 3. 62, 2. 65, 1. 48, 12., noch Ezech. 10, 13., eines Pilel von שׂיח 53, 8., noch Ps. 143, 5., eines Piel von פאר z. B. 60, 7. 13., noch Esr. 7, 27. u. s. w.“ Hiebei ist aber gerade zu bemerken, wie bei Jes. jene Eigenheiten in hoch poetischer Rede sich finden, während sie bei Ezech. und Esra schon in der Prosa vorkommen, welcher Umstand wiederum nur zu Gunsten des Jes. spricht. — „Er hat ein transitives Kal קדשׁ 58, 13. 65, 5., während die Früheren immer קִדֵּשׁ in diesem Sinne schreiben. Allein abgesehen von der anders zu erklärenden St. 58, 13. ist zu 65, 5. zu bemerken, dass hier das Kal mit Absicht steht, weil von etwas Ungewöhnlichem, von götzendienerischer

sen, dass eine solche Bildung nur noch der Selbstständigkeit der lebenden Sprache angehören konnte, also offenbar zu Gunsten des Jesaia.

*) Aus früheren Schriften finden sich nur einzelne sehr wenige Fälle der Art, vgl. §. 32.

Einweihung (vrgl. das Substantiv קָדֶשׁ) die Rede ist; nur von Jehova steht sonst קִדֵּשׁ. — Dessgleichen braucht er Cap. 64, 6. ein Kal מוֹג im transitiven Sinne des Pilel oder eines Hifil.“ Dies ist ja aber eine bekannte Gewohnheit der Dichter: — „Nur consequent ist es, wenn er ein transitives Hifil, wie הוֹלִיד C. 66, 9. 55, 10., auch causativ seyn lässt, worin er mit der Chronik übereintrifft (vrgl. 1 Chr. 2, 18. 8, 8.), und ein intransitives Hifil, wie הֵחִישׁ C. 60, 22., zum Transitivum macht, worin er dem ächten Jes. widerstreitet (vrgl. C. 5, 19.).“ Aber der Begriff gebären machen kann im Hebr. nicht anders als durch הוֹלִיד ausgedrückt werden, und der zweite Fall ist ein zu häufiger, als dass bei ihm noch besonders anzustossen wäre, vrgl. z. B. הֵעִיד bezeugen, und c. accusat. bezeugen lassen, Jes. 8. 2. — Der unreine, mit Arabismen und Aramaismen versetzte Hebraismus soll besonders aus Folgendem erhellen: בָּחַר prüfen, ܒܚܰܪ, syr. Verstärkung wie ܒܚܰܢ, בָּחַן vrgl. 48, 10. Allein בָּחַר muss hier seine gewöhnliche Bedeutung: erwählen, behalten, welche einzig und allein in den Context passt, s. Vs. 9. und 11. Der Ausdruck „Völker und Zungen“ 66, 18. ist schon aus dem Grunde nicht aramaisirend, weil eine unverkennbare Beziehung auf Genes. 10. dabei zum Grunde liegt. Ueber יָחַד 56, 12. s. Kleinert a. a. O. S. 212. — Das סְגָנִים 41, 25. ist allerdings fremdartiges Wort, welches aber in der Periode des Jes. wegen der Verbindungen mit Assyrien den Hebräern gar nicht unbekannt seyn konnte. Es ist mit Absicht zur Bezeichnung eines ausländischen Gegenstandes gewählt*). —

Dies sind die als besonders hervorstechend von Hitzig namhaft gemachten Beispiele, an denen man die Unhaltbarkeit der übrigen ersehen mag. Denn Beweise, entnommen z. B. aus der arab. Bedeutung von שחר hinwegzaubern 47, 11., sind ganz mit Stillschweigen zu übergehen, da sie auf grobem Missverstande der hie-

---

*) Das genauere scheint aber nicht dem Jes. in dieser Hinsicht bekannt gewesen zu sein, da er den Ausdruck im Allgemeinen für Statthalter, Grossbeamter braucht. Im B. Daniel dagegen wird eine bestimmte Classe von Beamten so bezeichnet; hier also findet erst die genaue Localitäts-Kenntniss statt; vgl. meinen Comment. S. 99.

her gehörigen Stellen beruhen*). Dabei muss es denn nun um so mehr diesem Kritiker angerechnet werden, wenn er die vielen und merkwürdigen Berührungen mit der Sprache des allgemein als ächt anerkannten Jes. (vrgl. Kleinert S. 221 ff.) als „Kleinigkeiten“ abfertigt. Dass dies aber auch hiemit nicht recht Ernst sey, sieht man aus dem Zusatze, welcher jene „Kleinigkeiten“ aus einem „Abhängigkeitsverhältnisse unsers Verf's. vom ächten Jes.“ erklärt wissen will. Man sieht, dass dergleichen Kleinigkeiten doch sehr bemerkbar und hervorstechend seyn müssen (vrgl. S. 469). Unmöglich kann eine streng wissenschaftliche linguistische Forschung sich mit solchen Phrasen begnügen wollen; es ist aber gut, dass es auch solche Zeugnisse gibt, um zu erhärten, wie weit die Partheilichkeit in der neologischen Kritik gediehen ist, und die einfachsten zum Spruche vorliegenden Akten durch Gewaltstreiche verwirrt hat.

§. 34.

Zweytes Zeitalter der hebr. Sprache und Literatur — die Periode des Exils.

Mit der Periode des Exils, (mit Einschluss der ihm unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Zeit) gestaltet sich durch den Einfluss, welchen die aramäische Sprache auf die bisher in abgeschlossenerem Kreise sich entwickelnde hebräische erlangte, eine ganz neue, von der früheren auffallend verschiedene Literatur. Schon früher waren zwar aramäische Völkerschaften nach Palästina in das ehemalige Reich Israel verpflanzt (2 Kön. 17, 24.), aber ohne wohl in andere als feindliche Berührung mit den Judäern zu gerathen (vgl. 2 Kön. 23, 19. 20.). Seit aber mit dem Tode Josias Juda den babylonischen Invasionen fortwährend ausgesetzt war**), da fing auch die Reinheit der alten Muttersprache an, immer mehr getrübt zu werden, und während sie im Exil ganz aufhörte, Volkssprache zu werden (s. §. 35.), so erfuhr

*) So ist 47, 11. ganz richtig von Gesenius übers.: „Verderben, dessen Morgenröthe du nicht siehest.“ Auf ähnliche tropische Weise wird auch die Morgenröthe gebraucht Joel 2, 2.

**) Vgl. meinen Comment. z. Daniel S. 6 ff. vgl. S. X ff.

auch die Literatur Modifikationen, die wir im Allgemeinen auf eine zweifache Erscheinung zurückführen können.

Das Aufhören der Selbstständigkeit einer Sprache macht sich auf doppelte Weise in der Literatur fühlbar. Man sieht sich zunächst genöthigt, auf die älteren reinen Dokumente zurückzugehen, aus ihnen das Vorhandene wieder lebendig zu reproduziren, und so entsteht das Prinzip der Nachahmung früherer Schriften in späteren. Daneben aber vermag sich auch die Literatur nicht frei zu erhalten von der nationalen Corruption der Sprache, welche je nach der grösseren Bildung und der verschiedenen Individualität des Schriftstellers mehr oder weniger durchschimmert, und auf diese Weise entsteht eine verderbte Schriftsprache.

Aus jenem ersteren Prinzip hervorgegangen ist in der hebräischen Literatur zunächst eine neue Gattung der Historiographie. Sie erleidet die Modifikation, dass nunmehr compilatorisch aus Quellen die Geschichte zusammengetragen wurde, wie die BB. der Könige hierin den Anfang machen, die BB. der Chronik jene Tendenz nur in noch weiterem Umfange realisirt darstellen. An die historischen BB. schliessen sich die späteren Propheten eng an, welche theils auf den Pentateuch, theils auf die früheren Propheten dergestalt basirt sind, dass sie in formeller Hinsicht so wenig wie in materieller zu begreifen wären, ohne eine beständige Vergleichung beider Theile. Auf gleiche Weise zeigen auch die poetischen Erscheinungen dieser Periode, wie Koheleth, ein Theil der Psalmen, die Klagelieder, einen nachgeahmten, grösstentheils frühere Muster benutzenden Charakter.

Die verderbtere Schriftsprache hat wiederum zwey Bestandtheile. Vieles in derselben ist nichts als aus dem inneren Verfall des Sprachidioms selbst Hervorgegangenes, indem frühere Feinheiten und Ausbildungen in Vergessenheit geriethen und das ganze Colorit einen rauheren, weniger geglätteten Charakter annahm. Anderes ging aus dem fremden aramäischen Idiome in das Hebr. über und erhielt hier das Bürgerrecht. Es ist aber schwer, wo nicht unmöglich, hier überall eine genauere Sonderung zu machen, weil der verderbtere Hebraismus schon an sich dem Aramaismus verwandt seyn musste. Auf diese Weise findet sich nun in dieser Sprache manches, was früher nur der Poesie eigen war, wieder

in der prosaischen Rede, und eben so sind manche Archaismen hier schon beständig recipirt. Um aber das zu der spätern Schriftsprache Gehörige richtig zu würdigen, genügt keineswegs eine blosse Aufzählung und Sammlung einiger aus diesen Schriften zusammengeraffter Formen *), wobei es an Verstössen nicht fehlen kann **), sondern sorgliche Beobachtung und Anschauung der inneren Sprachentwickelung. So wird hier in der Orthographie ein Streben nach Deutlichkeit sichtbar, welches sich besonders in der scriptio plena der Vokalbuchstaben zeigt, die selbst in die geläufigsten Worte eindrang, wo die frühere Zeit ihrer nicht bedurfte (s. Ewald, Lehrb. §. 83.), wie דָּוִיד, יְרוּשָׁלַיִם (Movers üb. d. Chron. S. 43 und 200.). Man strebt die dreilautigen Stämme zu verlängern, namentlich durch Einschiebung der liquida ר, ohne dass diess in Zusammenziehung zweyer Stämme oder verstärkter Bedeutung des Stammes (so stets in der älteren Sprache) seinen Grund hat: wie שַׁרְבִיט st. שֵׁבֶט im B. Esther, סַרְעַפָּה Zweig, Ezech. 31, 5. כרבל st. כבל (Chron. und Dan.), und selbst in nomm. propr., wie דַּרְמֶשֶׂק st. דַּמֶּשֶׂק (Chron.). Gerade dasselbe ist Sitte der Syrer (Gesenius, Lehrg. S. 863 ff.). Das ת des Femininums stumpft sich ab, und es bleibt, wie im Aramäischen, ein blosses o—u, wie in רִבּוֹ, רִבּוֹא früher רְבָבָה. Der Unterschied zwischen Passiv- und Reflexiv-Bildungen tritt immer mehr in den Hintergrund, letztere treten an die Stelle der ersteren, dergestalt dass selbst umgekehrt die Passivbildungen reflexive Bedeutung annehmen und eine Imperativform bilden (Jerem. 49, 8. Ezech. 32, 19.). Der Gebrauch des Imperf. mit dem Vav conseq. ist hier seinem Grundcharakter nach mehr verwischt und der Verbalstamm erscheint häufig schon in der vollen Form des Imperf.; vgl. Ewald §. 232 a. Die Partikel את als Zeichen des Akkusat. nnd als Präposition wird in ihren Formationen nicht mehr unterschieden, und als Bezeichnung des Akkus. tritt das Aram. ל ein. Es ist nämlich Armuth der Sprache, die sich in den feinen Gebrauch von את nicht mehr

*) Wie diess z. B. bei Gesenius, Gesch. d. h. S. S. 28 ff. der Fall ist.

**) Wie denn Gesenius dahin z. E. rechnet die Formen auf ־ות־ון u. s. w. Vgl. dagegen Eichhorn, I, S. 83. 4te Ausg.

zu finden weiss, ebenmässig zur Bezeichnung des näheren und entfernteren Objektes das (seiner Natur nach eigentlich demonstrative) לְ zu gebrauchen. Eine wirkliche Ausartung der Sprache ist es eben so, wenn z. B. das Wort בָּקָר früher nur collektivisch gebraucht und so von שׁוֹר unterschieden, später auch im Plural von einzelnen Rindern gebraucht ist. Eben so עָבַד im Althebr. beständig arbeiten, dienen (wohl verwandt mit dem stärkeren Stamme עָצַב, über welchen s. Böttcher, Proben S. 53.), später abgeschwächt in das allgemeinere thun, wie im Aram. beständig. So verräth das Sinken der Sprache der Gebrauch der Präpos. עַל, früher energisch bei Affektbezeichnungen, von der überwältigenden Kraft derselben (s. Ewald z. Hohenl. S. 122.) meist im üblen, seltener im guten Sinne*), später in letzterem Sinne ohne irgend emphatischen Nebenbegriff, wie טוֹב עַל הַמֶּלֶךְ (Esther, Nehem.), wo der frühere usus בְּעֵינֵי oder ähnl. verlangt. So steht בְּתוֹךְ in dem Sinne: gleich, nebst, bei Späteren, Böttcher a. a. O. S. 36. Die gehäufte Dehnung von Präpositionen und Adverbien ist überhaupt den Späteren eigen, wie עַד לְמְאֹד 2 Chr. 16, 14. עַד אֶל 2 Könn. 9, 20. Ewald, Lehrb. §. 305. c. Noch gehört hieher z. B. der Gebrauch von עָמַד st. קוּם besonders in Dan. und Chron., פָּקַד עַל st. צִוָּה, רַב st. שַׂר u. a.

Am besten ersieht man das Sinken der Sprache aus denjenigen Stücken, in welchen ältere eine Ueberarbeitung erfahren haben. Die Art und Weise, wie hier in den jüngeren Schriften die Schwierigkeiten und Härten der älteren vermieden werden, zeigt nicht sowohl eigene Unkunde des älteren Idioms (denn diese zu statuiren lässt die vertraute Bekanntschaft solcher Verfasser mit der alten heiligen Literatur nicht zu), als vielmehr die Entfremdung der Volkssprache von der alten Schriftsprache: um ihren Zeitgenossen verständlich zu werden, mussten sich jene Schriftsteller eines ihnen zugänglicheren Idioms bedienen. So z. B. die Wiederaufnahme alter Weissagungen über Moab bei Jeremias,

---

*) Und auch hier stets mit besonderem Nachdruck, wie denn Ewald das שָׁפַר עָלַי Ps. 16, 6. schön erklärt: es gefällt mir sehr (Lehrb. §. 217 i.).

vgl. Numer. 21, 28. 29. 24, 17. mit Jer. 48, 45. 46. So heisst es nun im Pent.: כִּי אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן bei Jerem.: כִּי אֵשׁ יָצָא מח״ (hier also schon spätere Ungenauigkeit im Genus, אֵשׁ ist im Pent. beständig Femininum, vgl. Gesenius Lehrg. S. 546.; ein ganz ähnlicher Fall ist mit נְחֹשֶׁת Ezech. 1, 7.)*) — Pent.: לֶהָבָה מִקִּרְיַת סִיחוֹן, Jerem.: וְלֶהָבָה מִבֵּין סִיחוֹן (hier der Zweideutigkeit halber das קִרְיַת (vrgl. noch Num. 22, 39.) vermieden). — Pent.: וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב, Jer.: וַתֹּאכַל פְּאַת מוֹאָב (für das ächt poetische פַּאֲתִים steht der prosaische Singularis: פֵּאָה, latus, vgl. Exod. 26, 18. bei Jer., wie der Context (vgl. Vs. 37.) lehrt = פְּאַת הַזָּקָן (Levit. 19, 27. 21, 5.) der Knebelbart, vgl. Jer. 9, 25. 25, 23. 49, 32.) — Pent.: וְקַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת, Jerem. וְקָדְקֹד בְּנֵי שָׁאוֹן (hier für zwey schwierige Ausdrücke eine nur den Sinn im Allgemeinen ausdrückende Wendung) u. s. w. In demselben Verhältnisse stehen zu einander die Weissagungen Jes. 15. 16. vgl. mit Jerem. 48., Jes. 13. 14. vgl. mit Jerem. 50, 51., Jes. 23, 16. vgl. mit Ezech. 26, 13. u. a. m.**).

Hiedurch wird denn leicht begreiflich, wie diese Benutzung des Früheren mit dem weiteren Sinken des Hebraismus ebenfalls eine immer freiere werden musste, welche die Form des Originals oder der Quelle weniger schonend behandelte, sondern auf zeitgemässe Weise umsetzte. In dieser Hinsicht sind die BB. der Könige und der Chronik ihrem philologischen Verhältnisse nach von hohem Interesse: da hier der erwähnte Fortgang der Behandlung auf besonders bemerkbare Weise an zwey Schriften, deren Abfassung wohl kaum ein Jahrhundert aus einander liegt, sich äussert. Die erstere schliesst sich noch sehr genau an ihre Quellen an, und giebt nur in einzelnen Spracheigenthümlichkei-

---

*) Ganz unrichtig hat dieses Verhältniss Gesenius (Comment. z. Jes. I, S. 513.) aufgefasst, welcher bei Jer. einen andern Text von 4 Mos. 21 vor sich hatte.

**) Man hat indessen bei diesem Verhältnisse gewöhnlich nicht genug das geschieden, welches zu dem individuellen Zwecke jedes Schriftstellers passend von ihm abgeändert wurde, von dem, was blos einen formellen Grund der Abänderung hat.

ten ihren späteren Charakter kund (s. unten); die zweyte hingegen hat der Diktion des Originals im Ganzen einen Stempel aufgedrückt, welcher sehr entschieden das Aussterben der Sprache verräth. Der Chronist corrigirt sehr regelmässig desshalb den ältern Ausdruck, ihn nach jüngerer Schreibart, Formation abändernd, oder auch mit einem anderen vertauschend. Daher die schon erwähnte scriptio plena, die aramaisirende Orthographie mit א prostheticum, wie אִישַׁי, vgl. Ewald, Lehrb. §. 34 c., die Compensation des Dagesch forte durch eine liquida, wie דַּרְמֶשֶׂק 1 Chr. 18, 5 f. st. דַּמֶּשֶׂק, vgl. 1 Chr. 15, 27.; die älteren Formen, wie die Endung ־וּן, das Pron. אָנֹכִי, die Bildungen מַמְלָכָה, תְּחִנָּה, מַעֲבֶה sind übergegangen in die jüngeren: ־וּ, אֲנִי, מַלְכוּת, תַּחֲנוּן, עֲבִי u. a. Aeltere Construktionen werden vertreten durch jüngere: so ist die Verbindung des verb. finitum mit dem Infin. absol. nicht mehr geläufig, er lässt regelmässig den letzteren aus; die Ländernamen, wo sie für die Einwohner stehen, construiren sich bei ihm nicht mit dem Singul. femin. des Verbum, sondern mit dem Plural (vgl. Gesen. Lehrg. S. 469.); statt der Verbindung des einfachen Objektes mit den Verbb. der Bewegung, um die Richtung zu bezeichnen (Ewald, §. 281 d.), steht hier die Präposition, früher nur mit besonderem Nachdruck gebraucht, u. s. w. Für den früheren Ausdruck wird ein späterer gesetzt: so z. B. statt פָּקַד, zählen, mustern (später: befehlen) steht: סָפַר; st. כָּרַת, ausrotten: נָתַשׁ; st. פָּנָה, wenden: הָפַךְ; st. סוּר, sich wenden: סָבַב; st. נָטַל, aufbürden: נָטָה; st. גְּוִיָּה, Leichnam: גּוּפָה u. a. S. das Ausführlichere bei Movers, a. a. O. S. 200 ff. Seltener dagegen ist der umgekehrte Fall, wo der Chronist das Gewöhnliche, Regelmässige und Correktere an die Stelle des anomalen und auffallenden Aelteren setzt — ein Umstand, der sich aus demselben Streben nach Verdeutlichung des Originals erklärt und auch nur auf das Gewöhnliche, was durch das Studium der älteren Schriften leicht der Beobachtung sich darbot, beschränkt. Desshalb schreibt z. B. der Chr. בּוֹר st. בְּאֹר, כִּסֵּא st. כִּסֵּה, מֵבִיא st. מֵבִי; er setzt das verkürzte Futurum nach Vav relat., wo in den Parallelstellen die verlängerte Form sich findet, und vermeidet das cohortative ־ָה nach jenem Vav u. a., s. Movers a. a. O.

Den Uebergang zu unserer Periode bildet Zefanja, Josias Zeitgenosse. Allerdings ist seine Sprache noch am reinsten aus dieser Zeit; er hat noch manches Eigenthümliche und Neue, wie 1, 9. דּוֹלֵג עַל־הַמִּפְתָּן, der über die Schwelle springt, d. h. wer sich ohne heilige Scheu, als unreiner dem Herrn nahet (vgl. Jes. 1, 12. Ezech. 9, 3.); 1, 12. אֲחַפֵּשׂ אֶת־יְרוּשָׁלַםִ בַּנֵּרוֹת; die Form הִתְקוֹשֵׁשׁ, sich sorglich prüfen 2, 1., auch hat er sehr schöne an Micha erinnernde Paronomasien 2, 4. Allein man bemerkt doch an ihm schon eine auffallende Unselbstständigkeit, so fern er viel aus älteren Propheten Entlehntes enthält, vgl. z. B. 1, 15. mit Joel 2, 2.; 2, 14. mit Jes. 34, 11.; 2, 15. mit Jes. 47, 8. und 13, 21. 22. u. a. Daneben zeigen sich auch Spuren des späteren Sprachgebrauches, namentlich eine Verwandtschaft mit Jeremias, vgl. die Redensart קָפָא עַל־שְׁמָרָיו 1, 12. mit Jerem. 48, 11.; הֵסִיף, ein Ende machen 1, 2. 3. Jer. 8, 13. vgl. Dan. 2, 44.; נוּגִים 3, 18. vgl. Thren. 1, 4. Ewald, S. 244.; das הַיּוֹנָה 3, 1. vgl. Jer. 25, 38; 46, 16; 50, 16.; גָּרַם 3, 3. abreissen (um es aufzubewahren) wie das Syr. ܓܪܡ.

Schon ungleich verderbter ist die Schreibart des etwas später lebenden Jeremias, bei welchem der Einfluss des Aramäischen schon sehr sichtbar ist *). Er hat manches Analoge mit den BB. der Könige, nur dass diese wegen der ihnen zum Grunde liegenden älteren Quellen im Ganzen weniger unrein schreiben. Auch Jerem. schliesst sich sehr an die früheren Propheten und den Pentateuch an, wie letzteres schon oben gezeigt wurde. Hier treten nun zunächst an die Stelle alter Ausdrücke neue, welche die frühere Zeit theils gar nicht kannte, theils in einem anderen Sinne gebrauchte. So יָאָה, eine spätere Erweichung aus נָאָה, schön, lieblich, wohlanständig seyn (verwandt ist auch wohl יָפָה) Jer. 10, 7., (dafür נָאָה s. Ps. 93, 5.) hier ohne Sinnverschiedenheit, wie in älteren Vertauschungen der Art; vgl. יָצַב und נָצַב, יָקֹשׁ und נָקֹשׁ (vgl. Böttcher, Proben S. 8.). כָּתַם im Althebr. mit חָתַם der Bedeutung nach verwandt (vgl. כֶּתֶם), Jer. 2, 22. be-

*) Vgl. A. Knobel, Jeremias chaldaizans, dissertat. Vratisl. 1831. 8. (nicht kritisch genug gearbeitet).

befleckt, besudelt seyn, wie im Aram. עוּב obnubilavit, Thren. 2, 1. erweicht aus dem alten עוּף, vgl. im Syr. ܟܘܳܐ, latibulum, lustrum ferarum. Eben so כִּנְעָה, Bündel, Reisebündel, von כָּנַע, erweicht aus כָּנַס (כָּנַשׁ), Jer. 10, 17., während im Althebr. כָּנַע zusammenhängt mit כָּרַע, beugen. Umgekehrt ist aus כָּרַע die härtere Form כרשׁ, כרס entstanden, welche sich in dem Nomen כְּרֵשׂ, der Bauch, 51, 34. findet, Syr. ܟܪܶܣ, ܟܰܪܣܳܐ. דָּיֵק, ein Wachtthurm 52, 4. 2 Kön. 25, 1. und bei Ezech. statt צְרִיחַ, מִגְדָּל, von Aram. ܕܳܩ, speculari, prospicere. מֶלֶט, argilla 43, 9., Syr. ܡܛܰܠܬܳܐ, st. des hebr. חֹמֶר. חֶטֶט, tremor 49, 24., eine Verwechselung des ט mit dem älteren ת, רתת, vgl. Hos. 13, 1. *). Aus dem alten רָעַע und רָצַץ ist bei Jerem. geworden רָשַׁשׁ 5, 17. (vgl. Mal. 1, 4.). Das הָמָה ist hier übergegangen in הָמַל vgl. הֲמֻלָּה 11, 16. vgl. Ezech. 1, 24. statt הָמוֹן. — Schon sind auch hier eine Anzahl fremder Wörter für die Gegenstände in Aufnahme gekommen, welche durch die Berührung mit Babylonien als neu zu der Kunde der Hebräer gekommen waren, und welche zum Theil nunmehr selbst auf israelitische Verhältnisse angewandt wurden, wie die sich auf die neuen Regierungsverhältnisse **) beziehenden Ausdrücke: מְדִינָה Thren. 1, 1. 1 Regg. 20, 14. 15. 17. 19. u. s. w. סָגָן, praefectus Jer. 51, 23. 28. 57. פֶּחָה, Statthalter 51, 23. 28. 57. 1 Regg. 10, 15. 20. etc. רַב als Ehrentitel, oft in Verbindung mit anderen WW., wie רַב־מָג, רַב סָרִים, רַב טַבָּחִים (wofür früher שַׂר in Gebrauch war). — Besonders aber erweiset die grammatische Bildung der Sprache einen Verfall derselben. Theils verlässt sie nämlich die feinere, in ihrer Blüthezeit bewirkte Ausbildung und kehrt zu dem alten, ursprünglicheren, roheren Charakter zurück, und enthält so wieder Archaismen, theils verlässt sie das eigentlich charakteristisch Hebräische und nimmt ihm mehr oder weniger widerstrebende Bildungen auf, die der Einfluss des Aramäischen begünstigt. So entstehen denn die vollen Pronominalformen תִי — אַתִּי, ־כִי, (im Verbum) schon als regelmässig eingeführt, wofür die frühere Sprache die feinere

*) Gerade wie תָּעָה, später טָעָה Ezech. 13, 10., Syr. ܛܥܳܐ.

**) Vrgl. darüber meinen Comment. z. Daniel S. 95 ff.

Abkürzung vorzog (vgl. Knobel, p. 9. 13.), das ה praef. des Hifil wird schon mehrfach in ת (Tifil) verhärtet (Ewald, §. 122. a. Knobel, p. 10 sq.). Die Verba mit א oder ה zeigen hier häufiger als anderwärts das ihnen zum Grunde liegende ו und י, z. B. in אֹבִידָה Fut. Hif. (Syr. ܐܘܒܸܕ), 46, 8. נִבֵּיתָ st. נִבֵּאתָ; auch die Schreibart מֵבִי st. מֵבִיא, הַחֲטִי st. הַחֲטִיא gehört dahin (vgl. Hoffm. gr. Syr. p. 221.). Eine Ausartung verrathen die Abstraktbildungen, wo früher concrete herrschend waren, wie בֹּור, Lauge (Hiob 9, 30. Jes. 1, 25.), dafür בֹּרִית Jer. 2, 22. Mal. 3, 2., oder wo der Begriff selbst sehr widerstrebend ist, wie in מְמוֹתִים, 16, 4. vgl. 2 Regg. 11, 2. Ezech. 28, 8. Die ältere Akkusativbezeichnung את kommt hier schon immer mehr in Abnahme und dafür tritt das Aram. לְ ein (vgl. Knobel, p. 30 sq.). Entschieden anomalisch ist die Setzung des Artikels vor dem ersten Nomen im stat. constr., wie 32, 12; 25, 26; 38, 6. vgl. 1 Regg. 14, 24; 2 Regg. 23, 17. Ewald, §. 290 d. Eben so ist die hier durchgängige Verwechselung von את, dem Zeichen des Akkus. und der Präposit., ein sicheres Zeichen späterer Verderbtheit der Sprache.

Noch tiefer stehen die Schriftsteller, welche in Babylon selbst lebend während des Exils schrieben: Ezechiel und Daniel. Bei ersterem geht die Vernachlässigung der Form so weit, dass wohl nicht mit Unrecht gesagt worden ist, er enthalte verhältnissmässig die meisten grammatischen Abnormitäten und Incorrektheiten (Gesenius, Gesch. S. 35.). Mit Uebergehung dessen, was er mit Jerem. gemeinschaftlich hat, ist Folgendes das Bemerkenswertheste: die theils alterthümlichen theils aramaisirenden Pronominalformen: ־ֵיהָא 41, 15., ־ָא st. ־ָה 36, 5., ־ֵיהֶמָה־ֵיהֶנָה, 40, 16; 1, 11., ־ְהֶנָּה 16, 53. (vgl. 1 Regg. 7, 37.), ־ֵכֶנָה 23, 48., אַתֵּנָה 13, 20., ־ֵנִי st. ־ִי 47, 7. — die Verbalformen: קָרְחָא, גָּבְהָא 31, 5; 27, 31., יוֹכְלוֹ (fut. Kal. von אָכַל) 42, 5. vgl. Böttcher, Proben S. 354.; der Imperativ des Hofal, 32, 19. (vgl. auch Jerem. 49, 8.), die Verbindung des Infin. auf וֹת — mit dem Pluralsuffix (6, 8; 16, 31. Lehrg. S. 215.); zwey Formen sind ungenau in eine verschmolzen in נאשׁאר, 9, 8. s. Ewald krit. Gr. S. 489. und eben so ist wahrscheinlich auch

anzusehen das schwierige מִשְׁתַּחֲוִיתֶם 8, 16. Ewald l. cit. anders im Lehrb. §. 118, d. — bei Nominal-Bildungen ist auffallend der Plural אַחִ — 31, 8. 47, 11. vgl. Ewald Lehrb. §. 177 b. מוֹבָא st. מָבוֹא 43, 11., die Dualendungen ־ַי 13, 18. und ־ָם 25, 9; 46, 19. — Minder grobe Anomalieen, aber doch manches Verwandte mit seinen Zeitgenossen enthält die Sprache des B. Daniel. So findet z. B. die Infinitiv-Bildung הִתְחַבְּרוּת 11, 23. nur eine Analogie bei Ezech. 24, 26. (הַשְׁמָעוּת), eben so חוֹב, חוֹב, D. 1, 10. Ez. 18, 7. זהר, D. 12, 3. Ezech. 8, 2. בַּג D. 1, 5. Ez. 25, 7. כְּתָב st. סֵפֶר Dan. 10, 21. Ez. 13, 9. etc. Auch enthält es manches Neue und Aramäischartige, z. B. מוֹעֵד f. עֵת nach dem Aram., עִדָּן 8, 19; 12, 7., חִידָה = מִרְמָה im üblen Sinne 8, 23., בִּזָּה, Beute, st. בַּז 11, 24. 33., die Form תַּעֲמֹדְנָה 8, 22., das עֶרֶב בֹּקֶר, νυχθήμερον, (s. meinen Comment. z. 8, 14. S. 294.) wohl neu aufgekommener Ausdruck statt des alten בֵּין הָעַרְבַּיִם (vgl. Ideler Handb. d. Chronol. I, S. 483.) u. a.

Es folgen die einen ganz gleichen Charakter des verderbteren Hebräischen an sich tragenden, kurz nach dem Exil erschienenen Schriften: die BB. der Chronik, Esra, Nehemia, Esther, Koheleth. Am eigenthümlichsten, wie dem Inhalte so auch der Form nach, ist unter ihnen Koheleth. Zunächst muss allerdings bei diesem B. bemerkt werden (was häufig übersehen wurde*), dass dasselbe auch den der Zeit gemeinsamen nachahmenden Charakter an sich tragend, manches mit den Salomonischen Schriften Gemeinsame enthält, welches eben daraus zu erklären ist. So z. B. das בַּעַל כָּנָף, ein Vogel K. 10, 20. Provv. 1, 17., חִבּוּק יָדַיִם K. 4, 5. Provv. 6, 10; 24, 33. (Bild der Faulheit), הֶבֶל (eines der Lieblingswörter des Koh.) vgl. Pr. 13, 11; 21, 6; 31, 30.; לֵב מַרְפֵּא oder bloss מַרְפֵּא, Gelassenheit K. 10, 4. Pr. 14, 30. 15, 4., הִבִּיעַ im eigentlichen Sinne gebraucht vgl. K. 10. 1. mit Pr. 18, 4., שׁוּק, Strasse K. 12, 4. 5. vgl. Pr. 7, 8.

*) Z. B. noch von Hartmann in s. linguistischen Einleitung in das B. Koheleth, Winers Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. Bd. I, 1, S. 29 ff.

Cant. 3, 2., עַצְלָה, Faulheit K. 10, 18. Pr. 19, 15. vgl. 31, 27. und das so häufige עָצֵל, תַּעֲנֻגוֹת, Süssigkeiten der Liebe K. 2, 8. Cant. 7, 7; dasselbe Wortspiel in שֵׁם und שֶׁמֶן K. 7, 1. und Cant. 1, 3. Man sieht, dass der Vf., durch das Studium der Schriften Salomo's gebildet, sich ihm in Manchem angeschlossen hat, wofür selbst scheinbare Differenzen zeugen, wie מֵאָה hundertmal Pr. 17, 10. מְאַת dass. K. 8, 12. (letzteres die spätere Femininalform)*). Ausserdem theilt dasselbe Buch auch mit seinen Zeitgenossen vieles, wie אִלּוּ wenn 6, 6. Esth. 7, 14., בִּהֵל eilen (Esth. Chron.), זְמָן Zeit 3, 1. (Neh. Esth. Dan.), יוֹתֵר ausser 12, 12. Esth. 6, 6., מְדִינָה, 2, 8; 5, 7., שָׁלַט herrschen, 2, 19; 8, 9., סָכָל Thor, 2, 19; 7, 17. etc. (eben so bei Jerem.)**). Daneben enthält dieses Buch eine Menge ihm ganz eigenthümlicher Ausdrücke, welche zum Theil einen philosophischen Anstrich, und selbst dem Ganzen ein eigenthümliches Gepräge verliehen haben, daher z. B. die ungewöhnliche Menge von Abstraktbildungen, der häufige Gebrauch von יֵשׁ, das eigentliche Wesen, Seyn einer Sache bezeichnend, und dessen Gegentheil אַיִן; auch die Ausdrücke הֶבֶל, יִתְרוֹן, טוֹב, חֵלֶק, רַעְיוֹן, חֶשְׁבּוֹן, לַהַג, רְעוּת רוּחַ, רוּחַ u. a. gehören dahin, vgl. Umbreit, Coheleth scepticus de summo bono p. 112. Manches ist aus dem eindringenden Aramaismus geflossen, den der Vf. theils hebraisirend umgestaltet, theils geradezu aufnimmt: so die WW. יְהוּא, כְּבָר, כִּשְׁרוֹן, (vgl. Hitzig zu Kohel. 11, 3), גּוּמָּץ 10, 8. חוּץ מִן 2, 25., בָּטֵל 12, 3. u. a. Man hat desshalb nicht ganz mit Unrecht gesagt, dass sich einiges stark dem talmudisch-rabbinischen Sprachgebrauch nähere (Gesenius, Gesch. S. 36.), wenigstens haben wir hier eine Art Uebergang zu demselben.

Die höchste Verderbtheit des Hebraismus zeigt sich aber da, wo geradezu die Volkssprache von den Schriftstellern recipirt wurde, das gewöhnlich sogenannte Chaldäische, wie aus

---

*) Nicht etwa status const., wie Hartmann a. a. O. S. 57. vermeint.

**) Viel zu gross ist die Anzahl des hierher Gezogenen bei Hartmann, a. a. O. S. 52 ff.

besonderen Veranlassungen bisweilen geschehen ist: Jerem. 10, 11. Dan. 2, 4—7, 28. Esra 4, 8—6, 18. 7, 12—26. Einiges darin gehört gewiss Babylon als Idiotismus an (s. darüber oben); das Meiste aber ist eine Vermischung des Aramäischen mit dem Hebräischen. Hier hat sich das Hebräische häufig auf eine dem Aramaismus ganz widerstrebende Weise erhalten, z. B. in der Setzung des Artikels, der durchgreifenden helleren Vokal-Aussprache, der Verdoppelung der Nichtgutturalen, dem Gebrauche der Dualform, der Passivbildungen Hofal u. a. m. Allein eben so stark und das Gleichgewicht haltend ist auch die Uebereinstimmung dieses Dialekts mit dem Aramaismus und das dem Hebräischen hiedurch geradezu entgegengesetzte Element, z. B. der Mangel an Vokalen bei den Wortformen, der status emphaticus, das לְ als Zeichen des Akkusativs, die Bildung der Passiva durch die Sylbe את u. a. Der Hauptunterschied zwischen dem biblischen und dem späteren targumischen (s. Kap. 4.) Chaldaismus besteht eben in dieser Art von Composition, während hier das hebräische Element bedeutend mehr verdrängt wurde*). Das auf diese Weise entstandene Patois ist in den kanonischen Schriften äusserst übereinstimmend wegen des nahe liegenden Zeitalters der dasselbe uns erhaltenden Schriftsteller. Nicht mit Unrecht ist gesagt worden (s. de Wette, Einl. S. 349.), dass dieses Idiom ein schwankendes seyn musste, und dieses zeigt sich auch ganz besonders in den schwankenden Bildungen am meisten ausgesetzten Wörtern, wie bei den Pronominn. (z. B. die Formen: לְהוֹן, לְכוֹן, דִּכֵּן, דֵּךְ, לְהֹם, לְכֹם־אִלֵּךְ, אִלֵּין־דֵּא, דֵּךְ, הֵן), und ein solches Schwanken ist im bibl. Chaldaismus noch dergestalt sichtbar, dass sich z. B. in demselben Vs. Jerem. 10, 11. die Formen אַרְקָא und אַרְעָא neben einander finden**).

*) Vgl die Beispiele in Hengstenbergs Beitr. I, S. 303.

**) Ganz sonderbar ist aber die von de Wette hierauf gebaute Folgerung, dass bei einem solchen Schwanken grössere Verschiedenheit zwischen Daniel und Esra statt finden müsste, falls das B. Dan. ächt wäre. Gerade bei beiden findet sich dasselbe Schwanken zwischen verschiedenen Bildungen. Unglaublich ist aber die hiebei zum Grunde liegende Voraussetzung, dass der (vermeintlich) späte Vf. des B. Dan. die Sprache des Esra nachgeahmt habe.

Nie ist aber diese Corruption des Hebraismus so weit gegangen, dass die gebildeteren und mit den älteren Schriften vertrauten Männer aufhörten, die früheren rein hebräisch geschriebenen Urkunden zu verstehen und bei ihrer Benutzung auf die sonderbarste Art fehlgriffen. Spuren einer solchen Unkunde haben neuere Kritiker in den BB. der Chronik entdecken wollen *). Schon an sich ein ganz undenkbarer Umstand! Der Chronist schreibt keineswegs, wie de Wette sich ausdrückt, „das schlechteste Hebräisch, das wir haben" — ein oberflächliches Urtheil, welches durch eine sorglich prüfende Vergleichung zwischen dieser Schrift und Ezechiel oder Koheleth augenblicklich umgestürzt wird. Sodann aber zeichnet sich dieser Verf. gerade durch ein grosses, ausgebreitetes Quellenstudium aus: dabei ist gar nicht denkbar, dass eine solche Unkunde bei ihm obgewaltet habe, wie nur die willkührlichste Hyperkritik sie ihm hat zur Last legen können. Darauf führen auch keineswegs die von Gesenius zur Bestätigung jenes Urtheils beigebrachten Stellen. So soll אֶשֶׁל (Tamariske) 1 Sam. 31, 13. unrichtig durch אֵלָה, Terebinthe, interpretirt seyn 1 Chr. 10, 12. Allein nur wo אֵלָה von anderen Bäumen unterschieden wird (Jes. 6, 13.), bedeutet es Terebinthe, sonst, besonders im späteren usus, bedeutet es Baum im Allgemeinen, wie im Aram. אִילָן. Die „Tamariske von Jabesch" hiess auch eben so gut wegen ihrer Celebrität „der Baum von J.", wie denn die „Terebinthe von Sichem" Gen. 35, 4. אֵלָה, Jos. 24, 26. אַלָּה, Judd. 9, 6. אֵלוֹן genannt ist. — Das 2 Sam. 5, 17. sich findende וַיֵּרֶד אֶל־הַמְּצוּדָה „(David) zog hinab an der Berghöhe" soll „auf keine Weise richtig dem Sinne nach wiedergegeben" seyn durch וַיֵּצֵא לִפְנֵיהֶם, 1 Chr. 14, 8. Allein die St. ist von Ges. ganz falsch übers., sie kann nur heissen: er stieg hinab (von den Felsen Hebrons, um sich zurückzuziehen)

In diesem Falle hätte er gewiss sich einzig und allein an das Althebräische angeschlossen. Und wer ahmt denn überhaupt bei einer lebenden Volkssprache frühere Schriftsteller so ängstlich genau nach?? —

*) De Wette, Beiträge z. Einl. I, S. 67. Gesenius, Gesch. S. 40 ff.

in seine Burg*), הַמְּצוּדָה, d. h. die Vs. 7. und 9. erwähnte Burg Zion**). Weil der Chronist nicht die Burg Zions unmittelbar vorher erwähnt hatte (s. Cap. 11.), so konnte er nicht gut der Deutlichkeit halber diese WW. hier so stehen lassen, musste sie daher mit einem anderen Ausdrucke vertauschen. — 2 Sam. 5, 24. אָז תֶּחֱרָץ „dann spute dich" soll unrichtig verstanden seyn 1 Chr. 14, 15.: אָז תֵּצֵא בַמִּלְחָמָה. Allein חָרַץ ist hier auch wirklich militärischer terminus und heisst: in die Schlacht eilen, vgl. das Arab. حَرَّضَ conj. II. instigavit accenditque ad pugnam. — 2 Sam. 8, 1. „David nahm אֶת מֶתֶג הָאַמָּה, den Armzaum von der Hand der Philister", d. h. brachte sie unter seine Botmässigkeit, soll widerstreiten dem „David nahm Gath und dessen Töchter", d. h. die umliegenden Dörfer 1 Chr. 18, 1. Allein 2 Sam. ist sprachgemäss zu übers.: „D. nahm den Zügel der Herrschaft aus der Hand der Ph." (s Hitzig z. Jes. S. 63.), der Chronist fügt also aus seiner Quelle die genauere Angabe des Faktums hinzu. — 2 Sam. 8, 18. ist ganz richtig 1 Chr. 18, 17. interpretirt; s. Movers, a. a. O. S. 302 ff. Keil Apol. Vers. S. 347. — 2 Sam. 23, 11. steht עֲדָשִׁים, 1 Chr. 11, 13. שְׂעוֹרִים Linsen — Gerste. Allein die ganze Erzählung verräth hier deutlich Verschiedenheit der Quellen, und überdiess ist diese Differenz, weit entfernt einen Widerspruch zu enthalten, leicht auflösbar. — Besonders urgirt ist der angebliche Widerspruch zwischen 1 Könn. 10, 13. und 2 Chr. 9, 12***). Allein man hat die erstere St. gemeinhin falsch verstanden; sie ist zu übers.: „Salomo gab der Königin von Saba alles, was sie wünschte und begehrte, ausser

---

*) Vgl. z. B. Gen. 42, 28. 1 Sam. 21, 2. und gerade so trepidare ad arcem bei Sallust. Jug. c. 67.

**) Diess die einzig philologisch richtige Interpretation der St. Missverstanden hat sie noch Movers, üb. d. Chron. S. 208. — Der Krieg Davids fällt mithin in die Zwischenzeit seiner Besitznahme von Jerusalem und des Aufschlagens seiner Residenz daselbst.

***) Den auch Keil nicht zu erklären weiss (S. 42) und Movers ganz willkührlich herleitet (S. 213 f.).

dem, was er ihr sonst schenkte nach der königlichen Weise*) Salomo's, d. h. was er ihr als königliche Remuneration für die ihm von ihr gemachten Geschenke nach orientalischer Herrscher-Sitte geben musste, wie es der persische Grundsatz des *διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν* mit sich brachte**). Sonach hat der Chronist vollkommen richtig die Stelle verstanden. — 1 Kön. 10, 14. מַלְכֵי הָעֶרֶב ist richtig näher bestimmt 2 Chr. 9, 14. durch מַלְכֵי עֲרָב, denn andere können an jener St. gar nicht gemeint sein***). Bei 2 Könn. 22. 17. vgl. 2 Chr. 34, 21. tadelt Ges., dass der Chr. das: entzündet ist mein Zorn, nicht mehr der etymologischen Bedeutung nach verstanden habe, weil er dafür braucht: ausgegossen ist mein Zorn, und doch den dann unpassenden Zusatz mache: und wird nicht auslöschen. Allein der Chr. verstand hier die Etymologie besser als Ges., da er das חֵמָה (bekanntlich eigentl.: die Gluth, Zorngluth) beibehielt, wozu sein Zusatz trefflich passt. — 2 Kön. 22, 13. vgl. 2 Chr. 34, 21. soll beweisen, dass die Redensart כָּתַב עַל jemandem vorschreiben dem Chr. unbekannt war, weil er das עָלֵינוּ auslässt. Allein der Sinn ist ja in beiden Stellen ganz derselbe.

Nach dem Exil sind indess mehre Schriftsteller wieder sorglicher bemüht, ein reineres Hebräisch zu reproduziren. Je mehr hier die Benutzung früherer Schriftsteller zunimmt, um so mehr schliesst sich auch die formelle Vollendung an das früher Vorhandene an. So ganz besonders die Propheten Haggai, Maleachi, Sacharja, bei letzterem findet sich fast gar nichts Aramäisches (s. Hengstenberg, Beitr. I, S. 372.) und selten nur Spuren späteren Sprachgebrauches, wie die scriptio plena דָּוִיד, das אַלּוּף 9, 7. 12, 5. (vgl. Hengstenb. Christol. II, S. 282 ff.). Höch-

---

*) כְּיַד הַמֶּלֶךְ eigentl.: nach der Macht des Königs, ein edler Ausdruck für: nach königlicher Weise; vgl. Esther 1, 7. 2, 18.

**) Vgl. die St. des Thucydides bei Brissonius de reg. Pers. princip. p. 525 (Ausg. v. J. 1710).

***) Unrichtig sind daher die Annahmen von Keil, S. 298 und Movers, S. 246.

stens kann man ihnen, wie dem Maleachi, einen gewissen Mangel an Concinnität des Ausdrucks zuschreiben; vgl. Eichhorn, Einl. IV, S. 467 ff.

§. 35.

Aussterben der hebräischen Sprache als Volkssprache.

Wenn nun so auch noch in der nachexilischen Literatur sich das Hebräische als Schriftsprache erhielt, so ist doch davon verschieden und auf zwiefache Weise beantwortet die Frage, wie lange es sich als lebende Volkssprache erhielt. Schon ältere jüdische Grammatiker, wie Kimchi, Ephodaeus, Elias Levita*), behaupteten sehr entschieden, dass mit dem Exil auch der Untergang der hebräischen Volkssprache statt gefunden habe**). An sie schlossen sich christliche Theologen, wie Walton (prolegg. p. 94 sq.), Dathe, Buxtorf l. cit. u. a. an, und diese Ansicht fand wieder neuerdings gründliche Vertheidiger an Hengstenberg, Beitr. I, S. 299 ff. Keil, Apolog. Vers. üb. d. Chron. S. 39 ff. Aus verschiedenen Motiven behaupteten indessen schon ältere (wie Barth. Mayer, phil. s. P. II. p. 95 sq. Löscher, de caus. l. Hebr. p. 67. Alting, opp. V, p. 195. Pfeiffer, opp. II, p. 864 sqq. u. a.) und jüngere Theologen (wie Hezel, Gesch. d. hebr. Spr. S. 48 ff. Gesenius, Gesch. S. 44. ff. de Wette, Einl. S. 52.) das Gegentheil. Erst allmählig habe sich, meint man, nach dem Exil das Hebräische aus dem Munde des Volkes verloren und daher sey noch bis in die späteste Zeit hinein, die Periode der Makkabäer, das Hebräische wenigstens als Schriftsprache cultivirt. Die für diese letztere Ansicht beigebrachten Gründe, welche man am besten bei Carpzov, crit. sacr. p. 214 sq. Simonis, introd. p. 33. und Gesenius entwickelt findet, sind aber nichts weniger als entscheidend; vielmehr nöthigt uns alles, der ersteren beizupflichten.

---

*) S. die Stellen bei Buxtorf, dissertatt. philol. theol. p. 158.

**) So z. B. sagt Ephodaeus: in validissimam oblivionem devenit, ut propemodum illius memoria perierit praeter id quod de illa reperitur in Scripturis Sacris.

Es habe, meint man zwar, kaum ohne Wunder geschehen können, dass innerhalb eines so kurzen Zeitabschnittes die Juden ihre Muttersprache völlig verlernten, zumal noch manche vor dem Exil geborne in ihr Vaterland wieder zurückkehrten (Esr. 3, 12.) Allein vergebens sieht man sich in der nachexilischen Periode nach irgend einem passenden Momente um, in welchem die erfolgte Sprachänderung eingetreten seyn könnte. Das starre Festhalten der Juden an Aeusserlichkeiten, und namentlich an der vaterländischen Sprache*) ist uns in dieser Periode so verbürgt, dass es eine solche Hypothese augenblicklich zurückweiset. Denn wie es möglich war, dass die Einnahme Palästinas durch Ptolemäus Lagi einen solchen Einfluss auf die dortigen Juden ausüben konnte, „dass sie das Hebr. verlernten," wie Hezel S. 49. meint, ist in der That nicht abzusehen; der Schluss rein willkührlich. — Allerdings aber muss in Betreff des angegebenen Zeitabschnittes wohl bemerkt werden, dass schon vor dem Exil das Chaldäische einzudringen begann, woraus es sich um so leichter erklärt, wie bei noch näherer Berührung mit Babylon, dasselbe völlig die Oberhand gewinnen musste. Dies geht z. B. aus dem schriftstellerischen Charakter des Jeremias deutlich hervor, ganz besonders aber aus der St. 10, 11. Die Art der Einführung des Aramäischen („also sollt ihr sagen zu ihnen") thut dar, dass dasselbe bereits als Volksidiom recipirt war**).

Mit nicht grösserem Rechte hat man sich auf den Umstand berufen, dass doch nachexilische Schriftsteller sich des Hebräischen bedienten; es sey wenigstens nicht wahrscheinlich, dass sie eine

---

*) Man vgl. nur die Aeusserungen, nach welchen ein besonderes Gewicht gelegt wird auf die in der vaterländischen Sprache — im Gegensatze zur griechischen — gesprochenen Gebete des Judas Makk. vor dem Anfange der Schlacht (*καταρξάμενος τῇ πατρίῳ φωνῇ τὴν μεθ' ὕμνων κραυγήν*, 2 Makk. 12, 37.), oder die Aufforderungen zur Standhaftigkeit 2 Makk. 7, 8. 21. 24. 27.

**) Chaldaice hic vs. conceptus ut Judaeis suggerat, quomodo Chaldaeis, ad quos nonnisi Chaldaice loqui poterant, paucis verbis respondendum sit — bemerkt richtig Seb. Schmidius z. d. St. Denn ganz willkührlich und unnöthig ist die Annahme Venema's der Vs. sei unächt, oder Hensler's (Bemerkk. üb. Jerem. S. 21 ff.), er sey zuerst hebräisch abgefasst und später ins Aram. übersetzt.

völlig fremde Sprache in Volksschriften gebrauchten. Allein so gut, wie die Priester und Propheten dem Volke die älteren Monumente erklärten, so gut konnten auch diese zur Kenntniss des Volkes gelangen. Nie entscheidet aber die Schriftsprache auf diese Weise für die Volkssprache; hier um so weniger, da sich das Anschliessen der jüngeren Vff. an ältere Muster nachweisen lässt*). — Auf der anderen Seite ist es aber ein unerklärbarer Umstand, wie die chaldäischen Abschnitte in Daniel und Esra Eingang finden konnten, wenn nicht dies die Volkssprache war: nicht das ältere Hebräisch, sondern gerade dieses neu sich vorfindende Idiom bedarf einer Erklärung, die nur auf die angegebene Weise gegeben werden kann.

Man stützt sich auf Nehem. 13, 24., um zu erweisen, dass damals noch hebräisch geredet wurde. Allein der Ausdruck יְהוּדִית ist durchaus relativ; wie er 2 Regg. 18, 26. im Gegensatze zum Aramäischen steht, und daher das Hebräische bezeichnet, so hier im Gegensatze zu einzelnen Mundarten, dem Aschdodischen Idiom (לְשׁוֹן עַם וָעָם), und bezeichnet daher das, was damals von den Juden gesprochen wurde, das Chaldäische. Es konnte aber hier nicht der Ausdruck אֲרָמִית stehen, wie sonst, weil auch die anderen Mundarten Aramäisch waren, und dazu also das יְהוּדִית den einzig passenden Gegensatz bildete.

Man hat endlich noch sich auf Nehemia c. 8. und 10 berufen, wo alles, was zu dem Kultus gehörte, in hebräischer Sprache vorgetragen wurde, namentlich die Vorlesung des Gesetzes. Hiebei kommt aber alles auf die Auffassung von Nehemia 8, 8, an. Hier heisst es: „sie (die Priester und Leviten) lasen in dem Buche, im Gesetze Gottes מְפֹרָשׁ, und fügten hinzu das Verständniss und erklärten das Gelesene.“ Schon der Syrer erklärt das מְפֹרָשׁ durch ܒܦܫܝܛܘܬܐ, fideliter, und eben so Gesenius: wörtlich, genau. Allein diese Bedeutung ist

---

*) Cum scriberent historiam aut prophetias ad Judaeos pertinentes voluerunt uti eadem lingua, qua priscae eorum historiae et prophetiae jam fuerant conscriptae, si excipias pauca quaedam loca ad res Chaldaeorum aut Persarum pertinentia. Clericus ad Nehem. 13, 24.

dem פרש ganz willkührlich beigelegt, es bedeutet schon im Pentat.: auseinandersetzen, erklären, explicare, Levit. 24, 12.; Num. 15, 34., eben so das Syr. ܦܪܫ, z. B. Ephraem. Syr. t. I, p. 239. C., im Talmud. פירוש, explicatio (Hartmann, thes. l. H. etc. p. 84.). Daher kann מפ״ nur bedeuten: adjecta explicatione. Dem Contexte zufolge kann aber diese explicatio nicht bestanden haben in Erläuterungen des Schwierigen und praktischen Anwendungen, denn davon ist in dem Folgenden besonders die Rede, sondern in der Uebertragung des Textes in die geläufige Mundart. Auch dies ist ja eine explicatio, interpretatio, gerade wie פרש Esra 4, 18. vom Uebersetzen des Aramäischen (vrgl. 4, 7.) ins Persische steht. Eben so steht der Ausdruck תִּרְגֵּם für: auslegen, ausdrücken, und übersetzen, vrgl. Esr. 4, 7. und über den Syr. Gebrauch von Lengerke de Ephraemi Syri arte herm. p. 121 not. Richtig erklären demnach schon die Talmudisten (s. Walton p. 564.) unsre St.: מפרש זה תרגום, und eben so Rambach, Clericus, Dathe*) u. a. So erweiset denn diese St. klar, dass zur Zeit des Nehem. das Hebräische dem Volke unbekannt und zum Verständniss des hebr. Textes ihm eine Uebersetzung nothwendig war. — Auf den Münzen der makkabäischen Zeit erscheinen noch einige althebräische Phrasen, aber auch neben aramäischen Wörtern (s. z. B. Kopp, Bilder und Schr. II, S. 225 ff.), welches mithin auch durchaus nicht beweiset, dass man noch in dieser Periode selbst nur Hebräisch schrieb, welches wohl mit der Schliessung des Kanons von selber aufhörte**).

§. 36.

Traditions-Periode der hebräischen Sprache bis zu ihrer grammatischen Behandlung im 10ten Jahrh.

Die Erhaltung der hebräischen Sprachkenntniss haben wir vor Allen bei den palästinensischen Juden zu suchen. Als das

---

*) Auch Nagel in einer eigens über uns. St. geschrieb. Dissertat. Altorf. 1772. vgl. Hirt, Orient. u. Exeg. Bibl. III, S. 141 ff.

**) So bediente man sich auch noch bis in die spätesten Zeiten hinein rein hebräischer Gebetsformeln, aus blosser Ehrfurcht für das Alte und Heilige, ohne dass das Volk etwas davon verstand. Vgl. Jost, Gesch. der Israeliten 3, S. 143 und Anhang S. 157.

Hebräische aufhörte, selbst Schriftsprache zu seyn, wurde ihnen zunächst für den praktischen Zweck beim gottesdienstlichen Gebrauche das Studium der alten hebräischen Urkunden zur unumgänglichen Pflicht gemacht, wobei die verwandte Landessprache gerade ihnen auch besonders förderlich seyn musste. Schon das Buch Sirach spricht daher von dem Studium der Schrift als der schönsten und vornehmsten Beschäftigung des *γραμματεύς*, das *διανοεῖσθαι ἐν νόμῳ ὑψίστου*, und *σοφίαν πάντων ἀρχαίων ἐκζητήσει, καὶ ἐν προφητείαις ἀσχοληθήσεται* (39, 1 ff.). Dass ihre Zahl schon im makkabäischen Zeitalter nicht geringe war, geht aus der St. 1 Macc. 7, 12. hervor. Auch das Eindringen der griechischen Sprache in Palästina unter den Nachfolgern Alexanders d. Gr., dergestalt, dass solche selbst als Schriftsprache recipirt und vielen aus dem Volke selbst verständlich wurde *), verhinderte doch nichts weniger als den Gebrauch des Chaldäischen als Volkssprache, und das Studium des Hebräischen. Vielmehr blühten schon längst vor Christus die Schulen, in denen ganz besonders die Erforschung und Auslegung der Schrift Gegenstand der Beschäftigung war, daher בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ auch בָּתֵּי רַבָּנָן und יְשִׁיבוֹת genannt **). Sie dauerten auch nach der Zerstörung Jerusalems fort, und blühten sowohl in Palästina in den Städten Tiberias, welches im Rufe der reinsten Ueberlieferung stand, Jamnia, Lydda, Cäsarea, Ziphoria, als in Babylonien am Euphrat in Sora, Pumbeditha, Nahardea ***). Ihren Bestrebungen verdanken theils die Targumim, hauptsächlich aber der Talmud und die Masorah ihr Entstehen. Eigentlich grammatisches Studium des Hebräischen darf bei ihnen indessen nicht gesucht werden; die Bestrebungen dieser ganzen Zeit gingen vielmehr auf die Herleitung theologischer und juristischer Bestimmungen aus der Schrift, und die Erhaltung früherer Traditionen in dieser Beziehung. Erst bei dem Verfahren der Masorethen ist ein gewisses Streben nach grammatischen Prin-

---

*) Vgl. Pfannkuche, üb. d. Paläst. Landesspr. in d. Zeitalter Christi, in Eichhorns Biblioth. 8, S. 365 ff. und (die richtig vermittelnde) Abh. v. Wiseman in dess. horae Syr. I, p. 69 sqq.

**) Vgl. Hartmann, die enge Verbind. des A. u. N. T. S. 384 ff.

***) S. Buxtorf, Tiberias Cap. V. Jul. Fürst, Kultur- u. Literaturgesch. der Juden in Asien. Th. I. Lpz. 1849.

zipien sichtbar, jedoch kommt ihre Kritik und Interpretation nicht über das Gewöhnliche, roh Empirische und Traditionelle hinaus (s. darüber Cap. 3.).

Was sich sonst bei hellenistischen Juden, bei den Samaritanern, und vornehmlich unter den Christen an Kenntniss der hebräischen Sprache findet, muss auf jene Quelle zurückgeführt werden. Origenes (vrgl. Hieron. adv. Rufin. I, 3.) und Hieronymus, die ausgezeichnetsten unter den Vätern als Kenner der hebräischen Sprache, verdankten ihre Einsichten der Unterweisung und den Belehrungen palästinensischer Juden. Je weniger man sich an diese anschloss, desto unvollkommener erscheint auch die Kenntniss des Hebraismus; Leistungen hierin, da sie im Grunde mehr exegetischer Art sind und diese ganze Periode es nicht zu einer grammatischen Behandlung der Sprache brachte, gehören demgemäss mehr in die Geschichte der Auslegung des Schrifttextes als hieher.

§. 37.

Philologisches Studium der hebräischen Sprache bei den Juden.

Die verschiedenen Zweige der Wissenschaft, welche von den Juden bis zum 10ten Jahrh. cultivirt worden waren, verdankten ihren Eingang hauptsächlich äusseren Anregungen und Erscheinungen, denen die Juden nicht zu widerstehen vermochten. Der Einfluss der Zeit bei einem fast überall dienstbaren Volke war so mächtig, dass in ihm das rege Streben leicht erklärbar wird, den Leistungen und Bestrebungen ihrer Umgebungen nun auch von ihrer Seite Gleiches oder doch Aehnliches an die Seite zu stellen, mit ihnen zu wetteifern. So wird das Entstehen des Talmud und der Ausbildung des jüdischen Rechtes aus dem Einflusse der römischen Rechtsstudien am begreiflichsten herzuleiten seyn*). So waren die Textesstudien und die Leistungen der Masorethen durch die ähnlichen Bestrebungen der Araber hauptsächlich veranlasst (vrgl. Cap. 3.). Unter dem letzteren Einflusse erwachte auch bei

*) Vgl. Jost, Gesch. der Israel. IV, S. 101 ff.

ihnen das Streben, die hebr. Grammatik anzubauen, und die Muster von Grammatik und Lexicon eines verwandten Dialektes liessen um so Erspriesslicheres von diesen Studien hoffen. Dazu kam der Umstand, dass, während die morgenländischen Juden in gedrückten Umständen lebten und ihre Schulen namentlich durch die Verfolgung der Muhammedaner und innere Zwistigkeit verfielen: die abendländischen, die spanischen Juden einer glücklichen Ruhe genossen, mit der arabischen Poesie bekannt wurden, und an ihrer Literatur immer grösseres Wohlgefallen fanden*). Schon die noch an babylonischen Schulen wirkenden Rabbinen, Saădiah aus Aegypten († 942.) und Adonim Ben Tamim werden als berühmte Grammatiker gepriesen, obgleich an letzterem das Vermischen des Hebräischen mit dem Arabischen getadelt wird**). Die Werke beider sind uns aber nicht mehr erhalten worden. Aus den übrigen, uns hinterlassenen Schriften des Saadiah wollte R. Simon (histor. crit. 1, c. 30.) schliessen, er habe besonders kabbalistischen Subtilitäten nachgejagt. Saad. machte den ersten lexikalischen Versuch, von welchem man weiss, indem er 70 schwierige Wörter zusammenstellte, arabisch erläuterte und mit talmudischen verglich (s. Gesenius, Vorrede S. 16.).

Schon weiter scheint es R. Judah Ben Chajug aus Fes gebracht zu haben, den daher die Juden auch ראש המדקדקים, principem grammaticorum, nennen (Wolf hist. lex. Hebr. p. 20 sq.). Seine Grammatik behandelt in 4 Büchern ihren Gegenstand und er scheint besonders die Lehre von den quiescirenden Buchstaben und den contrahirten Stämmen ausgebildet zu haben. Nach den Auszügen bei R. Simon l. cit. c. 31. und Morinus exercitt. bibl. 2. p. 431 sq. führte er wirklich viele schwankende und irrige Ansichten seiner Zeitgenossen auf richtigere Prinzipien zurück. Seine Werke wurden aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt, und liegen handschriftlich in den Bibliotheken von Oxford

---

*) Vgl. Jost a. a. O. Bd. VI.

**) Am sorgfältigsten erwähnt die vorzüglichsten Grammatiker Aben Esra in s. Sepher Mosnaim, s. Jost VI, S. 151. 368. Die hieher gehörigen literar-historischen Notizen s. in Bartolocci, biblioth. Rabbin., Buxtorf, bibl. Rabbin., Wolf, biblioth. Hebr., Köcher, nova bibl. Hebr.

und Paris*). — Im Anfange des 11ten Jahrh. schrieb Menachem Ben Saruk das erste umfassende, doch noch vielfach unvollkommene Wörterbuch (s. Ges. a. a. O.). Viel bedeutender sind die grammatischen und lexikographischen Leistungen seines Zeitgenossen, des Jonah Ben Gannach (Abulwalid), Arztes zu Cordova. Seine Grammatik (הרקמה) ist schon nach den 3 Redetheilen geordnet und zerfällt in 7 Bücher. Wichtiger noch ist sein lexikographisches arabisch geschriebenes Werk (كتاب الاصول, Wurzelbuch). Pokocke in seinen Schriften, besonders aber Gesenius haben es vielfach benutzt und auszugsweise mitgetheilt. Ihm zur Seite steht mit Recht Judah Ben Karisch in Fes, auch Vf. eines arab. WBuches (s. die Auszüge bei Schnurrer in Eichhorns Bibl. 3, S. 951—980 und Ewald, Beitr. z. Gesch. I. S. 118 ff.). Bei diesen letztgenannten Gelehrten findet sich allerdings eine grosse Verehrung für das traditionell Jüdische, besonders die Interpretation der Targumim, und diese Achtung beruht zugleich auf der Anerkennung des linguistischen Werthes des Chaldäischen zum Verständniss des Hebräischen (s. Schnurrer, S. 954 ff.). Sie waren aber auch diejenigen, welche mit zuerst über jenen Standpunkt hinausgingen, und zu einer freieren, vielseitigeren Auffassung des Hebr. gelangten, da ihnen das so manche alte Sprachreste enthaltende Talmudische und eben so sehr das Arabische, ihre Muttersprache, zu Gebote stand. Diesen historischen Zusammenhang entwickelt schon Judah B. Karisch sehr gut, das eigenthümliche Hebräische und das in demselben mit dem Aramäischen und Arab. Verwandte scheidend und combinirend. So sehr wurde daher durch diese Bemühungen die Vergleichung des Hebr. mit den Dialekten gefördert, dass sie später immer allgemeinere Anerkennung fand**).

Mit Uebergehung anderer, uns grösstentheils nur dem Namen nach bekannter rabbinischen Grammatiker***) nennen wir hier nur

*) Neuerdings herausgg. mit Anmerkk. von Leop. Dukes in den Beitr. zur Gesch. der ältesten Auslegg. u. Schrifterklärung des A. T. v. H. Ewald u. L. Dukes. Bd. 3.

**) Vgl. z. B. Maimonides bei Casiri, bibl. Escurial. I, p. 292.

***) S. darüber Jost, VI, S. 152. L. Dukes a. a. O. Bd. 2. Hupfeld, de rei grammaticae apud Judaeos initiis antiquissimisque scriptoribus. Hal. 1846 (Progr.).

noch aus dem 11ten Jahrh. Jarchi, Vf. einer Grammatik (לשון למודים, vrgl. Wolf, bibl. I, p. 1057.), aus dem 12ten den scharfsinnigen Abenesra, Vf. vieler grammatischer Schriften (Wolf hist. p. 71.), Salomo Parchon, Vf. eines hebräisch geschriebenen WBuches, Joseph und Moses Kimchi. Das meiste Ansehen erlangte David Kimchi Ben Joseph K. am Ende des 12ten saec. Er schrieb eine Grammatik (מכלל) und Lexikon (ספר שרשים). Doch scheint die französische Schule immer einen mehr stationären, auf das Frühere beschränkten Charakter gehabt zu haben, wie er denn in Jarchi auf eine besonders geistlose Weise uns entgegentritt (vrgl. Jost, VI, S. 243 ff.). Kimchi folgte ganz besonders dem Abulwalid, doch zeigt er genaues Bibelstudium und vollständigere Sammlungen; was man am meisten vermisst, ist, namentlich im Lex., die gehörige Anordnung (Wolf hist. p. 41.). Er ist am häufigsten gedruckt, weil auch die christlichen Gelehrten sich später an ihn besonders anschlossen und ihn übersetzten*). — Nach ihm nahm das philologische Studium der jüd. Gelehrten mehr ab als zu. Eine Zurückführung der Worte auf eine gemeinschaftliche Grundbedeutung versuchte Joseph Caspi; als Grammatiker trat auf Ephodaeus (eig. Isaac Ben Mosch, führt jenen Nameu von s. Werke: מַעֲשֵׂה אֵפוֹד, ungedruckt, aber häufig von Morinus und Buxtorf benutzt). Er rühmt ausserordentlich den Abulwalid und hält ihn für den besten Grammatiker (Hottinger, bibl. Orient. p. 42.), dagegen ist er ein entschiedener Gegner von D. Kimchi, er scheint somit diese Abnahme der wissenschaftlichen Leistungen gut begriffen zu haben. Est aliqua huic homini — sagt Löscher p. 103. — et critica propemodum audacia, neque adeo semper ejus novitatibus habenda fides. Ungleich grösseren Ruhm erlangte der deutsche Elias Levita († 1549.), vorzugsweise der Grammatiker genannt, zugleich Lehrer vieler christlicher Theologen (Fagius, Münster u. a.); er bereicherte die hebr. Philologie mit vielen schätzbaren Schriften. „Zur Berichtigung seiner Einsichten in den Stoff so-

---

*) So urtheilte Fagius von WB. Kimchi's: nescio vere an unquam liber in hebr. lingua a quoquam mortali scriptus sit, qui eo plus prodesse possit, omnibus solide Hebraizari cupientibus.

„wohl als in die Behandlungsart, ja in Entwickelung manches „sprachgeschichtlichen Momentes trug ohne Zweifel sein beständi„ger Umgang mit christlichen Gelehrten bei, die wiederum durch „ihn an Kenntniss zunahmen, auch geradezu seines Unterrichtes „genossen“ (Jost, VIII, S. 195.). Eine treffliche Würdigung seiner Leistungen s. auch bei Löscher p. 154 sq. Seine Hauptschriften: Anmerkk. zu der Grammat. des Moses Kimchi (herausgegeb. von L'Empereur 1631.), ספר הבחור (eine vollständige Grammatik mit Uebers. von Münster, Basel 1525.), תִּשְׁבִּי (ausführliche Erläuterung schwerer Wörter der Schrift und des Talmud, lat. von Fagius 1541. 4.) u. a.; vrgl. Wolf hist. p. 57 sq.

Die Verdienste dieser jüd. Gelehrten um die methodischere und gründliche Behandlung des Hebr. sind allerdings, auf die vor ihnen in dieser Hinsicht herrschende Unwissenheit gesehen*) sehr bedeutend. Sie schlossen sich eng an die arab. Grammatiker an und entlehnten von ihnen Methode und Kunstausdrücke**), aber auch dadurch wurden sie verhindert, in das Eigenthümliche des Hebraismus einzudringen; selten erforschen sie daher hier tiefer das Einzelne, wegen der roh empirischen Methode häufig fehl greifend. Höher stehen im Allgemeinen übrigens ihre lexikalischen Leistungen als die grammatischen Leistungen, da namentlich die Syntax so gut wie gar nicht angebauet wurde, und in der Formenlehre die unrichtigsten Prinzipien (z. B. über die Natur der Vokale) ungünstig einwirkten; vrgl. Löscher, p. 154.

§. 38.

Philologisches Studium des Hebräischen bei den christlichen Gelehrten. — Erste Periode. 16tes Jahrhundert.

Mit dem allgemeineren, schon der Reformation vorangehenden und wieder neu belebten Studium der Alterthumswissenschaften***)

---

*) Wie diess D. Kimchi in s. Vorr. z. Michlol gut ausspricht; vgl. Hottinger smegma Orient. p. 109., woraus aber nicht mit R. Simon u. a. ein völliger Untergang der reinen Tradition vor ihnen gefolgert werden darf; vgl. Löscher, p. 99. Gesenius, Gesch. S. 94.

**) Vgl. Hottinger, sm. Orient. p. 110 sqq.

***) Vgl. Gieseler, KGesch. II, 4, S. 502 ff.

begann auch wieder unter den Christen ein regeres Interesse für das Studium der Grundsprache des A. T. Schon 1503 erschien von Conr. Pellicanus eine hebr. Grammatik (de modo legendi et intelligendi Hebraea), welche der Vf. als 22jähriger Mönch in Tübingen ohne irgend ein Hülfsmittel als die hebr. Bibel und eine latein. Uebersetzung zusammengestellt hatte*). Weit mehr regte aber dies Studium an der grosse von Rabbinen unterrichtete Reuchlin, dessen l. III. de rudimentis Hebraicis, Grammatik und lexikon enthaltend 1506. Fol., zu Pforzheim erschienen. Brevia et levia praecepta, sagt er selbst p. 550., dabo et simul clara. Quod ante me fecit nemo. Er schliesst sich ganz besonders an D. Kimchi an. Doch ist er der Urheber der grammatischen termini, welche seitdem allgemeine Aufnahme fanden (wie conjugatio, status absol., st. regiminis, verba imperfecta, quiescentia u. a.), wobei ihm seine klassische Bildung trefflich zu statten kam. Die Syntax fehlt noch bei ihm, wie er denn auch im WB. nur die Stammwörter vollständig angibt**).

Die Abhängigkeit von den Rabbinen, in welche durch die Fügung der Umstände jene Begründer des hebr. Sprachstudiums gesetzt wuren, führte auch bei ihnen eine Traditionsperiode herbei, in welcher das empirisch Erlernte auf dieselbe Weise festgehalten und fortgepflanzt wurde***). So schloss sich Sebast. Münster besonders an Elias Levita an, so gab S. Pagninus in s. institutiones Ebr. nur Excerpte aus dem Abulwalid, Abenesra, Kimchi, Ephodaeus, ohne sie durch eigenes Studium zu bereichern und auszubilden (Löscher, p. 157.). Diese Methode erhielt noch ein besonderes Ansehen durch das Auftreten Buxtorfs und seiner Schule. Des ersteren thesaurus grammaticus l. sanct. ist von Seiten des Sammlerfleisses und der Ausführlichkeit ausge-

---

*) Vgl. Schnurrer, biogr. und liter. Nachrichten v. ehemal. Lehrern der hebr. Spr. in Tübingen. S. 4.

**) Vgl. Hirt, oriental. u. exeget. Bibl. I. S. 31 ff.

***) Scharf und bitter geschildert ist diese Richtung von Schultens, origines Hebr. p. 290 sq., wo er schliesst: et fuere tamen semperque exstituri forte tam summissi miratores devotique amatores Rabbinorum, ut ultra eos sapere recusent atque ne latum quidem unguem ab iisdem deflectere sustineant.

zeichnet und noch jetzt von grossem Werthe, auch die Syntax hier mit grösserem Fleisse als früher bearbeitet; eben so seine Concordanz; aber freilich ist ein grammatisches System nicht sichtbar, und eine Concordanz noch immer kein Lexikon. Buxtorfs ausgezeichnetster Schüler war Wasmuth, der besonders die Vokalveränderungen und Accentuation sorgfältig beobachtete. Auf demselben Standpunkte steht auch Glassii philologia sacra, die von dieser Seite her die Syntax zu bereichern suchte.

Indessen wurden auch schon damals Versuche gemacht, die hebr. Philologie unabhängiger und selbstständiger zu behandeln. Freilich waren diess nichts mehr als die ersten Versuche, welche nicht immer günstig ausfallen konnten, da es an den nöthigen leitenden Principien fehlte; doch ist schon der auf diese Weise erhobene Widerspruch beachtungswerth. So Bibliander, von welchem Löscher (p. 158.) sagt: Rabbinos spernit et ex S. cod., in quo uno purum Ebraismum superesse credit, eundem restaurandum putat. Dieselbe Bestrebung hatte in Bezug auf die Lexikographie Reuchlins Schüler J. Forster*). Er hatte die Beobachtung gemacht, dass die aus ähnlichen Radikalen zusammengesetzten Stämme auch der Bedeutung nach verwandt seyen**), und combinirt daher schon manches recht glücklich; doch cruda ejus conjectura erat, regulis carens et certitudinem nullam admittens, sagt Löscher, p. 134***). Mit der Richtigkeit der

---

*) Interessant ist die Art, wie er sich selbst darüber in s. dict. hebr. nov. praef. p. 3 ausspricht: in scholis et dictionariis oportet regnare non inania somnia Rabbinorum, sed quantum assequi possumus, propriam ex fontibus S. S. sumtam significationem: quae semper praelucere nobis et tanquam columna ignis in conspectu esse debet, quod a Christianis scriptoribus hactenus non est factitatum: sed fascino Judaico uni themati duo, tria, etiam plura et quidem dissimilia tribuerunt significata, ut in tam multiplici varietate nescias quae cujusvis vocis in quolibet scripturae loco propria sit significatio et ita in ambiguo haereas. Cum tamen singula themata unam tantum eamque propriam et principalem habeant significationem nec plures etc.

**) Radices quae unius organi litteras habent, eandem plerumque habere significationem.

***) Vgl. auch Hirt, Or. Bibl. I, S. 45 ff.

Prinzipien konnte auch wegen Mangels an aller Vorarbeit die Ausführung nicht in Verhältniss stehen und desshalb muss sich das Urtheil nicht einseitig auf die letztere beschränken*). Ihm folgte besonders Avenarius, der meistentheils in unrichtigen Combinationen des Orientalischen mit dem Occidentalischen fehl griff. **)

§. 39.

Fortsetzung. 17tes Jahrhundert.

Diese Anfänge rationaler Sprachforschung konnten nur auf die Weise recht gedeihen, dass dieselbe einen mehr historischen Charakter annahm und dabei das Studium der verwandten Dialekte in den Kreis ihrer Untersuchungen ziehend den Blick auf verwandte Spracherscheinungen richtete und erweiterte. Eine solche mehr historische Richtung finden wir im 17ten Jahrh. in einem interessanten Kampfe mit einer nach mehr systematischer und philosophischer Behandlung strebenden Sprachforschung, ein Kampf, der hier in seinen Anfängen auch nur noch auf Gegensätze führte, deren richtige Versöhnung einer späteren Zeit vorbehalten bleiben musste. Der scholastisch-dogmatische Geist der Zeit machte sich auch bei diesem linguistischen Studium geltend; auf der andern Seite nahm aber auch die mehr empirische Richtung theils durch strengeres Anlehnen an gründliche historische Forschung, theils durch den Gegensatz getrieben einen erfreulicheren Charakter an.

Schon gegen das Ende des 16ten Jahrh. verbreitete sich lebhafter das Interesse am Studium der Dialekte. Durch die Erscheinung von Schindlers lex. pentaglotton (1612) erhielt dieses einen neuen Schwung***). Schon Lud. de Dieu stellte in s. Grammatik das Hebr. mit dem Aramäischen, welches er gründlich kannte, zusammen (1628.), J. H. Hottinger zog auch das

*) Wie diess z. B. bei Schultens l. cit. p. 292 sq. der Fall ist.

**) Vgl. Schultens, l. cit. p. 293 sq. J. D. Michaelis, Mittel die hebr. Spr. z. erl. S. 74 ff.

***) Vgl. Schultens, l. cit. p. 246; auch s. Bruns Andenken an Schindler, in Stäudlin, theol. Bibl. Bd. IV, S. 1 ff.

Arabische mit hinein*), auch Sennerts hypotyposis harm. lingg. Orient. 1653. gehört hieher. In vielen exegetischen und antiquarischen Schriften der Zeit ist diese Methode herrschend und gewährte mannigfache Ausbeute für das hebr. Sprachstudium. Castelli's lex. heptaglotton (1669.) ist die schönste Frucht dieser Bemühungen, ein Werk, welches im Hebr. eben sowohl wie in den Dialekten den Vorrang vor allen früheren Werken der Art mit Recht behauptet **).

Diesen Männern gegenüber traten nun die gewissermassen der Forsterschen Schule angehörigen Bohle und Gussetius, von denen ersterer in s. XIII. dissertatt. de formali significatione S. S. eruenda. Rostoch. 1637. Einheit in den verschiedenen Stämmen zu finden bemüht, daran hauptsächlich scheiterte, dass er eine abstrakte und metaphysische Bedeutung überall zu Grunde legte und dieselbe mehr oder weniger willkührlich statuirte***). Viel besonnener und gründlicher ist bei der Ausführung seiner Grundideen Gussetius in s. commentarius l. Hebr. zu Werke gegangen. Auch ihm zufolge ist das Hebr. eine Sonne, die keines fremden Lichtes bedarf; man muss desshalb damit umgehen, wie mit einem in fremden Charakteren geschriebenen Briefe, den man zu dechiffriren suche. Zusammenhang und Parallelstellen seyen daher die anzuwendenden Mittel, um den richtigen Sinn eines Wortes zu finden. Das Hauptverdienst dieser Schule, zu welcher auch Stockii clavis noch zu rechnen ist, besteht demnach in der genaueren Beobachtung des bibl. Sprachgebrauches, und noch immer hat namentlich das Verdienst Gussets in dieser Hinsicht seine gehörige Würdigung nicht gefunden†).

Allerdings war durch diese Bestrebungen das schon erzielt worden, die Mannigfaltigkeit der Spracherscheinungen zu bewältigen. Aber das Streben nach systematischer Anordnung war noch

---

*) Vgl. s. gramm. IV. lingg. harmonica — smegma Orientale — etymologicum Orient.

**) Vgl. J. D. Michaelis, Abh. von d. Syr. Spr. S. 109 ff.

***) Vgl. Pfeiffer, crit. s. p. 175. Löscher, p. 133. Schultens, p. 295. sq. Michaelis, Beurtheil. der Mittel u. s. w. S. 43 ff.

†) Vgl. Löscher, p. 135. Schult. p. 297 sq. Michaelis a. a. O. S. 53 ff.

nicht genug auf den Grund dieser Erscheinungen gekommen. Die ursprüngliche Einfachheit der Form und Bedeutung lässt sich nur vermittelst der Etymologie erkennen, und so begannen nach mehreren vorangegangenen, doch wenig bekannt gewordenen Versuchen *) die interessanten etymologischen Forschungen eines Casp. Neumann und Val. Löscher**). Ihr Augenmerk war zunächst auf die formale Auffassung der Stämme gerichtet, worauf auch die schon früher entwickelten Systeme am meisten führten. Beide gingen von dem Prinzip aus, dass die radices des Hebr. biliterae seyen (nach Neum. characteres significationis, nach Löscher semina vocum) und dass die Grundbedeutung der bilitera aus der Bedeutung der sie bildenden Buchstaben ermittelt werden müsse. Sehr sorglich und treffend waren die Beobachtungen, welche diese Männer über die Entstehung der trilitera aus der bilitera anstellten. Schwankender und unsicherer dagegen war die significatio hieroglyphica oder symbolica (nach Neum.), oder der valor logicus (nach Löscher), welchen man den einzelnen Buchstaben beilegte, wiewohl auch hier gar Manches nicht für willkührliches Spiel anzusehen ist, und wobei weitere Verfolgung des Geleisteten, wie Löscher sie so sehnlichst wünschte, zu dem Richtigeren hätte führen können***).

Dem grammatischen Studium ward eine neue sehr wichtige

*) Vgl. darüber Carpzov crit. s. p. 186 sq. und 196.

**) Neum. schrieb: genesis ling. S. V. Ti. (1696), exodus l. S. (1697), clavis domus Heber (1712). Von Löscher gehört hieher s. Buch de causis l. Ebr. und s. Aufs. in den Unschuld. Nachr. v. J. 1713 S. 320 ff.

***) Gründliche, aber nicht immer genug eingehende Bemerkk. gegen das sogenannte hieroglyphische System machten Chr. B. Michaelis in d. diss. de vocum seminibus et litterarum significatione hieroglyphica. Hal. 1709 und Carpzov, crit. s. p. 192 sq. Fade und zum Theil wahrhaft albern sind dagegen die Einwendungen von J. D. Michaelis, Beurth. d. Mittel S. 88 ff. In der That verdienten die Leistungen dieser Männer nicht, dass man sie mit dem Namen „abentheuerliche Theorieen“ abfertigte (Gesenius, Gesch. S. 125). Erst in neuester Zeit haben sie an Hupfeld, de emendanda lexicograph. semit. rat. p. 3. ihren rechten Würdiger gefunden.

Anregung durch die genauere Erforschung der Lautlehre gegeben. Man erkannte, wie wenig der Grammatik geholfen sey, so lange diese Basis derselben mangel- und fehlerhaft bearbeitet werde. Es ist das grosse Verdienst des Holländers Alting (fundamenta punctationis l. s.), auf die Beschaffenheit der Sylben und des Tones den sorglichsten Fleiss gerichtet zu haben, so dass die Quantität der Sylben und der innere Vokalwechsel von ihm sehr schön bereits dargestellt ist. Dies sogenannte systema morarum wurde von Danz*) und später von Hirt, Meiner u. a. weiter ausgebildet. Häufige gegen dasselbe erhobene Einwendungen treffen nicht zum Ziele**); das scheint aber immer der Hauptfehler dieses Systems zu seyn, dass die Sylben in demselben wohl ihrem Zeitmasse, ihrer Quantität nach, dabei aber zu äusserlich aufgefasst werden, indem die hiebei zum Grunde liegende Natur der Vokale im Einzelnen nicht gehörig erkannt wurde, daher denn auch die daraus folgende Darstellung der Sylben an Unrichtigkeiten leiden musste. Immer aber bleibt dem Alting-Danzischen Systeme das Verdienst, zuerst von ächt wissenschaftlichem Prinzipe aus ein Gebäude der hebr. Grammatik aufgeführt zu haben.

§. 40.

Beschluss. 18tes und 19tes Jahrhundert.

Am bedeutsamsten tritt hier die holländische Schule auf. Holland war schon seit dem Ende des 17ten Jahrh. ein Hauptsitz klassischer und morgenländischer Gelehrsamkeit, und von hier aus ging desshalb auch eine neue Bearbeitung des Hebr. aus, worauf das Studium der Dialekte, hauptsächlich des Arabischen, einwirkte. Als der Begründer dieser Schule ist der grosse Alb. Schultens anzusehen († 1750.), dessen zahlreiche Nachfolger und Schüler, wie Schroeder, Scheid u. a., die grösste

*) S. die hieher gehörige Literatur bei Hezel, Gesch. d. hebr. Spr. S. 288 ff.

**) Wie bei Vater, hebr. Sprachl. S. 12 ff. Gesenius, Gesch. S. 124. Es wird namentlich nicht gehörig erwogen das hier sich findende Eindringen in die Prinzipien der Masorethischen Punktation; vgl. Hupfeld, im Hermes, XXXI, S. 54.

und wichtigste Anzahl von Schriften auf diesem Gebiete im 18ten Jahrh. lieferten. Bei den grammatischen Leistungen ist das Verdienst dieser Schule, zur Erforschung und Erläuterung des Einzelnen viel Treffliches beigetragen zu haben; diesen fehlt es jedoch an dem systematischen Zusammenhange und dem tieferen Eindringen in die allgemeinen Sprachgesetze. Höher stehen ihre lexikograph. Leistungen, wobei ihre etymologischen Prinzipien von grosser Wichtigkeit sind. Die ursprünglich sinnliche Grundbedeutung auszumitteln und zwar wegen der geringen Ueberreste der hebr. Literatur mit Hülfe des Arabischen als des reichhaltigsten der Dialekte, war ihre Haupttendenz. Auf diese Weise vereinfachten sich die Bedeutungen der Stämme. Auch hat Schultens in dieser Forschung bedeutende Verdienste*), und hauptsächlich in seinen späteren Schriften und denen seiner Schüler tritt das Einseitige jenes Verfahrens hervor, welches zu ausschliesslich den Dialekts-Gebrauch hervorhob**) mit Hintansetzung der Mittel, das Eigenthümliche des Hebraismus zu erforschen***). Diesem wird daher oft das Fremdartige aufgezwängt, und erzeugt die Menge schiefer Etymologieen und Emphasen, die man mit freilich häufig blendender Gelehrsamkeit im Hebr. nachzuweisen suchte. †)

In Deutschland schlossen sich hauptsächlich Ch. B. Michaelis und Storr an diese Schule an, welche indessen auch das Aramäische mehr berücksichtigten. Es erhielt aber durch das überwiegende Ansehen der Schultensischen Schule eine gewisse Empirie wiederum Geltung, welche in Verhältniss zu dem Früheren als Rückschritt der Forschung anzusehen ist, und das Eindringen in den Geist des Hebraismus wenig förderte. So wenig in der Grammatik, wie im Lexikon versuchte man durch die sichere Feststellung von Prinzipien der Wissenschaftlichkeit sich

*) Vgl. Hupfeld, l. cit. p. 5 sqq.

**) Vgl. Schelling, vom Gebrauch der arab. Spr. zu e. gründl. Eins. in d. hebr. 1771. 8.

***) Und in dieser Beziehung ist mancher Vorwurf, den der Hauptgegner von Schultens, Driessen, seinem Verfahren machte, gegründet; vgl. origg. p. 303 sq.

†) Vgl. die Literatur bei Gesenius, a. a. O. S. 128 ff.

zu befleissigen. Einer solchen empirischen Behandlungsweise im Gegensatze selbst zu dem, was früher geleistet worden, wandte sich Vater zu. So sehr sich auch die lexikalischen und grammatischen Arbeiten von Gesenius durch sorgfältige Zusammenstellung des dahin gehörigen Stoffes und geschmackvollere Darstellung auszeichnen, so kommen doch auch sie nicht über jenen empirischen Standpunkt hinaus; sie dienten vielmehr dazu, demselben ein längeres Ansehen zu verschaffen. Durch Ewalds „kritische Grammatik" ward zunächst derselbe angegriffen und einer wissenschaftlichen Sprachforschung, die von richtigeren Sprachgesetzen ausgehend sie mit der historischen Sprach-Erscheinung und Entwickelung in die gehörige Harmonie setzt, die Bahn gebrochen*). Seine und Hupfelds Leistungen haben daher wieder angefangen auch positiv für das hebr. Sprachstudium Epoche zu machen, — ein Fortschritt, welcher sich auch schon im Lexikon wenigstens den Anfängen nach (wie in Winers Ausg. des Simonisschen Lex.) bemerkbar macht.

Verhältnissmässig sehr wenig ist für das Studium des biblischen Chaldaismus geschehen. Zwar hat seine Behandlung mit der des Hebräischen gemeinhin gleichen Schritt gehalten; doch fehlt noch immer die richtige Auffassung desselben in seinem Verhältnisse zum älteren Hebraismus, und von diesem Prinzipe ausgehende und es durchführende Grammatik und Lexikon. Immer bleibt hier Buxtorf noch die vollständigste Compilation des lexikal. nnd grammat. Stoffes, und eine ächt wissenschaftliche und selbstständige Behandlung fehlt auch noch in den Grammatiken von J. D. Michaelis, Winer u. a.; indem erst Jul. Fürst in dem „Lehrgebäude der aramäischen Idiome" 1835 einen Anfang hiezu gemacht hat.

---

*) Vgl. Stud. und Krit. 1830. II, S. 359 ff. und Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. I. 3. S. 317 ff. — Die neueste Bearbeitung liefert das „ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache des A. B." Lpz. 1844.

Drittes Kapitel.

Geschichte des Textes des Alten Testaments.

---

§. 41.

Allgemeine Uebersicht.

Nachdem wir den ATlichen Kanon seiner sprachlichen Beschaffenheit nach historisch untersucht haben, liegt es uns nunmehr ob, die äussere Beschaffenheit desselben zu würdigen. Nachdem die linguistische Einleitung die Art und Weise beleuchtet hat, wie die Gedanken der heil. Schriftsteller ihren Ausdruck fanden, muss die Textgeschichte zeigen, in welcher Gestalt der so ausgedrückte Gedanke uns erhalten sey, was der Schriftsteller niedergeschrieben habe. Die Untersuchung begreift daher ein Doppeltes in sich: wie die Dokumente des A. T. ihre äussere Gestaltung fanden im Einzelnen und im Ganzen, d. h. welches ihre paläographische Beschaffenheit ist, und in welcher Gestalt der so geschriebene Kanon uns erhalten wurde, und zugleich welche Perioden der Text (historisch) durchlaufen hat. So erhalten wir eine vom Einzelnen zum Ganzen naturgemäss aufsteigende Textgeschichte, welche uns in Stand setzen wird, denselben später kritisch zu würdigen.

§. 42.

Allgemeine graphische Vorbemerkungen.

Alle Schrift, so fern sie auf dem Streben beruht, dem Gedanken Stetigkeit und Dauer zu verleihen, kann ihrer Natur nach

auf zwiefache Weise sich gestalten. Entweder tritt der Gedanke auf eine ihm entsprechende äussere Weise hervor — kyriologische, natürliche Schrift —; oder die Form wird als unzureichend und darum auch unwesentlich angesehen, und es entsteht eine verabredete, willkührliche positive Schrift. Während die kyriologische Schrift es daher unmittelbar mit der Idee selbst zu thun hat, so muss dagegen die positive Schrift eine gewisse Vermittelung zwischen Idee und Darstellung suchen. Dies ist der Ton, als der mit dem leichtesten Aufwande von Mitteln den Gedanken fixirende Ausdruck. Auf diese Weise ist bei kyriologischer Schrift Sprache und Schrift ganz von einander getrennt, dagegen die Tonschrift beide aufs engste verknüpft, so fern sie eine bestimmte Sprache voraussetzt *).

In der innersten Natur des Menschen begründet ist das Streben nach concreter Anschauung des Uebersinnlichen, Abstrakten, Idealen, um sich in beständiger Beziehung zu demselben zu erhalten, und das diskursive Denken wiederum als ein Ganzes vermittelst der Anschauung zu concentriren. So lebte vorzugsweise das Alterthum in der concreten Anschauung; darum war auch seine einfache Lehrart eine symbolische, und darum ist auch seine Schrift zunächst eine kyriologische. So verschieden immerhin diese Schrift sich gestalten mag, wie schon Clemens von Alexandrien mehrere Arten von Hieroglyphen unterscheidet **), und bald getreuer abbildend, bald bloss andeutend ähnlich, bald zusammengesetzter in der Herleitung seyn kann, so ist doch ein Grundgesetz in dieser Mannigfaltigkeit, zusammenhängend mit der ganzen Weltanschauung, der concret-bildlichen Denk- und Sprachweise des Alterthums. Je mehr ein Volk in dieser seiner alten Einfachheit beharrt, je weniger es aus sich heraus und mit anderen Völkern in gesellige Verbindung tritt, je mehr wird ihm auch die kyriologische Schrift als bleibendes Eigenthum angehören müssen, welche zu innig mit seinem ganzen eigenthümlichen Leben, seinen Sitten, seiner Religion zusammenhängt, als dass es dieselbe anderen Interessen aufopfern sollte. Daher im Alterthume Aegypten so treue Bewahre-

*) Kopp, Bilder und Schriften II, S. 51 ff.

**) Stromm. V, p. 657. Vgl. Görres, Mythengesch. S. 13 ff.

rin seiner Hieroglyphen-Schrift war und erst in der späteren entarteteren Zeit anderen Schriften Eingang verstattete*): daher das streng abgeschlossene Volk der Chinesen so lange im Besitze dieser Schrift sich erhielt.

Die willkührliche Schrift, die Buchstabenschrift, beruht hingegen auf einem mehr äusserlichen Interesse des Menschen, dem gesellschaftlichen Leben und Verkehr, den merkantilischen Verhältnissen. Es gehört nicht gerade ein gewaltiger geistiger Aufschwung eines Volkes zur Erfindung einer solchen Schrift; bei den rohesten Völkern sogar finden wir wenigstens die Anfänge dieser Art von Mittheilung**). Wo gegenseitige genauere Verständigung als Bedürfniss sich fühlbar, wo der Handel das Rechnungswesen nothwendig macht, da sind auch die willkührlichen Schriftzeichen mit dem Treiben eines Volkes selbst gesetzt, und unumgänglich nothwendig. Vergleicht man in dieser Beziehung das phönizische Volk, sein Leben und Treiben, so weit wir in seine alte Geschichte zurückzugehen vermögen, mit dem ägyptischen, so werden wir bei jenem von vorn herein eine andere Schrift erwarten als bei diesem***).

Bei dem sich so scheidenden Charakter beider Schriftarten müssen wir die Meinung derer zurückweisen, welche sich alle Buchstabenschrift nur aus hieroglyphischer hervorgegangen denken können†). Denn jedenfalls denkt man sich so die Schrift auf viel zu mechanische Weise entstanden, und sondert sie ab von ihrer innigen Beziehung zum Leben, zur Eigenthümlichkeit der Völker. Aber auch historisch ist der Beweis hiefür schwer zu führen; denn schwer möchte es halten, bei den Aegyptern die Buchstabenschrift anders denn als spätere, durch phönizisch-hellenischen Einfluss entstandene anzusehen, und die Sylben- und Ton-

---

*) Vgl. die trefflichen Untersuchungen bei Kreuser, Vorfragen über Homeros, S. 15—49., der nur darin fehlt, dass er die kyriologische Schrift als bloss sinnliches Bild, als aus dem ersten thierischen Anfange des Menschen entspringend denkt (S. 47).

**) Kopp a. a. O. S. 66.

***) Vgl. Kreuser a. a. O. S. 94 ff.

†) Vgl. z. B. Hug, die Erfindung der Buchstabenschrift S. 21 ff. Auf freilich verschiedene Weise auch Kopp, S. 62 ff.

schrift der Chinesen hat sich gleichfalls erst aus der Bekanntschaft mit den schriftkundigen Europäern herausgebildet*). Und geben wir auch zu, dass sich Bild und Schrift so zu einander verhalten, dass ersteres die Veranlassung zu dieser gab (welches noch immer verschieden ist von der Entstehung des einen aus dem anderen), so vermögen wir doch in keinem Falle gegenwärtig mehr auf die Urzeit zurückzugehen, in welche jener Zusammenhang fallen würde, um darnach die Art und Weise jenes Einflusses näher zu bestimmen.

§. 43.
Alter der Buchstabenschrift bei den semitischen Völkern.

In Aegypten finden wir dem Vorigen zufolge eine alte heilige kyriologische Schrift. So stringent sich auch das hohe Alter dieser erweisen lässt, so wenig ist dies jedoch bis jetzt gelungen bei der Buchstabenschrift. Nur dahin haben bis jetzt die Untersuchungen über letztere geführt, dass sie entweder als entstanden aus der alten hieroglyphischen oder unter fremdem Einflusse eingeführt zu betrachten sey, und von beiden Meinungen steht bis jetzt noch immer die letztere als die historisch erweislichere da**). In beiden Fällen aber sind wir nicht berechtigt, Aegypten als ursprüngliche Heimath der Buchstabenschrift anzusehen. Erst seit und durch Plato***) ward es bei Griechen und Römern Sitte, Aegypten die Ehre dieser Erfindung zu vindiciren, zum Theil wohl in Veranlassung ihrer hieroglyphischen Schrift und Verwechselung derselben mit der Buchstabenschrift, hauptsächlich aber aus einer damals lebhaft erwachenden Vorliebe und Bewunderung alles Aegyptischen†).

Historische Combination und die einstimmigen glaubwürdigen

---

*) Vgl. Kreuser a. a. O. S. 42 ff. 48, 283 ff.

**) Vgl. Kreuser, a. a. O. S. 45 ff.

***) Phaedrus p. 340. ed. Heindorf. vgl. Jablonski, panth. Aeg. 3, p. 161 sq.

†) S. Kreuser a. a. O.

Zeugnisse der Alten*) weisen uns somit auf die vorderasiatischen semitischen Völker als älteste Inhaber einer Buchstabenschrift. Nur in der Angabe des Einzelnen sind die Nachrichten differirend, so fern einige Assyrien und Babylon, andere Phönizien, andere die Syrer im Allgemeinen, noch andere**) die Hebräer nennen. Es hält nicht schwer, bei diesen Völkern ein besonderes Interesse nachzuweisen, aus welchem jedes derselben genannt worden, indem die individuelle Ansicht des Schriftstellers von demselben hierauf unverkennbaren Einfluss ausübte. Wenn daher einige Forscher aus, wie es scheint, mehr paläographischen Gründen für die Babylonier***), andere aus mehr historischen für die Phönizier)†, noch andere für die Aramäer ††) als Schrifterfinder sich entscheiden, so sind das Hypothesen, welche leicht zu machen, aber auch eben so leicht zu widerlegen, überhaupt ohne besonderes Interesse sind. Nur das ist von Wichtigkeit, dass alle historischen Nachrichten unsere Blicke auf die vorderasiatischen Semiten als Schrifterfinder richten, und dass jede speziellere Fassung dieses Satzes die Gränzen des historischen Wissens überschreitet.

Diese nähere Bestimmung ist um so schwieriger, da uns nur von einer Seite her jene Nachrichten über den Orient zugekommen sind, den Griechen. Diese aber haben nur eigentlich historische Kunde von demjenigen Volke, durch dessen Vermittelung sie selber die Buchstabenschrift aus dem Oriente erhielten, den Phöniziern. Hierin stimmen nämlich sämmtliche Historiker, an ihrer Spitze der Vater der Geschichte Herodot (V, 58.), überein, und ihm folgen die glaubwürdigsten Geschichtschreiber †††), sämmtlich

---

*) Vgl. die Zusammenstellung derselben bei Plinius, hist. nat. VII, 56 u. das. die Ausll.

**) So Eupolemus (wohl selber ein Jude; s. Stroth, im Repert. f. bibl. u. morgenl. Liter. XVI, S. 73 ff.), bei Euseb. praep. Ev. IX, 26. und die KVV., wie Gregor. Naz. or. I. contr. Jul. p. 99.

***) So Eichhorn, Gesch. d. Liter. I, S. 15. Kopp, II, S. 147 ff. J. L. Saalschütz, zur Gesch. der Buchstabenschr. S. 75.

†) So Kreuser a. a. O. S. 65 ff.

††) So z. B. Ewald, krit. Gr. S. 9. Doch vgl. Gesch. des V. Isr. I, S. 71 ff.

†††) Wie Dionysius von Milet bei Diodor. Sic. 3, 66; Ephorus bei Clem. Al. Stromm. I, p. 306 sq. ed. Sylb. u. a.

berichtend, die Phönizier seyen die ältesten Schriftüberbringer für die Hellenen gewesen. Auch darin sind sie einstimmig, dass diese Begebenheit in die ältesten Zeiten griechischer Geschichte, in die des Kadmus falle, der Tyrier Kadmus (s. Herod. II, 49.) habe die Schrift mit 16 Buchstaben zuerst in Griechenland eingeführt. Diese in sich selbst sehr glaubwürdige*) und durch so gewichtige Zeugnisse bestätigte Nachricht kann nicht entkräftet werden in ihrer Wahrheit durch das Ungewisse der Sagen über Kadmus; und selbst O. Müller, der in dieser Hinsicht sehr skeptisch verfahren ist, kann nicht umhin, den Phöniziern den Ruhm, Hellas mit seiner Schrift versehen zu haben, zuzugestehen, wiewohl er dieses Faktum offenbar in zu späte Zeiten verlegt**). — Die damit in Widerspruch stehenden Schriftsteller lassen sich von anderen Interessen leiten, aus welchen sie jene Begebenheit anders auffassten, aber auch eben desshalb ohne Glaubwürdigkeit sind. So lassen einige aus Vorliebe für Aegypten den Kadmus aus Aegypten nach Griechenland kommen, wie zuerst Hecataeus von Milet***), welcher Aegypten selbst bereiset hatte, also hier unter offenbar ägyptischem Einflusse, da die dortigen Priester, wie aus Herod. II, 49. deutlich erhellt, sich nichts lieber aneigneten, als das, was besonnene Forschung den Phöniziern zuschreiben musste. Durch Plato's Einfluss gewann dieses Mährchen immer mehr an Ansehen, und während der kurz vor Chr. G. lebende Conon†) sich noch begnügt, den Kadmus zum ägyptischen Auswanderer zu machen, lassen ihn nun andere, wie der Aegyptier Nonnus, zuerst nach Aegypten wandern, um dort die Buchstaben zu holen und sie dann den Hellenen zu überbringen††). — Aus einem anderen, aber eben so leicht begreiflichen Interesse wurden die Dichter der Hellenen verleitet, die Tradition von Kadmus ihres historischen Elementes zu berau-

---

*) So fern die Geschichte des griech. Alphabetes auf den uns erhaltenen Denkmälern ebenfalls dafür zeugt; vgl. Matthiae, Gr. Gr. I, S. 21 ff. Kreuser, a. a. O. S. 74 ff.

**) Orchomenos und die Minyer. S. 115. S. dagegen Bähr z. Herod. V, 58. III, p. 93.

***) Vgl. die St. bei Photius bibl. cod. 154.

†) Bei Photius cod. 196.

††) Dionysiaca IV, 259 sq.

ben, sie gleich den anderen Nachbarvölkern in noch höher hinauf liegende Zeiten zu verlegen, und die National-Ehre von Hellas auf diesem Wege zu erhöhen. So nannten sie den Prometheus als Erfinder der Schrift*), wie aller Künste, so den Hermes**); andere nannten wiederum den Orpheus***), noch andere den Palamedes†) u. s. w. So wenig aber, als man das Recht hat, mit Hug a. a. O. S. 143 ff. auf die Nachricht von dem ägyptischen Ursprunge der hellenischen Schrift ein Gewicht zu legen und dieselbe als historische Wahrheit zu behandeln, eben so wenig ist man berechtigt, mit Wolf wegen der aus bloss dichterischem Interesse hervorgegangenen Ausschmückungen der griechischen Sagen auch den auf unbestreitbar historischem Grund und Boden erwachsenen Bericht von Kadmus zu verdächtigen††).

Aus jener griechischen Nachricht über ihre älteste Schrift gewinnen wir nunmehr für die Vorderasiaten und somit auch die Hebräer zwei sichere Zeugnisse: 1) dass unter ihnen schon längst vor Moses die Schreibekunst bekannt war, dass daher die Zeit, in welcher der Orient im Besitze derselben war, nur dahin sich bestimmen lässt, dass sie über das mosaische Zeitalter hinaus ragt. Hiemit stehen denn auch wiederum die einheimischen Traditionen jener Völker selbst in Harmonie, so fern sie den geschichtlichen Ursprung der Schreibekunst aufgebend nur von einem mythischen Zeitalter wissen, in welches ihre Erfindung falle. Daher denn Sanchuniathon dem phönizischen Gotte Thaaut dieselbe beilegt

*) Vgl. Aeschyl. Prometh. 439 sq.

**) Vgl. Hygin. fab. 277.

***) S. Eurip. Hippolyt. 953. Vgl. Zoëga de usu obelisc. p. 560.

†) Vgl. Wolf prolegg. ad Homerum p. LI.

††) Der Schluss ist daher ein durchaus gewaltsamer, wenn er sagt proll. p. LII.: jam vero si oblitteratas istas fabulas jure ad poëtas auctores rejicimus, ecquid accurati judicii est, uni earum, ex iisdem fontibus ductae (??), ideo quia ceteris celebratior est, addicere credulitatem? Herodot geht gerade bei seiner Untersuchung über die Gephyräische Abkunft des Harmodius und Aristogiton rein historisch zu Werke (*ὡς ἐγὼ ἀναπυνθανόμενος εὑρίσκω*), daher seine damit eng zusammenhängende Forschung über den Kadmus das älteste historisch gewisse Zeugniss ist und bleibt; vgl. Hug, S. 135 ff.

(bei Euseb. Praep. Ev. I, 9.), und Berosus schreibt der babylonischen Sage zufolge ein Gleiches dem Oannes zu (vrgl. Seldenus, de diis Syris p. 265., Münter, Rel. der Babyl. S. 36.). Daher Plinius, nachdem er mehrere dieser Zeugnisse angeführt hat, gestehen muss: ex quo apparet aeternus literarum usus (VII, 56.). — 2) Nicht bloss als bekannt, sondern auch schon als weithin verbreitet finden wir in jener Zeit unter den Vorderasiaten ihre Schrift, so dass sie diese selbst nichtsemitischen Völkern mittheilen: bei den stammverwandten Hebräern dürfen wir daher ihre Verbreitung mit Fug und Recht voraus setzen. Nicht stören kann uns hiebei die Nachricht über das Alphabet des Kadmus, welches nur aus 18 oder 17 oder 16 Buchstaben bestanden haben soll*). Diese Behauptung hat allerdings ihre Vertheidiger gefunden**), allein ohne dass man bedacht hat, wie die Alten zu derselben kamen, indem sie die Buchstaben des alten Alphabets verschieden berechneten und zählten***). Es handelt sich nämlich dabei um die Buchstaben ה und ח, im Phöniz. durch einen hinzu tretenden Strich geschieden und in der althellenischen Schrift auch durch diakritischen Strich oder doppelte Schreibung des ε bezeichnet†); ז und צ, im Phöniz. auch durch blosse verschiedene Stellung des oberen Häkchens unterschieden, fand auch im Althellen. nur ein Zeichen††); ס und ש gingen schon frühe in ein Zeichen über (σίγμα und σάν, Herod. I, 139.). Hiezu kommen noch die beiden später nur als Zahlzeichen beibehaltenen Buchstaben: das ו, βαῦ, und ק, κόππα†††) so dass je nach ihren verschiedenen Ansichten die Alten sagen konnten, das neuere griech. Alphabet habe von dem alten nur 18 u. s. w. Buchstaben übrig behalten. Die älteren

*) S. die abweichenden Berichte des Aristoteles bei Plin. h. n. VII, 56. Tacit. Ann. XI, 14. Plutarch. Sympos. VIII, qu. 3. Isidor. origg. I, 3.

**) S. die bei Gesenius, Gesch. d. h. Sp. S. 162. angef. Schriften.

***) Daher mir die Lösung dieser Schwierigkeit sowohl bei Jahn, Einl. I, S. 329. als auch bei Gesenius, S. 163. nicht genügend erscheint, weil durch sie nicht erklärt wird, warum gerade diese verschiedenen Zahlangaben bei den Alten sich finden.

†) S. Matthiä, Gr. Gr. I, S. 22.

††) S. Matthiä, a. a. O. S. 21.

†††) Vgl. Böckh, Staatshaush. d. Athen. II, S. 385 ff.

Historiker, wie Herodot, die nichts von dieser Verschiedenheit berichten, stehen also hiemit in durchaus keinem Widerspruch; man konnte das alte Alphabet eben so gut in sich und dann in seiner vollkommenen Uebereinstimmung mit dem semitischen betrachten, als auch vergleichend dasselbe mit dem modifizirten neueren, welches theils alte Buchstaben weggeworfen, theils neue hinzugesetzt hatte und dann mit dem phönizischen disharmonirte.

§. 44.

Schreibekunst bei den Hebräern. Alter derselben.

Durch die Abfassung des Pentateuchs von Moses sind wir allerdings auf einen festen Anfangspunkt in der Geschichte der hebräischen Schreibekunst gewiesen; allein da gerade dieser kritisch angefochten ist, und wir uns desshalb nicht auf die Angabe jener einfachen Thatsache beschränken dürfen, so wird unsere Untersuchung dadurch von weiterem Umfang, wobei wir jedoch jedenfalls von dem mosaischen Zeitalter, als demjenigen, in welchem uns die ersten schriftlichen Urkunden der Hebräer dargeboten werden, ausgehen müssen, um von hier aus die vorangehende und unmittelbar nachfolgende Periode gehörig würdigen zu können. Unsere Untersuchung wird aber in die drei Hauptfragen sich spalten müssen: 1) woher erhielten die Hebräer die Schrift? 2) wann erhielten sie solche? 3) in welchem Umfange haben wir uns ihren Gebrauch und ihre Verbreitung im mos. Zeitalter zu denken?

Die biblischen Urkunden nennen uns zwar die Erfinder mancher Kunst (1 Mos. 4, 17. 21. 22.), und die Sagen der verwandten und benachbarten Phönizier, jenes künstlerischen Volkes des höchsten Alterthums, stimmen mit ihnen auf merkwürdige Weise überein (Sanchuniathon bei Euseb. pr. Ev. I, 10.). Allein wie schon Augustin (quaest. in Exod. 69.) bemerkt, von dem Erfinder der Schrift schweigt die Bibel: ein sicheres Zeichen, dass er den Hebräern unbekannt war; und wenn die einheimischen Traditionen der Nachbar-Völker sich im uralten Besitze dieser Kunst wissen, wie Phönizier und andere aramäische Völker, so dürfen wir mit Recht daraus folgern, dass diese Kunst von ihnen zu den Hebräern überging. Dieser Satz erhält seine Bestätigung durch

zwei Beobachtungen: a) die alten Schriftsteller, wie Ctesias, Diodor, Xenophon, kennen unter den Bewohnern des vorderen Asiens von den nördlichsten aramäischen Stämmen an bis zu den Nabathäern in Arabien herab nur einen gemeinschaftlichen Schriftcharakter, die Σύρια γράμματα*), und bestätigen somit auch ihre Herleitung aus einer gemeinschaftlichen Quelle. b) Der phönizische und althebräische Schriftcharakter sind so wesentlich eins (s. d. Folg.), dass der Schluss der natürlichste ist, dass eines von diesen Völkern ihn von dem anderen überkam, und wir jedes dritten Volkes als einer durchaus überflüssigen und willkührlichen Zuthat uns entschlagen müssen, um jenes Verhältniss zu erklären.

Die nahe Berührung indessen, in welche während eines Zeitraums von 4 Jahrhunderten die Hebräer mit den Aegyptern kamen, die Ausbildung Mosis insbesondere am ägyptischen Hofe könnte die Vermuthung entstehen lassen, dass die Hebräer von Aegypten ihre Schrift mitgebracht hätten. Allein dagegen sprechen folgende Gründe: a) Es ist jedenfalls sehr zweifelhaft, ob man in Aegypten, welches doch auf keine Weise als ursprünglich im Besitze der Buchstabenschrift sich befindend anzusehen ist (s. den vorherg. §.), schon damals die phönizische Buchstabenschrift gekannt habe. Gesetzt aber auch, der Einfluss Phöniziens auf Aegypten in dieser Beziehung fiele in so frühe Zeiten, so wären wir doch immer nicht auf die Aegypter, sondern auf diese als die eigentlichen Lehrer der Hebräer gewiesen, und wir könnten Aegypten nur als vermittelndes Volk ansehen, dessen Vermittelung aber wiederum sehr problematisch seyn würde. b) Ein nicht unwichtiger Gegenstand ist hiebei die entschieden feststehende Thatsache der alten Sprachverschiedenheit der Aegypter und Hebräer, wornach beide Völker einander völlig unverständlich waren, Genes. 42, 23. vrgl. Ps. 114, 1. Nun hängt aber die Buchstabenschrift auf's innigste mit der Sprache eines Volkes zusammen, und es ist daher ein schwer sich erklärendes Phänomen, wenn wir die Hebräer die Schrift von den Aegyptern entlehnen lassen; wenigstens wird hier das sprachverwandte Volk stets das dem Einflusse nach vorherrschende seyn müssen**).

*) Die Stellen bei Kreuser a. a. O. S. 61 und 259.

**) Damit vgl. die Erörterung bei Hengstenberg (Beitr. II, S.

Nach diesen Erörterungen kann nun die Frage erst erledigt werden, wann die Hebräer in den Besitz jener Kenntniss kamen? Während Eichhorn noch am Schlusse seiner Forschungen (Einl. I, S. 196.) die Beantwortung dieser Frage unbestimmt lassen wollte, haben neuere Gelehrte dieselbe dahin entschieden beantwortet, dass vor dem mosaischen Zeitalter keine Spuren einer Schriftkunde sich fänden, ja man hat die Skepsis dahin ausgedehnt, zu behaupten, dass erst im Zeitalter der Richter die Hebräer den Gebrauch der Schreibekunst füglich annehmen konnten *). Doch würde dagegen schon im Allgemeinen das innige Verhältniss sprechen, welches schon im patriarchalischen Zeitalter zwischen Hebräern und Phöniziern und Kanaanitern statt fand. Schon damals blühte Sidon und die Patriarchen kannten die zum Handel so geeignete Küste (den Strand der Schiffe) Gen. 49, 13. In reger Handelsverbindung treffen wir damals bereits den Norden mit dem Süden, midianitische Kaufleute kommen von Gilead und durchziehen Palästina, um nach Aegypten sich zu begeben; Gen. 37, 25. 28. Ihre Luxusartikel finden wir sämmtlich im Besitze Jakobs, ein Zeichen, wie zugänglich man für jene Handelsverbindungen war; Gen. 43, 11. Kunstsachen, Geschmeide werden schon in Abrahams Geschichte erwähnt, Gen. 24, 22. 47., bunt

---

439 ff.), wo die Gründe für die Meinung, dass die Israeliten die Schreibkunst von den Aegyptern angenommen, entwickelt sind, ohne dass sich H. jedoch bestimmt dafür entscheidet. Dagegen sucht J. Olshausen (üb. den Urspr. des Alphab.) zu beweisen, dass das der semitischen Schrift zu Grunde liegende Prinzip, wornach zur Bezeichnung des Lauts ein Gegenstand abgebildet werde, dessen Name mit diesem Laute anfange, ägyptisch sei und von den Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten ihre Sprache entsprechend nachgebildet worden sei. Hingegen Hitzig (d. Erf. des Alpab. Zürich. 1840) erklärt das semitische Alphabet für vollkommen selbstständig, auf semitischem Boden erwachsen und für semitisch Redende erfunden, und sucht aus der Form der Buchstabennamen zu erweisen, dass nicht die Phönizier, sondern die Hebräer oder vielmehr die Chittim (חִתִּים) in der Gegend von Kirjath-Sepher (Schriftstadt) die Erfinder gewesen (S. 37 ff.).

*) Vgl. Gesenius, Gesch. S. 140 ff. Hartmann, üb. d. Pentat. S. 588 ff.

gewirkte Gewänder kommen in der Geschichte Josephs vor*), Gen. 37, 3. Nicht blossen Tauschhandel treffen wir daher unter den Patriarchen: das Silber wird zugewogen, und nach Sekeln, (Kaufmanns-Sekeln) und Kesithas gerechnet Gen. 20, 16. 23, 16. 33, 19., welche Unterscheidungen eine Bezeichnung des Geldes (die Phönizier hatten schon sehr frühe gemünztes Geld) voraussetzt; s. Winer, Reallex. I, S. 404. Steht aber eine solche Verbindung schon der patriarchalischen Zeit mit den Nachbarvölkern fest, und zugleich eine solche Einwirkung auf den Luxus der Israeliten, so dürfen wir um so weniger anstehen, bei ihnen auch die Aneignung der Schreibekunst zu statuiren.

Noch weiter führt uns die Geschichte von Judah und der Thamar Gen. 38. Unter den Schmucksachen, deren sich Judah bedient Vs. 18., erscheint auch ein Siegelring. Schon in den frühesten Zeiten muss also in Vorder-Asien die Sitte geherrscht haben, welche Herodot von den Babyloniern berichtet, σφρηγῖδα ἕκαστος ἔχει, I, 195. und bekannt ist aus den Alten der weit verbreitete Handel, welchen dieses Volk mit den dazu erforderlichen Edelsteinen trieb**). Diess setzt mithin die Kunst des Gravirens voraus, daher denn auch im mosaischen Zeitalter die Gravirungen der Siegelringe (פִּתּוּחֵי חוֹתָם) als eine ganz bekannte Sache erscheinen Exod. 28, 11. 21. 36. Wo aber diese Kunst bekannt ist, da ist bei dem Vorhandenseyn der Schreibekunst auch ihr Gebrauch kaum zu bezweifeln***).

Dazu kommen noch zwey andere Spuren, die uns auf dasselbe Resultat führen. Eine Klasse der ägyptischen Priester erscheint schon in der Genesis unter dem Namen: חַרְטֻמִּים 41, 8 ff. Offenbar ist der Name nicht ägyptischen, (die hieraus versuchten

---

*) Nur diese Bedeutung ist die einzig sprachlich zu rechtfertigende des כתנת פסים.

**) Vgl. Heeren, Ideen I, 2, S. 208. 211 ff. 4te Ausg.

***) Wie sehr der Gebrauch der Ringe eine grosse Kunstfertigkeit und herrschenden Luxus voraussetzt, mag das Urtheil des kunstverständigen Plinius beweisen, welcher vor dem trojanischen Kriege dieselben als unbekannt den Griechen darstellt, indem er die Sage vom eisernen Ringe des Prometheus als fabelhaft verwirft, hist. nat. 33, 2.

Ableitungen sind wenigstens sämmtlich verunglückt) sondern semitischen Ursprungs. Wir haben also hier, wie auch sonst mehrfach, die Uebersetzung eines ägyptischen Ausdruckes ins Hebräische*). Daraus geht dann aber auch unwidersprechlich hervor, dass damals schon das Schreibwerkzeug חֶרֶט**) (auch Hiob gedenkt des eisernen Griffels, 19, 24.) im Gebrauche recipirt war.

Von Wichtigkeit ist ferner der im Pentateuch häufige und ebenfalls schon ein vormosaisches Zeitalter beurkundende Ausdruck שֹׁטְרִים, vgl. Exod. 5, 6 ff. Diese waren Israeliten (vgl. Vs. 15. 16. Eichhorn, Einl. 3, S. 577.) und der Name war also israelitische Bezeichnung eines unter ihnen bestehenden Amtes. Die Grundbedeutung dieses Wortes ist Schreiber. Zwar haben einige (wie Vater a. a. O. S. 537. Gesenius, S. 141.) das Hebr. שׁטר von der Bedeutung praefuit ableiten wollen, weil שֹׁטֵר nur im Allgemeinen: Vorsteher, Beamter bedeute. Allein diese Bedeutung ist nur erst eine abgeleitete: es handelt sich hier auch allein um das im Hebr. schon damals eingebürgerte Wort, welches schreiben bedeutet***). Dass diess aber der Fall sei, beweisen die Dialekte aufs entschiedenste: so das Aramäische ܫܛܳܪܳܐ, ܫܛܳܪܳܐ, scriptum (Col. 2, 14. Pesch. Hahn et Sieffert, chr. Syr. p. 100. 105.), das Chald. שְׁטָרָא, scriptum obligationis, contractus (Jerem. 32, 10 ff. Targ. Mischnah I, p. 47. III, p. 363. IV, p. 198. ed. Surenhus.), auch Brief, Schreiben im Allgemeinen (II, p. 410. IV, 110.)†); so das

*) Vgl. meinen Comment. üb. d. B. Dan. S. 52 ff.

**) Das Wort חָרִט kommt auch vor im Pent., Exod. 32, 4. aber in anderer Bedeutung: ein aus Metall Gearbeitetes, eine metallene Geldtasche (also eine eigene Art derselben, daher unterschieden von כִּיס). Diess verlangt der Context und die Vergleichung von Vs. 24. und 2 Kön. 5, 23. חָרִט verhält sich zu seinem Plural חֲרִיטִים wie פֶּסֶל zu פְּסִילִים, נֶפֶל zu נְפִילִים (unrichtig sind die Beispiele, welche Winer, lex. p. 361 vergleicht). — Also nur für die Fertigkeit jener Zeit im Metallarbeiten überhaupt beweiset jene St. des Exodus.

***) Gerade wie dafür, dass dem Homeros die Schrift bekannt war, schon der Gebrauch von γράφειν spricht, auch wenn es nur im tropischen Sinne vorkäme, wie Il. IV, 139. XI, 388. XIII, 553 etc. Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 416 Not.

†) In den St., welche Buxtorf, lex. Chald. Talm. p. 2380 sq. für die

Arabische, سَطَرَ, schreiben, davon die Bedeutung: gladio amputavit (Freytag, lex. II, p. 314.), wie das Homerische ἐπιγράψαι χαλκῷ, und die: vana et ficta locutus est, prae se tulit (conj. V.), wie auch im Syr. ܡܣܛܪܐ, stolidus (eigentl. viel Geschreibsel machen) und abgeleitet davon sind dann die auch aufs Schreiben sich beziehenden Formen سَيْطَرَ, praefectus fuit, مُسَيْطِر, praefectus (vgl. Schultens ad Job. II, p. 1098). Auch Hiob 38, 33. erscheint das Derivatum מִשְׁטָר im Parallelismus mit חֻקּוֹת und ist zu übers.: „die Regel des Himmels," die feste Ordnung seiner Gestirne; vgl. das Arab. سَطْر, linea, ordo, series, und مسطرة, canon, linea geometrica*). — Auch in den späteren Zeiten finden wir noch dieses Amt und zwar Leviten als Verwalter desselben, welches sich ebenfalls zu dem Amte des Schreibens als dem gelehrten Stande anvertrauet gut passt, und wir werden wohl hauptsächlich an die für das Volk so wichtige Führung der Geschlechtsregister und die Volkszählungen zu denken haben**), welches als der wichtigste Theil ihrer Beschäftigung ihren Namen veranlasste.

Gegen diesen so begründeten vormosaischen Gebrauch der Schreibekunst wendet man nun zuvörderst die Art und Weise ein, wie man der Genesis zufolge dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen suchte, Mittel, welche man auch sonst bei uncultivirten Völkern vor Erfindung der Schreibekunst antrifft, als Steinhaufen, Bäume, Altäre u. s. w.***). Allein der Zweck dieser Denkzeichen ist doch damit keineswegs erschöpft, dass man ihn als blosses Hülfsmittel für das Gedächtniss angibt: wie liess sich derselbe Zweck durch blosse Aufzeichnung des aufzubewahrenden Faktums erreichen? Ueberdiess wissen wir gar nicht, wie es mit diesen

---

Bedeutung dominatus anführt, steht שטר für das gewöhnliche סְפַר hebr. צַר, wie Dan. 7, 5. — Uebrigens sind mit שטר, schreiben, verwandt die transponirten Formen: شرط, ܦܪܣ, פרט u. s. w.

*) Die Bedeutung: Herrschaft, passt gar nicht an dieser St.

**) Vgl. Michaelis, Mos. Recht I, §. 51. III, §. 172. Keil, apolog. Vers. üb. d. Chron. S. 196 ff.

***) Vgl. Gen. 21. 33. 31, 46. 35, 7. 50, 11. So Gesen. a. a. O.

Denkmälern gehalten wurde, ob sie mit Inschriften versehen waren oder nicht. Denn aus dem blossen Namengeben eines solchen Denkzeichens (vgl. z. B. Gen. 33, 20.) lässt sich weder das eine noch das andere mit Sicherheit ableiten*). Eine solche Sitte finden wir auch noch in dem nachmosaischen Zeitalter nicht selten (vgl. z. B. Judd. 6, 24.) — es würde daher aus dem alten patriarchalischen usus viel zu viel geschlossen werden, wollte man daraus ihre Schriftunkenntniss erweisen.

Noch schlimmer steht es mit den Einwendungen, welche man a priori gegen unsere Behauptung macht, wie die, dass die Schreibekunst nutzlos und unfruchtbar für ein uncultivirtes, nomadisches Volk, wie die Hebräer, gewesen seyn würde, es sei auch nicht denkbar, dass ein solches Volk sich in den Besitz einer solchen Kunst schon so frühe gesetzt habe u. dgl. m.**). Hier liegen gemeinhin zwey verkehrte Vorstellungen zum Grunde: die eine, dass man sich einfaches altes Leben nicht ohne Rohheit und Barbarei zu denken im Stande ist, das Gegentheil aber lehrt die alte vormosaische Geschichte recht deutlich, wenn man sie namentlich mit der späteren vergleicht, wo Entartung und Verwilderung eintritt, wie wir sie früher nirgends erblicken; die zweyte, dass man über den Werth oder Unwerth dessen, was die älteste Vorzeit aufzuzeichnen hatte, von vorgefassten Meinungen ausgeht, ohne sich objektiv der Vorstellungen bewusst zu werden, welche die Urzeit selbst über ihr Wissen hegte. Der Grundsatz, den

*) Aufmerksam gemacht sei hier indessen auf den von Jacob auf das Grab der Rahel gesetzten Denkstein, oder Säule (מַצֵּבָה) Gen. 35, 20. Dass diese στῆλαι der Alten, deren auch Homer gedenkt (Il. XVI, 457. XVII, 435. Od. XII, 14.) schon in den frühesten Zeiten mit Inschriften versehen wurden, erhellt wohl aus Hiob 19, 24. 21, 32. (vgl. Pareau de immortalit. notit. etc. p. 162.), wie diess auch mit uralten griech. Grabmälern der Fall war; vrgl. Diodor. Sic. V, 79. Herod. I, 93. Plutarch. daem. Socr. p. 577. Pausan. VIII, 26, 3. (vgl. V, 8, 3.) Philostrat. vit. Apollon. I, 24 u. a. Uralte babylonische Grabmäler mit Inschriften erwähnen bekanntlich die Alten, wie Herodot (I, 187.) Ctesias p. 154. ed. Bähr u. a.

**) Hierauf beruht hauptsächlich die Argumentation Hartmanns S. 588 ff. Vgl. dagegen Hengstenberg in Tholucks liter. Anz. 1833. Nr. 32. 33. u. Beitrr. II, S. 456 ff.

Wolf beim Homer aufstellte: „diu illorum hominum vita et simplicitas nihil admodum habuit, quod scriptura dignum videretur“ (proll. p. LIX.), ist ein solcher Machtspruch, durch welchen man eine Zeit beurtheilen und meistern will, die man so wenig kennt, und deren eigenthümliches Leben und Treiben man auffasst auf eine ihm ganz fremdartige Weise, ohne die Geschichte zu Rathe zu ziehen. Was mit Hülfe einer solchen aprioristischen Kritik für die alte Geschichte gewonnen wird, ist nur ein Zerrbild der Geschichte.

Doch unser Satz erhält eine neue Bestätigung durch die Untersuchung über die Verbreitung der Schrift im mosaischen und dem ihm unmittelbar nachfolgenden Zeitalter. Finden wir nämlich hier die Schrift so tief in das ganze Leben eines Volkes eingreifend, wie es der Fall wirklich ist, so müssen wir ihm nothwendig schon die frühere Kenntniss derselben zuschreiben, und wir sind dann zugleich im Stande, die Bemerkung Neuerer zu würdigen, dass selbst im Pentat. von einer eigentlichen Ueblichkeit des Schreibens nicht die Rede sey. (Vater, a. a. O. S. 533. ff.). Wir gehen davon aus, dass eine solche Verbreitung der Schrift sich immer nur im Alterthume auf die Gebildeteren des Volkes, namentlich die Priester, beschränken muss; diess ist es aber auch gerade, was wir unter den Israeliten finden. Bei den Leviten ist es nämlich durchaus klar, dass die ihnen in der mosaischen Gesetzgebung angewiesene Stellung sich gar nicht begreifen lässt, ohne sie im Besitze der Schreibekunst befindlich zu denken. Ihnen war das Gesetzbuch übergeben (Deuter. 31, 9.) und von ihnen sollte es der König Israels abschriftlich erhalten (Deut. 17, 18.). Alle sieben Jahre sollten sie dasselbe dem versammelten Volke vorlesen (Deut. 31, 10—13.). Diess setzt Leute voraus, „die die Feder führen und wichtige Bücher abschreiben konnten“ (Michaelis, Mos. R. I, S. 254.). Ferner waren sie es, von denen alle Schäzzungen des richtigen Maasses und Gewichtes ausgehen mussten*), wobei es denn wieder nicht ohne Rechnungswesen abgehen konnte, wie denn auch die ἱερογραμματεῖς unter den ägyptischen Prie-

*) Wie J. D. Michaelis gründlich erwiesen hat, Mos. R. IV, S. 368—386.

stern eine ähnliche Funktion hatten.*) Die Priester hatten auch richterliche Funktionen, sie mussten gemäss dem Gesetze entscheiden**), welches wiederum das Schreiben aufs entschiedenste voraussetzt***), zumal wenn man die ägyptische Sitte, Gericht zu halten, vergleicht, wobei viel geschrieben wurde. (Diodor. Sic. I, 75.) Endlich waren, wie schon bemerkt wurde, die Geschlechtsregister und Volkszählungen ihnen besonders anvertrauet, und ein eigener Name (Schreiber) ihnen desshalb beigelegt.

Auf dasselbe Resultat einer verbreiteteren Schriftkenntniss führen nun auch andere Stellen der mosaischen Bücher. Schriftlich wurden die 70 Aeltesten von Moseh zusammenberufen. (Num. 11, 26, wo כְּתֻבִים statt des gewöhnl. קְרוּאִים steht, also: conscripti.). Dass wir hier eine spätere Formel, wo nach der Weise einer späteren Zeit gesprochen wird, vor uns haben (Vater, S. 533.), ist schon aus dem Grunde unrichtig, weil jenes Collegium nicht in späterer nachmosaischer Zeit mehr bestand (Michaelis, Mos. R. I, S. 242 ff.). Nach Num. 5, 23. wurden die Flüche über die Ehebrecherin vom Priester aufgeschrieben in ein Buch (בַּסֵּפֶר). Als eigene Kunst geübt ward die Bearbeitung der Steine (חֲרֹשֶׁת אֶבֶן Exod. 35, 33.) und zwar Eingraben von Buchstaben auf edle wie unedle Steine (Exod. 28, 9. Deut. 27.), ausdrücklich verboten dagegen war das Eingraben abgöttischer Symbole (Hieroglyphen) in Steine (אֶבֶן מַשְׂכִּית) Levit. 26, 1. Num. 33, 52. Diess zeigt, wie sehr gerade das mos. Gesetz selber die Buchstabenschrift als ihrem Charakter allein angemessen begünstigte und zu ihrer Verbreitung beitrug. Aehnlich das Gesetz, in welchem das Tragen der טוֹטָפוֹת, die mit Gesetzesstellen beschrieben wurden, empfohlen wird (statt der heidnischen Amulete) vgl. Exod. 13, 16. Deut. 6, 8. 11, 18. Alt war die Sitte, die Thür-

---

*) Nach Clem. Alex. stromm. VII, p. 757. ed. Potter. Man bemerke, dass Zahlen und Buchstaben bei den Alten identisch waren; daher unsere Meinung um so begründeter ist.

**) Vgl. Deuter. 17, 8. ff. 21, 5. 1 Chr. 23, 4. 26, 29. ff. 2 Chr. 19, 8. ff. 34, 13. Ezech. 44, 24.

***) Daher כתב selbst vom Ausfertigen des richterlichen Erkenntnisses gesagt wird Hiob 13, 26. Jes. 10, 1. vgl. auch Hiob 31, 35.

pfosten zu beschreiben, daher das Gebot Deuter. 6, 9.*). Nach Deuter. 24, 1—4. muss der von seiner Frau sich scheidende Gatte ihr einen Scheidebrief schreiben (כָּתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתוּת), dessen Abfassung offenbar eine Erschwerung und Verzögerung der Scheidung bewirken sollte.**). Gegen die Annahme eines jüngeren Ursprungs dieses Gesetzes (so z. B. Vater, S. 533. Hartmann, S. 637.) sprechen aber abgesehen von der Nichtigkeit ihrer Gegengründe schon die Stellen, in welchen ein solches Gesetz als bestehend vorausgesetzt wird.***).

Diese Zeugnisse des Pentateuch erhalten ein um so stärkeres Gewicht, wenn wir das dem mosaischen unmittelbar folgende Zeitalter hiemit vergleichen und hier die Schreibekunst als völlig bekannt und verbreitet antreffen. Auch Josua schreibt fertig (24, 26.). Die Segenswünsche und Flüche des Gesetzes werden auf den Bergen Garizim und Ebal in Stein eingehauen Jos. 8, 30 ff.; die Israeliten treffen im Lande eine Stadt, welche den Namen Bücher-Stadt führt (15, 15.); durch Abgeordnete Josua's wird das zu vertheilende Gebiet aufgenommen (beschrieben) und vermessen (18, 4. 6. 9. vgl. Clericus z. d. St.). Zur Zeit der Richter treffen wir schon den Titel סֹפֵר als Bezeichnung des Kriegsbeamten, der die Aushebung der Truppen besorgt (Jerem. 52, 25.), Judd. 5, 14., und die Nachricht von dem Jünglinge aus Sukkoth (8, 14.) zeigt, wie damals schon die Meisten im Stande waren zu schreiben. — Steht auf diese Weise das nachmosaische Zeitalter in dem richtigsten Verhältnisse zu dem früheren, so müssen wir die Nachrichten des Pentateuch über die Verbreitung der Schreibekunst als ächt historische, über jeden Zweifel erhabene ansehen.

§. 45.

Altes Schreibmaterial.

Als eines der frühesten Schreibmaterialien werden uns im Pen-

*) Vgl. Fabers Archäol. S. 429. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. 2, S. 299.

**) Vgl. Michaelis, Mos. R. II, S. 317 ff. Tholuck, Comment. üb. d. Bergpredigt S. 246 ff.

***) Vgl. Richt. 14, 20. 15, 1. 3. — 1 Sam. 25, 44. 2 Sam. 3, 13 ff. — Micha 2, 9. — Jes. 50, 1. — Jerem. 3, 8.

tateuch feste Massen, namentlich Steine genannt, Exod. 24, 12; 31, 18. 34, 1 Deut. 10, 1. 27, 1 ff. Ihrer bediente man sich zu öffentlichen Denkmälern und schwere eiserne Griffel scheinen das Werkzeug gewesen zu seyn, womit man die Schriftzüge eingrub (Hiob. 19, 24. Jerem. 17, 1.). Ausserdem finden wir noch namhaft gemacht als Schreibmaterial Metall (Exod. 28, 36 ff.) und Holz (Num. 17, 17 ff.)*).

Ein doppelter Irrthum ist indess aus der einseitigen Auffassung dieser und ähnlicher Stellen der Alten hervorgegangen**). Man hat gemeint, es folge daraus, dass dergleichen Material einzig und allein zu öffentlichen Denkmälern gebraucht worden sey, dass also eine umfassendere Schriftstellerei hiebei nicht gut möglich gewesen sey (wie namentlich die Aufzeichnung des ganzen Pentateuch). Das Gegentheil beweisen die *ἔργα καὶ ἡμέραι* des Hesiod, welche auf Blei geschrieben Pausanias bei den Böotiern fand (IX, 31, 4.), und die auf dem rohesten Material, wie Steine, Knochen, Palmblätter, gefertigten frühesten Abschriften des Koran***). — Bedeutender aber ist der hiemit zusammenhängende Irrthum, als sey die Schriftstellerei mit diesem Material beginnend erst sehr spät zum Gebrauche eines andern Materials gelangt. Es liegt in dem Gebrauche der beiden Materialien, festerer und weicherer, so wenig ein Widerspruch, dass wir im Gegentheil uns beide sehr gut vereinigt denken können, ja sogar annehmen müssen, dass, wo eine solche Kunst, wie die des Gravirens von Buchstaben auf Edelsteinen†), geübt wird, schon die Erfindung eines bequemen gewöhnlichen Schreibmaterials vorauszusetzen ist. Gerade um einfache, leicht zu bearbeitende Materialien musste es dem Alterthume zu

---

*) Die hier erwähnten Loose waren von Holz, wie die der alten Griechen (Eustath. ad Hom. Il. III, 316.), wie auch die alten Araber mit Stäben, Pfeilen u. a. (Pococke spec. hist. Ar. p. 96. 329) looseten. Beschriebene Loose erwähnt schon Homer (Il. VII, 175.: *κλῆρον ἐσημήναντο ἕκαστος.*) vgl. Cic. de divin. II, 41.: sortes — insculptas priscarum literarum notis. Lucian. Hermot. opp. I, p. 535 sq. ed. Hemsterh.

**) Vgl. Wolf, prolegg. p. LX sq. Vater, S. 524 ff.

***) Vgl. de Sacy in den memoires de l'acad. des inscript. L, p. 307.

†) Schon Plinius (h. n. 37, 30.) bemerkt, wie sehr namentlich die ardentes gemmae der Arbeit widerstreben.

thun seyn; es war schon ein Fortschritt, wenn man hiemit die Rücksicht auf die Dauerhaftigkeit des Materials verband, und hiebei noch den Kunstsinn walten liess. Hiebei kommt es also auf den Zweck des Schreibens an und je nachdem der Gegenstand desselben von Wichtigkeit ist oder von minderem, nur für den Augenblick berechnetem Belange, darnach wird auch das Material gewählt. Dies ist der Entwickelungsgang des Schreibmaterials bei Griechen und Römern. Die *πίνακες* und *σανίδες* der ältesten Zeit (Homer. l. VI, 169. — vrgl. damit Herod. VII, 239. und dazu Bähr — Eurip. Alc. 966 ff.) waren gewiss aus leichterem Schreibmaterial (wie ihr Gebrauch deutlich zeigt), als die späteren auf Erz und Holz geschriebenen Gesetze; von den Römern wurden ihre anfänglich auf hölzernen Platten geschriebenen Gesetze später auf Erz geschrieben und als Grund davon gibt Dionysius von Halikarnass ausdrücklich an, dass jene *ἀφανισθῆναι συνέβη τῷ χρόνῳ* *).

Wenden wir diese Bemerkungen auf die Nachrichten des Pentateuch vom Schreibmaterial an, so setzen sie gerade den Gebrauch von anderem, bequemerem Schreibmaterial voraus. Denn gerade da, wo es sich um die lange Erhaltung gewisser schriftlicher Urkunden handelt, wird als ausserordentliches Material Stein und Metall genannt. Es hat hiemit folglich dieselbe Bewandtniss, wie wenn es von Judas Makkabäus heisst: *ἀντέγραψεν ἐπὶ δέλτοις χαλκαῖς καὶ ἀπέστειλεν εἰς Ἱερουσαλὴμ εἶναι παρ' αὐτοῖς μνημόσυνον εἰρήνης καὶ συμμαχίας.* 1 Macc. 8, 22. vrgl. 14, 27. Mit Recht würden wir, fehlten uns auch alle anderweitigen Data über das Schreibmaterial dieser Zeit, aus solchen Stellen nicht schliessen, dass dies das gewöhnliche Material gewesen sey, sondern vielmehr, dass hier ein ungewöhnliches, durch einen besonderen Fall nothwendig gewordenes gemeint sey. Daher kann es sich auch beim Pentateuch nur darum handeln, welches Material wir in jener Zeit als das gewöhnliche, im gemeinen Leben gebrauchte anzusehen haben.

Gehen wir hiebei von dem früher gewonnenen Resultate aus, dass die älteste hebräische Schrift nicht ägyptischen, sondern vor-

*) Vgl. Ernesti archaelog. literaria ed. Martini p. 197 sqq.

der-asiatischen Ursprungs sey, so dürfen wir von vorne herein ein mit diesem geschichtlichen Ursprunge der Schrift gemeinschaftliches Material annehmen. Zwar hat man, wie besonders Eichhorn*), vielfach an ägyptisches Schreibmaterial gedacht, namentlich den Byssus und die Papyrusstaude. Kann gleich nicht geläugnet werden, dass die Hebräer die Bearbeitung beider Materialien zu anderen Zwecken von den Aegyptern entlehnten, so ist doch über ihre Einführung als Schreibmaterial nichts Festes zu bestimmen. Auch muss hiebei der bedeutende Unterschied zwischen hieroglyphischer und Buchstabenschrift in Anschlag gebracht werden, doch auch bestimmtere Nachrichten des Pentateuch scheinen dagegen ein Zeugniss abzulegen (s. unten).

Wir besitzen nämlich zuvörderst für das alte Schreibmaterial der Vorderasiaten ein sehr gewichtiges Zeugniss bei Herod. V, 58. Nachdem er gesagt, die Ioner hätten die Schrift von den Phöniziern erhalten, fährt er fort: *καὶ τὰς βίβλους διφθέρας καλέουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες, ὅτι κοτὲ ἐν σπάνι βίβλων ἐχρέωντο διφθέρῃσι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι· ἔτι δὲ τὸ κατ᾽ ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐς τοιαύτας διφθέρας γράφουσι.* Zweifelhaft kann hier nur seyn, wie hoch Herodot das Alter des Papyrus bei den Griechen setzt**). Das aber ist unzweifelhaft, dass er die Fellschriften***) als das älteste griechische Schreibmaterial betrachtet, so wie auch, dass er seinen Ursprung als ausländisch und ihn mit der Einführung der Schrift durch Kadmus als gleichzeitig ansieht†). Wie weit verbreitet aber diese Schrift in Asien war, zeigt, dass Diodor (II, 32.) der *βασιλικῶν διφθερῶν* der alten Perser gedenkt; sie fand sich bei den Cypriern, wo der Schreiblehrer *διφθεράλοιφος* hiess††), die Lacedämonier hatten ihre älteste Schrift (die sogenannte *σκυτάλη*) auf Leder†††). So steht also uralte Buchstabenschrift und die Anwendung der Fellblätter bei den Vorderasia-

*) Einl. I, S. 184. III, S. 10.

**) Vgl. Nitzsch, histor. Hom. p. 82 sq.

***) *διφθέραι.* S. über das Wort Bähr ad Ctesiam p. 18.

†) Hierauf allein kann sich das *ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ* beziehen.

††) Vgl. Hesychius s. v. und Hemsterhus. ad Polluc. X, 57.

†††) Vgl. Thucyd. I, 131. u. das. den Scholiasten. Pindar. Olymp. VI, 91. u. das. den Schol. Xenoph. Hellen. III, 3, 8. 9. V, 2, 34. 37. Plutarch. Artax. 6. Diodor. Sic. XIII, 106. Gell. N. A. XVII, 9. u. a.

ten als innig zusammenhängend historisch erweislich da, und wir sind daher genöthigt, auch den Hebräern die uralte Kenntniss beider zuzuschreiben und ihren Zusammenhang hierin namentlich mit den Phöniziern zuzugestehen.

Von besonderer Wichtigkeit ist aber für unsern Zweck die Stelle Num. V, 23. Hier wird vorausgesetzt, dass das Material, worauf man schrieb, nicht im Wasser zerging, sondern dass nur die Schrift darin abgewischt wurde *). Hiedurch wird also das Papier ausgeschlossen. Eben so muss es Dinte gewesen seyn, womit man schrieb, denn sonst hätte die Schrift nicht so leicht verwischt werden können **), ein Umstand, der auch den Byssus ausschliesst. — Dem gemäss kann es nicht befremden, wenn im Davidischen Zeitalter schon der Rollen (מְגִלּוֹת) erwähnt wird, (Ps. 40, 8. ***) und es ist durchaus willkührlich, wenn Neuere †) diesen Ausdruck erst von den Chaldäern in der Periode des Exils zu den Hebräern wandern lassen; vrgl. noch Ezech. 2, 9. Auch Jerem. 36. wird uns nur dieselbe Schreibweise vorgeführt, die wir schon früher ihren Spuren nach als recipirt ansehen mussten. Hier und Ezech. 9, 3. werden noch einige zum Schreiben gehörige Dinge erwähnt ††). Ueberhaupt lassen sich besondere Stufen im Fortschritte der Schreibekunst bei den alten Hebräern nicht wahrnehmen; es scheint auch in dieser Hinsicht der stabile Charakter des Morgenlandes sich geltend gemacht zu haben. Das einzige, was hie-

---

*) So sind die WW. מָחָה אֶל־מֵי הַמָּרִים allein zu verstehen. Unrichtig interpretirt sie Clericus.

**) Daher auch der Talmud bei Erklärung uns. St. sagt, man habe mit Dinte (דיו) geschrieben, Mischn. III, p. 206. ed. Surenh. — Uebrigens vgl. den lit. Anz. a. a. O. S. 262.

***) Vgl. auch das Verbum גָּלַל vom Zusammenrollen eines Buches. Jes. 34, 4.

†) Gesenius, thes. I, p. 289. Hitzig, z. Jes. S. 395.

††) Nämlich die Tinte דְּיוֹ (von der schwarzen Farbe so benannt) vgl. Quandt, diss. de דְּיוֹ s. atramento Hebr. Regiom. 1713. תַּעַר הַסֹּפֵר, das Messer des Schreibers, das scalprum librarium der Römer, Sueton. Vitell. cap. 2 קֶסֶת הַסֹּפֵר, Tintenfass, Schreibgeräth, an der Seite des Schreibers befestigt (vgl. Ch. B. Michaelis in Pott, syll. comm. II, p. 75 sq.), wie bei dem persischen Dewattar (Tintenfassführer), Olearius, pers. Reisebeschr. II, S. 446.

von eine Ausnahme machen könnte, ist die Erwähnung eines Schnellschreibers, Ps. 45, 2. (vrgl. Esr. 7, 6.) so dass wir also in der blühenden Dichterperiode des Davidisch-Salomonischen Zeitalters Gewandtheit im Schreiben schon mit zu den Eigenschaften eines Schriftstellers, Dichters u. s. w. gerechnet finden*).

Zu berücksichtigen haben wir nur noch einen Einwand, der gegen die frühe Aneignung der Felle als Schreibmaterial erhoben worden ist. Nach dem Vorgange von Weber, Gesch. der Schreibkunst S. 62 ff. 105., behauptet Hartmann a. a. O. S. 637 ff., die ausserordentliche Reinlichkeitsliebe der Aegypter (Herod. II, 37.) hätte die Bearbeitung der Thierhäute bei ihnen nicht möglich gemacht, und überhaupt würden sie diess wegen des Thierdienstes für ein Verbrechen gehalten haben. Allein schon an sich betrachtet ist diese Behauptung unrichtig. Die ägyptischen Handwerker waren sogar ausgezeichnet in der Bearbeitung des Leders, welches sie natürlich aus Häuten nicht für heilig gehaltener Thiere bereiteten**). Aber es trifft auch der Einwand hier um so weger zum Ziele, da es sich hiebei nicht um die Aegypter, sondern um die Hebräer und ihr Schreibmaterial, welches, wie wir sehen, sehr gut unabhängig von den ersteren seyn konnte und musste, handelt. Was die Hebräer aber anlangt, so waren bei ihnen „Thierhäute, Pelz, Leder auf mancherlei Weise im Gebrauche und die Bereitung dieser Stoffe muss den Hebr. in einem hohen Grade der Feinheit bekannt gewesen seyn, Exod. 25, 5.“ De Wette, Archäol. §. 110. Auch Levit. 13, 48. werden Lederarbeiten erwähnt. Nimmt man hiezu noch den Handel, welcher schon bei Homer mit Fellen getrieben wird (Il. VII. 474.), und wie auch bei ihm schon der Lederarbeiten, besonders der Trojaner, so oft gedacht wird (z. B. Il. VI, 118. XX, 276.), so wird auch das letzte Bedenken in jener Hinsicht verschwinden.

---

*) Aehnlich die Araber, vgl. z. B. Abulola bei Scheid ad cant. Hisk. p. 247.

**) Vgl. Heeren, Ideen IV, S. 141. Schlosser, universal-hist. Uebers. I, S. 195. Hengstenberg, Beitr. II, S. 492 ff.

§. 46.

Weitere graphische Entwickelung der Buchstabenschrift im Allgemeinen.

Die Veränderungen, welche mit der Schrift vor sich gehen, können nicht ohne Rücksicht auf Land und Volk, in welchem sie gebraucht wird, erkannt werden. Man hat die Schrift desshalb den Pflanzen passend verglichen, auf welche bei ihrer Versetzung Klima und Boden einwirken (Kopp II, S. 105.). Auch muss das eigenthümliche Gepräge, welches eine Schrift durch eine Nation erhält, bei einer willkührlichen Schrift um so mehr ihr selber angepasst seyn, so dass sie es selber ist, die uns gewissermassen darin entgegen tritt. Wie alles künstlerische Leben eigenthümlich national ist, so auch die Schrift, nur dass diess bei der Schrift die eine Seite der Betrachtungsweise bildet, welche nie getrennt werden darf von der anderen Seite, dem Nutzen, dem Bedürfnisse der Schrift. Ein wenig geistig angeregtes Volk, welches noch auf niederer Stufe höherer geistiger Bildung stehet, wird daher auch nur einen sehr stationären Schriftcharakter besitzen; dagegen ein sich höher entwickelndes, literarisch betriebsames Volk auf weitere Ausbildung seiner Schrift denken, ja schon hiezu durch die Umstände genöthigt seyn.

Auf diese Weise bildet sich eine Schrift weiter zunächst in Veranlassung des Bedürfnisses. Ist namentlich ein bequemes Schreibmaterial vorhanden, so entsteht dann von selbst eine Geläufigkeit im Schreiben, durch welche der ursprüngliche Schriftcharakter mehr oder weniger verwischt und verderbt wird, so fern hier das Prinzip des Nutzens das vorwaltende ist. Die so entstehende Cursiv-Schrift äussert sich darnach theils in oberflächlicher Zeichnung der Buchstaben, ihren allgemeinen Umrissen und Haupttheilen nach, theils in Verbindung der Buchstaben unter einander (man vermeidet das häufige Absetzen beim Schreiben), theils in Verlängerung oder Umbiegung der Endbuchstaben, um hier, wo der Zwang der verbundenen Schrift aufhört, durch einen freien Zug desto leichter zu dem folgenden übergehen zu können.

Diesem tachygraphischen Prinzipe gegenüber steht das zu der nach jenem ausgebildeten Schrift gewöhnlich später hinzu-

tretende kalligraphische Prinzip*), in welchem das ästhetische Interesse an der Schrift sich ausspricht. Ein solcher Kunsttrieb findet seine nächste Veranlassung in der höheren und heiligen Bestimmung der Schrift: das religiöse Interesse erzeugt auch hier wie überall das künstlerische**): heilige, besonders werthgeachtete Bücher erheischen auch einen schöneren, sorglicheren, gewissermassen selbst heiligen Schriftcharakter. Einen solchen Charakter finden wir z. B. in der syrischen Estrangelo d. h. Evangelienschrift (Adler, N. T. verss. Syr. p. 4 sq.), der kufischen Koranschrift (Ewald gr. Ar. I, p. 12.). Hiebei macht sich daher der nationale Geschmack besonders bemerkbar, und die allgemeinere künstlerische Richtung tritt auch nunmehr in der Schrift hervor. So finden wir in der äthiopischen Schrift die kegelförmigen Figuren derselben in auffallender Uebereinstimmung mit der Architektonik des Volkes, und dieselbe Beobachtung trifft bei der gothischen Schrift zu***). — Der kalligraphische Schriftcharakter äussert sich dieser seiner Entstehung und Bestimmung gemäss in einem Zurückgehen auf das nicht durch den Cursivcharakter verunstaltete Alphabet, in besonderer Symmetrie der Züge, in Absonderung der in Cursivschrift verbundenen Buchstaben, in neuen Verzierungen und Schnörkeln derselben.

§. 47.

Entwickelung der hebräischen Schrift.

Nach diesen allgemeinen paläographischen Voraussetzungen muss auch die Entwickelung der hebr. Schrift aufgefasst werden. Zu dem Ende müssen wir auf die ältesten Monumente derselben zurückgehen und diese mit den jüngeren vergleichend ihre Fortschritte beobachten, zugleich auch die hiefür besonders wichtigen Beschreibungen des Schriftcharakters vergleichen, um so die chronologische Entwickelung historisch verfolgen zu können.

---

*) Vgl. die treffliche Entwickelung bei Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830. II. S. 266 ff.

**) Vgl. O. Müller, Archäol. d. Kunst S. 15.

***) S. Hupfeld, exercitatt. Aethiop. p. 2 und a. a. O. S. 274.

Unsere ältesten Schriftdenkmäler reichen nur bis in die Mitte des 2ten Jahrh. v. Chr. G. hinauf: es sind das die unter den hasmonäischen Fürsten geprägten Münzen, deren Aechtheit zwar angefochten, aber nur um so glänzender erwiesen worden ist*). Die auf ihnen befindlichen Schriftzüge haben die grösste Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit der samaritanischen Schrift, welche sich bei diesem Volke mit grosser Stabilität bis in die neueste Zeit hinein erhalten hat**). Nur haben die Samaritaner sicheren historischen Gründen zufolge ihren Pentateuch erst im makedonischen Zeitalter erhalten***), und mit ihm auch die jüdische Schrift, welche sie desshalb auch als todtes, von aussen her ihnen überkommenes Eigenthum mit grosser Stabilität als solches bewahrt haben. Diese Uebereinstimmung zeigt mithin deutlich, dass im 2ten und 3ten Jahrh. v. Chr. die Juden eine Schrift besassen, welche eins mit der uns noch bekannten samaritanischen, von der jüngeren hebräischen aber wesentlich verschieden war, und einen steifen, alterthümlichen, schönheitslosen Charakter an sich trug.

Das auf paläographischem Wege gewonnene Resultat wird nun auch durch ausdrückliche historische Zeugnisse bestätigt: zunächst der Kirchenväter. Jul. Africanus (bei Syncellus chron. p. 83 u. 88.) sagt schon: *τὸ Σαμαρειτῶν ἀρχαιότατον καὶ χαρακτῆρσι διάλαττον, ὃ καὶ ἀληθὲς εἶναι καὶ πρῶτον Ἑβραῖοι καθομολογοῦσι.* Origenes (s. Montfaucon, hexapl. II, p. 282.) zog verschiedene Erkundigungen über die Gestalt des ת bei Juden ein (wegen der St. Ezech. 9, 4.), und einer von ihnen sagte aus, dass in dem alten Alphabet (*τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα*) das ת die Gestalt eines Kreuzes habe. Er fügt noch an einer andern St. (hex. I, p. 86.) hinzu, dass in genauen codd. der LXX das Wort Jehova mit solcher althebr. Schrift geschrieben werde (*Ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι*), und fügt hinzu: *φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν.* Diese Nachrichten

*) Vgl. Fr. P. Bayer, nummorum hebraeo-samaritanorum vindicatio. Valentiae 1790. 4.

**) Vgl. Correspondance des Samaritains de Naplouse publiée par S. de Sacy. Paris 1829.

***) Vgl. Hengstenberg in Tholucks literar. Anz. 1833. Nr. 39 ff. u. Beitr. II, S. 1 ff.

sind alle vollkommen innerlich begründet: nicht bloss im Allgemeinen ist samaritanischer und althebr. Schriftcharakter identisch, sondern auch gerade das ת, worin beide am meisten abweichen, steht in so naher graphischer Verwandtschaft, dass ihre frühere Identität kaum zweifelhaft seyn kann. Die von Esra angeführte Sage ist allerdings ohne historischen Werth, allein die Angabe ihrem wesentlichen Gehalte nach durchaus begründet. Aus den beiden genannten KVV. schöpfte nun auch Hieronymus (prol. gal. ad libr. Regg. und comment. ad Ezech. 9, 4.)*). — Hiezu kommt das Zeugniss der talmudischen Tradition. Die alte Schrift nennt der Talmud רעץ, gebrochene und zerrissene Schrift, ein Name, der sich nur beziehen kann auf die unregelmässigen, nicht gleichmässig geschlossenen Züge des alten Alphabetes**). Dieser Name ist ihnen identisch mit עברי, althebräische Schrift im Gegensatze zu der neueren אשורי, und sie behaupten erstere den Samaritanern (Kuthäern, Idioten) nach dem Exil überlassen zu haben***). Eine solche Tradition ist ihrem Entstehen nach unerklärbar bei der bekannten feindseligen Gesinnung der Juden gegen die Samaritaner, wenn nicht angenommen wird, dass ihr das unabweisbare Faktum der Identität beider Alphabete zu Grunde lag.

Vergleichen wir nun, um diese althebr. Schrift gehörig zu

---

*) Es scheint daher nicht richtig, wenn Kopp, die St. des Afric. übersehend, die Aeusserungen des Hier. als Interpolationen des Origenes darstellt (II, S. 169 ff.); ich möchte aber auch nicht mit Gesenius, Gesch. S. 150 und Hupfeld (a. a. O. S. 283) sagen, dass Hier. hier gerade aus rabbin. Tradition schöpfte (diess gilt nur von den andern genannten KVV.). Die einzige St., in welcher Hier. aus eigener Anschauung spricht, ist ep. 136. ad Marcellam, zu deren Erklärung anzunehmen ist, dass zu seiner Zeit schon das Wort Jehova von den des Hebr. unkundigen Griechen auf eine seiner ursprünglichen Gestalt sehr unähnliche Weise geschrieben wurde; vgl. Eichhorn, Einl. I, S. 199.

**) Zur Bestätigung dieser Erklärung dient die Bemerk. des R. Levi im tr. Megillah Hieros. (s. Buxtorf dissertatt. philol. theol. p. 176), dass in der alten Schrift ה und ס nicht geschlossen (סתום) war. Offenbar ist diess סתום der Gegensatz zu רעץ.

***) Hauptstellen: Gemara babyl. sanhedrin f. 21, 2 sq. Megillah hieros. fol. 71, 2. s. Buxtorf l. cit. p. 196 sqq. Voisin in Raym. Mart. pug. fid. p. 105. Carpz.

würdigen, dieselbe mit der uns noch bekannten ältesten phönizischen Schrift, deren Monumente bis in das 2te und 3te Jahrh. v. Chr. zurückgehen, so stellt sich zu derselben ein doppeltes Verhältniss heraus. Einmal ist nämlich die Aehnlichkeit sämmtlicher Buchstaben hier der Art, dass beider Völker Alphabete sich als ursprünglich identische ausweisen: einige Buchstaben, wie ג, ד, fallen darin ganz zusammen*). Andererseits ist aber eine Eigenthümlichkeit beider Alphabete bemerkbar. Dahin gehört ein überhaupt mehr eckiger Charakter des althebr. Alphabetes, einige Buchstaben, wie ב, ד, ע, haben schon statt der runden Köpfe im Phönizischen eckige erhalten, mehrere Buchstaben sind mit horizontalen Grundstrichen versehen, die im Phönizischen ganz fehlen oder geschweift sind (wie ב, מ, נ), eine durch denselben eckigen Charakter hervorgerufene neue Gestaltung haben Buchstaben wie ו und צ erhalten**).

Daraus ergibt sich dann, dass schon im 2ten Jahrh. v. Chr. das hebr. Alphabet einen Ansatz zu Cursiv-Schrift genommen hatte, während es in älterer Zeit mit dem Phönizischen mehr zusammenfiel. Dieser Cursiv-Charakter würde noch mehr hervortreten, wenn die althebr. Schrift nicht bloss als Münzschrift bekannt wäre. Aber auch das phönizische Alphabet hat einen Cursiv-Charakter, der in der Schrift des gemeinen Lebens gewiss noch mehr hervortrat, sich aber selbst auf den Monumenten nicht ganz verläugnet***). Demgemäss werden wir uns eine parallel laufende, selbstständige Ausbildung des Phönizischen und Althebräischen zu Cursiv-Schrift im 2ten Jahrh. v. Chr. zu denken haben.

Jedenfalls muss von hier aus der Anfangspunkt für die Untersuchung über das hebr. Alphabet genommen werden. Denn über die phönizischen Denkmäler der Zeit nach hinausgehende besitzen wir nicht mehr. Aelter ist wohl nur noch der babylonische Backstein, welchen Kopp einer genaueren Prüfung unterworfen hat

*) Man vgl. hiefür ein- für allemal die Schrifttafel bei Kopp, II, S. 157, vgl. S. 221 ff. (auch in Eichhorns Einl. I, S. 194); wornach die von Gesenius in de Wette's Archäol. S. 399. 3te Ausg. sich findende bearbeitet ist.

**) S. Hupfeld, a. a. O. S. 281.

***) S. Kopp, I, S. 229 ff. II, S. 213.

(II, S. 151 ff.), und welchen man in das 6te Jahrh. v. Chr. zu setzen berechtigt ist*). Aus dieser babylonischen Schrift geht nur hervor, dass sie einen gleichen Grund-Charakter mit der phönizischen hat, und nur roher und unförmlicher war, doch vermag dieses dem Sinne nach noch nicht gehörig entzifferte Monument uns jedenfalls nur eine sehr unvollkommene Vorstellung von der ältesten semitischen Schrift zu geben.

§. 48.

Fortsetzung. Uebergang der althebräischen Schrift in die Quadratschrift.

Ein neuer Fortschritt in der Ausbildung jenes altsemitischen Alphabetes zeigt sich in den aramäischen Denkmälern, und zwar zunächst den älteren, dem Stein von Carpentras und einigen hieher gehörigen Münzen**), und den jüngeren, den palmyrenischen Inschriften aus dem 1ten bis 3ten Jahrh. n. Chr.***). Ein Cursiv-Charakter tritt hier schon viel ausgeprägter und umfassender hervor, als in der älteren Schrift. So zeigt die ältere aram. Schrift eine Zertheilung der im Phönizischen geschlossenen oberen Köpfe (vrgl. die Buchstaben ב, ד, ע, ר) und in der jüngeren ist diese Richtung schon so im Zunehmen begriffen, dass sich schon eine Spur von Finalbuchstaben in der Schreibung des Nun findet†). Auch ein kalligraphisches Prinzip ist hier schon stark eingedrungen; die jüngere aramäische Schrift ist besonders symmetrisch, und viele Buchstaben mit Schnörkeln versehen (wie א, ד, י, ח, מ, ק).

An diesen aramäischen Schriftcharakter schliesst nun die hebr. Quadratschrift auf die Weise an, dass jener als Mittelglied zwischen der althebräischen und der jüngeren erscheint. Die bereits begonnene Schriftentwickelung ist hier nur noch mehr gefördert, und zwar nicht bloss als Cursivschrift (Abrundung der Figuren,

*) S. Kopp, II, S. 156. Eichhorn, I, S. 191.

**) S. die Beschreibung bei Kopp II, S. 226—244.

***) S. Kopp II, S. 245—267.

†) Vgl. Hupfeld, a. a. O. S. 261 ff. 265.

Bindungsstriche, Vermehrung der Finalbuchstaben)*), sondern auch ganz besonders als Schönschrift, woraus die constante Gleichförmigkeit der Schrift, ihre regelmässige Absonderung, und die über den Buchstaben angebrachten Dächer und Stacheln (apices) hervorgegangen sind**).

Diese paläographische Bestimmung muss nun historisch näher fixirt werden. Denn das Alter jener aramäischen Dokumente kann hier nicht entscheiden; denn „das Alter der Inschriften ist nicht zugleich das Alter der Schrift, in der sie abgefasst sind, und es steht nichts im Wege, ihr Daseyn schon ein oder ein paar Jahrhunderte früher anzunehmen, nur dass kein Denkmal in ihr aus so frühen Zeiten übrig geblieben ist" ***). Ein historischer Fingerzeig sind uns aber zunächst die schon angef. Nachrichten des Origenes, Jul. Africanus und Hieronymus, wornach zu ihrer Zeit schon die gegenwärtige Schrift vorhanden gewesen seyn muss, Hieronymus namentlich beschreibt die Buchstaben dergestalt im Einzelnen, dass an ihrer Identität mit der unsrigen kein Zweifel obwalten kann †). Eben so enthält nicht nur die Gemara schon sehr genaue, unser Alphabet voraussetzende Bestimmungen über dasselbe ††), sondern auch die Mischnah setzt dasselbe voraus. So wenn es heisst Megillah II, p. 390. ed. Surenh., die Thephillin und Mesusoth dürften nur mit Quadratschrift (אשורית) geschrieben werden, so versteht sich das nach der Analogie der Thorah. In wie hohem Ansehen diese Schrift stand, erhellt daraus, dass sie als das wesentlichste Requisit beim Abschreiben der heil. Bücher betrachtet

---

*) Vgl. Hupfeld, S. 262 ff.

**) S. Hupfeld, S. 275 ff.

***) Eichhorn, Einl. I, S. 209.

†) So spricht er von der Aehnlichkeit des ר und ד, die nur parvo apice verschieden seien (ad Eccles. 8, 6., ad Oseam 9, 12), des נ und ו (ad Amos. 7, 1) u. s. w. Auch die Finalbuchstaben kennt er. Vgl. Morinus, exercitt. bibl. I, p. 121 sq., p. 277 sq. Montfaucon prael. in Or. hex. p. 23 sq. Tychsen im Repertor. 3, S. 140.

††) Vgl. Wähner, antiquitates Ebraeorum I, p. 104 sqq.; auch s. Iken, dissertatt. phil. theol. I, p. 335 sqq. Eichhorn, Einl. I, §. 114.

wird, da sonst die Beobachtung der übrigen Vorschriften hiebei doch nicht helfe (Megillah, II, p. 392.). Eben so werden sich auch die alt- und neuhebräische Schrift einander entgegengesetzt, und jene als eine profane betrachtet (Jadaim VI, p. 490. vrgl. Bartenora z. d. St.). Auch die St. Matth. 5, 18. beweiset einmal durch die Erwähnung des Jod als des kleinsten Buchstabens die Veränderung der althebräischen Schrift, bei welcher jene Anführung gar nicht möglich gewesen wäre, sodann durch die *μία κεραία,* dass schon damals die Buchstaben mit den der Quadratschrift eigenen Spitzen (חגין und קוצים versehen waren (denn nur darauf kann der griechische Ausdruck bezogen werden) *), wie solche im Talmud Menachoth Fol. 29, 2 angegeben werden, und dass also bereits das kalligraphische Prinzip der Quadratschrift dominirte.

Aus diesen Gründen muss jene Schriftveränderung schon in dem vorchristlichen Zeitalter bei den Hebräern vorgegangen seyn. Hiemit lässt sich auch der Umstand trefflich in Einklang bringen, dass die Aramäer einen Einfluss auf die Entwickelung des hebr. Schriftcharakters ausübten, da mit ihnen die Juden, seitdem schon unter Seleukus Nikator viele jüdische Kolonisten nach Antiochien gezogen waren (Joseph. Antiqq. XII, 3, 1.), in fortwährendem sehr engen Verkehr lebten. Diesen Einflüssen konnten die Juden aber um so weniger widerstehen, als ihre Landessprache bereits seit dem Exil dem aramäischen Einflusse erlegen war.

Nach der Schliessung des Kanons entstand unter den Juden ohnstreitig ein reges Streben, die Abschriften desselben zu vervielfältigen. Dass diess wenigstens in der makkabäischen Zeit der Fall

*) Hierauf führt auch, dass diese Buchstaben-Verzierungen in ähnlichen sprüchwörtlichen Sentenzen bei den Rabbinen, wie im N. T. gebraucht werden, vgl. Schöttgen hor. ad h. l.

Am wahrscheinlichsten ist der Ausdruck *κεραία* seiner Ableitung von *κέρας* gemäss wörtliche Uebersetzung des Rabbinischen זין (ܙܝܢ), eigentl. Waffe, im Talmud von den apices litterarum, Menach. f. 29, 2.; Schabbat f. 105, 1. Man könnte aber auch mit Iken l. cit. p. 350 an das Rabb. עוקין in demselben Sinne gebraucht denken, vgl. das Arab. عقص von gewundenen Hörnern.

war, geht schon aus 1 Macc. 1, 56. 57. unwidersprechlich hervor. Besonders aber trug zur Ausbildung der gegenwärtigen Schrift unstreitig der vervielfältigte *kirchliche* Gebrauch derselben bei: eine solche Entstehung beurkundet schon der innere Charakter der Schrift. Wir haben daher am passendsten an das Entstehen und Aufkommen der *Synagogen* zu denken, um die damit zugleich sich hebende Graphik zu erklären. Gerade ein Hauptzweck der Synagogen war die Vorlesung und Erklärung des Gesetzes; über deren regelmässigen Gang schon die Mischnah genaue Vorschriften ertheilt (II, p. 399 sq.). Dass man schon frühe auf sorglich geschriebene, prächtige Rollen gehalten habe, setzt die Art und Weise voraus, wie die Mischnah von ihrer sorgfältigen Aufbewahrung spricht*). Auf diese Weise erzeugte das kirchliche Leben jener Zeit eine ihm ganz angemessene, eigenthümliche kirchliche Schrift, als welche sie auch in der Mischnah offenbar schon angesehen wird.

§. 49.

Weitere Geschichte der Quadratschrift. Verschiedene Ansichten über ihre Entstehung.

Bei diesem Alter der hebr. Qnadratschrift ist es nicht anders als zu erwarten, dass schon die jüngeren Talmudisten nicht mehr im Besitze genauer Angaben über ihren allmählig und mehr durch die Umstände als einzelne Individuen hervorgerufenen Ursprung seyn konnten. Daher sich auch die Mischnah nirgends in nähere Erklärungen hierüber einlässt, sondern einfach die Namen כתב עברי für die alte und כ״ אשורי für die neuere Schrift enthält als solche, die ihr aus der früheren Zeit her überliefert waren. Aber schon die Gemara sucht das in dieser Hinsicht waltende Dunkel aufzuhellen: allein wie sehr man hierüber schwankend war, beweiset die Hauptstelle tr. Sanhedrin Babyl. fol. 21, 2. 22, 1. Hier ist einigen Rabbinen zufolge gar keine Veränderung mit der Schrift vorgegangen: R. Jehudah dagegen nimmt eine Veränderung an, behauptet jedoch die Wiederherstellung der alten Schrift zur Zeit Esra's, den Namen אשורים erklärt er durch

*) S. *Hartmann*, die enge Verb. des A. u. N. T. S. 253.

מאשרת, beata (heilige Schr.), R. Jose behauptet ihre Veränderung, die er von Esra ausgehen lässt*); dem gemäss deutet er auch den Namen אשורית, dahin, dass diess Alphabet aus Assur (Babylon) mit den Juden eingewandert sey (שעלו עמהם מאשור). Man sieht es besonders diesen Deutungen an, wie sie bloss den Meinungen angepasst sind; wie sie daher auf der einen Seite das hohe Alter des Namens אשורית beurkunden (der den Talmudisten schon ganz unverständlich geworden war), so haben sie selbst in sich gar keinen weiteren Werth, als ungleich jüngere, und müssen einer gleichen Prüfung unterliegen: sie fallen, sobald die Meinung, auf welcher sie beruhen, als unrichtig sich erweiset**).

Es ist begreiflich, wie den meisten späteren Rabbinen die Meinung der Gemara von dem hohen Alter der Quadratschrift am meisten zusagen musste, besonders den Kabbalisten, welche dieselbe mit zur mosaischen Tradition rechneten***). Nur konnten sich doch auch bei ihnen die gezwungenen Deutungen des Namens אשורית nicht überall geltend machen; schon Maimonides bemerkt in Bezug hierauf, die Schrift heisse so: eo quod illa nunquam mutetur neque similes literas habeat, quia literae ipsius dissimiles sunt et quia nulla litera adhaeret alteri in serie scriptionis, quod in nulla alia scriptura fieri solet quam in hac†). So auch Abraham de Balmis gramm. c. 1. erklärt den Namen מיושרת באותיותיה, rectissima in litteris suis. Diess führte sodann zu der Deutung des Ausdrucks, welche schon J. D. Michaelis††) besonders aber Hupfeld†††) gab: gerade, starke, feste Schrift

*) Um diess zu rechtfertigen, verherrlicht er den Esra mit den Worten: dignus fuisset Esras, ut per manus ipsius daretur lex Israelis, nisi praecessisset ipsum Moses.

**) Eben so ist auch gewiss der Name für die alt hebräische Schrift ליבנאה (Sanhedr. f. 21, 2.) ein solcher unverständlich gewordener aber traditionell erhaltener Ausdruck, dessen Erklärung gegenwärtig kaum mehr möglich ist; vgl. Gesenius Gesch. S. 144. — Der spätere Name für die Quadratschrift ist übrigens: מרבע, im Talmud heisst sie auch כתיבה תמה, scriptura integra, in welcher alle Regeln des Talmud genau beobachtet sind, Schabb. fol. 103, 2.

***) Vgl. Buxtorf l. cit. p. 178 sqq.

†) Ad Mischnam t. VI. p. 490 ed. Surenhus.

††) Orient. Bibl. XXII, S. 133.

†††) A. a. O. S. 296. Dagegen vgl. Keil Einl. S. 572.

(אשור im Talmud: ratum, firmum, stabile), also auf die Gestalt der Buchstaben bezogen, wie das spätere מרבע, quadratus, und das Arab. مُسْنَد, gestützte, säulenartige Schrift, im Gegensatze zu der alten Schrift: רעץ, zerrissene, gebrochene, unregelmässige Schrift.

Um indessen die Erwähnung zweyer Schriftarten im Talmud zu vereinigen, nahmen mehre Rabbinen, da sie in eine historische Schriftentwickelung sich nicht zu finden vermochten, an, dass zwey Schriftarten, eine heilige und eine profane, neben einander bestanden hätten. So Bartenora ad Mischn. Jadaim c. 4, 5. R. Gedaljah in Schalscheleth hakabbalah 89, 1. u. a. S. Hartmann ling. Einl. S. 22 ff. An diese Ansicht schlossen sich auch viele christliche Gelehrte (wie Postellus, Fuller u. a.) an, weil sich auf diese Weise am besten das Alter der Quadratschrift auf eine wenigstens scheinbar der Geschichte gemässe Weise zu rechtfertigen schien. Am vollständigsten durchgebildet und zu Ansehen erhoben ward diese Hypothese durch Buxtorfs d. jüng. Schrift: de litterarum Hebraic. genuina antiquitate, und ihm traten die meisten Gelehrten des 17ten Jahrh. bei*). Indessen fand diese Meinung schon im 15ten Jahrh. Widerspruch. R. Jos. Albo in s. Sepher Ikkarim 3, 16. behauptete eine durch Esras mit der althebräischen Schrift vorgenommene Veränderung, und da hiedurch die Sicherheit des textus receptus sehr zweifelhaft wurde, traten dieser Ansicht nicht nur die meisten katholischen Gelehrten, sondern auch hauptsächlich Buxtorfs Gegner L. Cappellus bei (diatribe de veris et antiq. lit. Ebr. Amstelod. 1645.), welchem ebenfalls viele folgten, da hier der historischen Streitfrage eine kritische und dieser wiederum eine dogmatische Bedeutsamkeit zugeschrieben ward **). — Einen Mittelweg versuchten hierauf neuere Gelehrte; wie Gesenius, Gesch. S. 156 ff., wornach der Sage von Esra das als Wahrheit zu Grunde liegen soll, dass die Quadratschrift seit jener Zeit und von Babylon her zu den Hebräern kam, von ihnen gebraucht ward, doch in den makkabäi-

---

*) S. das Nähere bei Carpzov crit. s. p. 227 sq.

**) S. Carpzov l. cit. p. 232 sq.

schen Zeiten noch nicht ganz die ältere hebr. Schrift verdrängt hatte. Hartmann, ling. Einl. S. 28 ff. statuirt eine doppelte Schrift, die von Alters her schon bei den Hebräern statt gefunden habe, heilige Schrift und profane, und sucht auf diese Weise das Bestehen der Quadratschrift neben der Münzschrift zu rechtfertigen. Von allen diesen Meinungen kann man mit de Wette (Archäologie S. 405) durchaus sagen, dass sie jetzt nur noch historische Merkwürdigkeit haben. Seit nämlich eine aufmerksamere Beobachtung der Quadratschrift in ihrem Verhältnisse zu der älteren hebr. und andern verwandten Schriften statt gefunden hat, ist durch die Paläographie jeder Hypothese in dieser Hinsicht das Gedeihen abgeschnitten. Kopp hat das grosse Verdienst in dieser Hinsicht zuerst eine gründliche paläographische Untersuchung geliefert zu haben, auf welche später Eichhorn, Hupfeld und Ewald (hebr. Gr. S. 49 ff. 2te Ausg.) eingegangen sind und weiter fortgebauet haben.

§. 50.
Die Quadratschrift auf Monumenten.

Die Monumente für dieselbe sind allerdings sehr jung; es sind die uns erhaltenen Handschriften, von welchen keine mit Sicherheit über das 11te Jahrh. hinausgeht. Es ist daher auch kaum anzunehmen, dass diesen Handschriften andere mit sehr verschiedenartigen Zügen vorangingen, wegen des festgestellten Charakters der Schrift, und durchaus nicht lässt sich eine Geschichte der hebr. Quadratschrift aus ihnen entnehmen. Am sorglichsten finden wir die Vorschriften des Talmud bei den Synagogenrollen beobachtet (Eichhorn, Einl. II, §. 345.). Mit etwas mehr Freiheit verfuhren die Schreiber der übrigen Handschriften, doch ist die Abweichung auch hier nur eine nach den verschiedenen Ländern entstandene, aber noch keineswegs gehörig ihrem Wesen und Charakter nach beschrieben*). Die Juden selbst unterscheiden auf den Synagogenrollen einen welschen Schriftcharakter (כתב וועלש), der bei spanischen und morgenländischen Juden gewöhn-

*) Vgl. Jahn Einl. I, S. 433 ff. und die Literatur bei de Wette Einl. §. 111. d.

lich sey, und die Tamschrift, bei den deutschen und polnischen Juden recipirt. Ihr Hauptunterschied scheint in der verschiedenen Form der Coronamente (תגין) zu bestehen. Der letztere Name soll von einem Enkel des Raschi Tam herstammen, wahrscheinlich aber nur aus Missverständniss der alten (schon erwähnten) talmudischen Benennung הכתיבה תמה (Schabb. f. 103, 2.), welches im Talmud selbst anderweitig seine richtige Erklärung findet durch: Bücher, die der Regel gemäss geschrieben sind (כתובים כהלכתן, Gittin, f. 45, 2.)*).

Was sich sonst noch als Abweichung von dem so vorgeschriebenen Quadratcharakter vorfindet, ist durchaus nicht geeignet, zu einer Geschichte desselben zu dienen. Es sind das nur Produkte der Nachlässigkeit, Willkühr und Ungeschicklichkeit. So namentlich das von Montfaucon mitgetheilte sogenannte alphabetum Jesuitarum, von einem griechischen Kalligraphen geschrieben, welches nichts anders als Entstellungen und Verzerrungen des Quadratcharakters enthält, so dass derselbe Consonant immer wieder in verschiedenartiger Gestalt erscheint**). Dasselbe ist der Fall mit andern von Treschow mitgetheilten Alphabeten oder dem sogenannten Alph. des Rabanus Maurus, lauter monströse Buchstaben enthaltend, die für die Paläographie so gut wie völlig werthlos sind***).

Im Mittelalter bildete sich aus der Quadratschrift eine Currentschrift, die rabbinische Schr., in welcher auch einige (aber sehr junge) biblische codd., hauptsächlich aber nicht biblische Handschriften geschrieben sind. Sie führt den Namen כתיבה קטנה (scriptura parva), auch משקט, welcher Name seiner Bedeutung nach dunkel ist†). Auch bei ihr unterscheidet man besonders je nach verschiedenen Ländern, verschiedene Charaktere††).

---

*) Vgl. O. G. Tychsen, tentamen de variis codd. Hebr. V. T. man. generibus p. 347 sq. Hupfeld, a. a. O. S. 278.

**) Vgl. Kopp, a. a. O. S. 275 ff. Hupfeld S. 288.

***) Vgl. Kopp, S. 273. 274. Eichhorn, Einl. II, S. 481.

†) Vgl. Buxtorf, lex. Chald. Talm. p. 2513. Reland, anal. Rabbin. p. 15 sq.

††) Vgl. Tychsen, tentamen p. 313 sq. Bellermann, de palaeograph. Hebr. p. 44.

§. 43.

Zusätze zur Schrift. Vokale *). Zeitraum der lebenden Sprache.

Die Frage über Schriftzusätze hängt mit der aufs innigste zusammen: war das alte hebr. Alphabet blosse Consonanten-Schrift (oder: Sylbenschr.), oder begriff es Consonanten und Vokale zugleich in sich? Diese Frage lässt sich theils auf aprioristisch-philosophischem, theils auf grammatisch-analytischem, theils auf historisch-combinirendem Wege beantworten. In dieser Hinsicht muss zunächst gesagt werden, dass eine Sylbenschrift bei einem sonst durchaus vollständig ausgebildeten Alphabete etwas Befremdendes habe: ist eine Schrift bis dahin gediehen (als Tonschrift), dass sie die einzelnen Töne mit einer solchen Genauigkeit darstellt und abbildet, so wird dadurch eine gleiche Analyse des vokalischen Lautes von vorn herein wahrscheinlich. Allerdings kann in Bezug auf den letzteren eine einfache, in ihren Anfängen begriffene Schrift sich Abkürzungen oder Weglassungen erlauben, wo es sich um das minder Wesentliche handelt, und den Consonanten mit seinem Vokallaute als ein mit Nothwendigkeit verbundenes Ganzes in seiner innerlichen Einheit begreifen; aber diess führt immer erst zu der Annahme der Nichtbezeichnung des nächsten und einfachsten Vokallautes, keineswegs aber zu gänzlichem Mangel desselben in der Schrift.

Dazu kommt nun, dass, sobald wir das hebr. Alphabet in seiner grammatischen Analyse auffassen, dasselbe allerdings für den Grundvokal a kein besonderes Zeichen anerkennt, eben weil er die Wurzel und der Stamm aller übrigen, der nächste, und ursprünglichste ist. Dagegen haben die beiden andern Grundvokale i und u schon hier ihre bestimmten Zeichen gefunden, theils wegen ihres inneren Verhältnisses zu dem A Laute, theils wegen ihres Verhältnisses zu den Consonanten, zu welchen sie den Ueber-

*) Unserer Aufgabe gemäss behandeln wir auch diesen Gegenstand nur in seiner historischen Erscheinung; die innere systematische Anordnung und Durchführung im Einzelnen gehört in die Grammatik.

gang bilden *). Eine grammatisch genaue Beobachtung der Buchstaben ו und י zeigt ihre ursprüngliche Bestimmung zu Vokalen, und so setzte sie die alte Schrift sowohl für die ursprünglichen reinen Laute i und u als für die Mischlaute e und o.

Mit dieser inneren Sprachbeobachtung stimmt auch die Combination der semitischen Dialekte. Eine mit jenem einfachen Vokalbestande der hebräischen Schrift merkwürdige Analogie bietet zunächst das Aethiopische, in welchem ebenfalls die Buchstaben Wawe und Jaman als ursprüngliche alleinige Vokalbezeichnung anzusehen sind, und eben so hat auch das Arabische und Syrische diese Schreibart mit grosser Constanz bewahrt **).

Von diesem alten und einfachen Vokalsysteme muss nun gesagt werden, dass dasselbe nicht als ein regelmässig durchgeführtes in den hebr. Urkunden erscheint, sondern sein Gebrauch im Ganzen dürftig und selten war. Die Schriftentwickelung hat hier nicht mit der der Sprache gleichen Schritt gehalten, und es ist dadurch eine Zweideutigkeit in der ersteren geblieben, welche nur durch die Bestimmtheit der lebenden Sprache gehoben und ausgeglichen werden konnte. Ein Fortschritt in der Schriftentwickelung ist daher in den späteren Büchern des A. T. schon sehr sichtbar, indem hier die sogenannte scriptio plena eine viel weitere Ausdehnung gewonnen hat, die Schrift also sichtbar ein Streben nach grösserer Deutlichkeit beurkundet. Ein sehr merkwürdiges Zeugniss liefert in dieser Hinsicht der samaritanische Pentateuch, in welchem diese Vokalisation schon sehr durchgreifend ist ***). Eben so auch sind die jüdischen Münzen aus dem makkabäischen Zeitalter hier von Wichtigkeit, da auf ihnen dieselbe Vokalisation sich findet, während doch gerade in dieser Art von Schrift die grösste Sparsamkeit in Bezug auf die Vokalisation zu erwarten war †).

*) Vgl. Böckh, von dem Uebergange der Buchstaben in einander, Studien von Daub und Creuzer IV, S. 376 ff. Hupfeld, exercitt. aethiopp. §. 3, im Hermes Bd. XXXI, S. 16 ff. und in Jahns Jahrbb. f. Philol. und Pädagog. 1829. I, S. 451 ff. Ewald, Gr. §. 142 ff. 2te Ausg.

**) S. Ewald, gr. Arab. §. 75 sq.

***) Gesenius, de pentat. Samarit. p. 16. 53. 54.

†) Kopp, a. a. O. II, S. 112 und 124.

§. 52.

Vokalisation der LXX. und des Origenes.

Das einfache Vokalsystem hängt mit der ursprünglichen einfacheren Wortbildung und Flexion innig zusammen; wie sich diess namentlich durch die Vergleichung der Dialekte beurkundet, im Verhältnisse zu welchen die hebräische Vokalisation die bei weitem mannigfaltigste und für alle grammatischen Verhältnisse ausgeprägteste ist, so erklärt sich daraus auch mit zur Genüge, wie die alte Schrift sich mit jener spärlichen Vokalbezeichnung begnügen konnte *). An diese einfachere, den Dialekten näher stehende Vokalisation lehnt sich nunmehr auch diejenige an, welche sich bei den LXX. findet, ein jedenfalls sehr wichtiges Monument, da es die Fortbildung, welche das spätere Vokalsystem erfahren hat, beurkundet und zugleich als durchaus selbstständig in sich ein Ganzes ausmachend seinen traditionellen Ursprung beurkundet. Diese Einheit in dem Vokalisationssystem der LXX. ist auch schon längst anerkannt **), nur nicht seinem Entstehen nach gehörig gewürdigt worden, sofern dieses nur erkannt werden kann durch ein Zurückgehen auf das Wesen der Sprache und des Vokallautes selber ***).

So erscheint hier die noch nicht vollzogene Contraktion der Diphthonge ai und au in e und o: *Αἰλαμ* (עֵילָם), *Θαιμαν* (תֵּימָן), *Γαυλων* (גּוֹלָן), *Ναβαυ* (נְבוֹ) u. a. Gerade dasselbe erscheint in den Dialekten. Sie verwandeln geradezu das vokallose Jod im Anfange eines Wortes in einen reinen Vokallaut, wie יְדוּתוּן in *Ιδϑτϑν,* wie im Syr. ܐܺܝܕܳܐ st. ܝܺܕܳܐ †). Statt des von den Masorethen mit grosser Beständigkeit angenommenen Chirek als Hülfsvokal haben sie gleich den Dialekten den ursprünglichen

*) Vgl. Hupfeld, im Hermes S. 21. 22.

**) Vgl. z. B. Hiller, onomast. s. p. 706 sqq. Gesenius, Gesch. S. 191 ff.

***) Daher dadurch auch die Meinung als irrig erscheinen muss, dass in dieser Vokalisation nur eine provinziell verschiedene Mundart des Althebräischen vorliege (Gesenius, Lehrg. S. 33. Gesch. d. h. Spr. S. 208.) — abgesehen von der ganz unhistorischen Basis, worauf sie steht.

†) Vgl. Michaelis, lum. Syr. §. 8.

volleren A Laut, vgl. *Μαδιαν* (מִדְיָן), *Σαμψων* (שִׁמְשׁוֹן), und nur selten ist derselbe in andere Laute übergegangen (wie *Κεδρων*, קִדְרוֹן). Eben so erscheint in den Segolatformen noch häufig das ursprüngliche a, wie im Hebr. nur in der Pausa, wie *Αβελ*, *Ιαφεθ*, *Λαμεχ* *). Das Schwa mobile erscheint auch hier seinem Ursprunge nach als verflüchtigter A Laut, (wie in *Σαμεηλ*, *Ζαβελων*), wie auch im Arab. **). Dass die Assimilation der Vokale überhaupt hier viel umfassender ist, wie in dem neueren Vokalsysteme, beweisen Beispiele, wie *Σοδομα*, *Σολομων*, *Γομορρα* ***). Nicht beachtet ist die Neigung der Gutturalen zum A Laute und daher besonders das Patach furtivum durch ein blosses e ausgedrückt.

Dieselbe Vokalisation findet sich auch in den Hexapla des Origenes †); doch finden wir hier einige Annäherung an die spätere. So erscheint hier z. B. als Hülfsvokal schon weit häufiger e statt a (דִּמְעָה, *δεμα*, גִּבּוֹר, *γεββωρ*), welcher den Uebergang in das dünnere i bildet und vermittelt.

§. 53.

Hieronymus und der Talmud.

Ein merklicher Fortschritt von jener Vokalisation zu der jetzigen zeigt sich dagegen schon in den Schriften des Hieronymus. Ueberall hat hier das Frühere, Ursprüngliche und Einfache schon einen ausgebildeteren und sehr bestimmten Charakter angenommen. So ist besonders beachtenswerth, wie Hieronymus schon durchweg die Segolatformen nach jetziger Vokalisation kennt, und daher stets deber, reseph u. s. w. schreibt, während sich bei den früheren die ursprüngliche Form dieser Nomina, wie *καρν* für קֶרֶן, findet (Gesenius, a. a. O. S. 200.). Da überhaupt Hier. häufig in dem Falle sich befindet, genau die Vokalisation des Textes anzugeben, wo die von ihm angeführten Ueberss. Abweichendes haben, so zeigt

---

*) Vgl. Hupfeld, a. a. O. S. 48.

**) Vgl. Hupfeld, S. 53.

***) Vgl. Hupfeld, S. 39.

†) Vgl. Montfaucon, Orig. hex. II. p. 397 sq. Gesenius, Gesch. S. 199.

sich hier überall die genau mit der unsrigen übereinstimmende Vokalbildung, wenn er z. B. sagt, dass מים könne gelesen werden: mijam und majim (ad Hos. 11, 10.), ארבה: arbe und aruba (Hos. 13, 3.), שְׁעָרים: searim und seorim (Genes. 26, 12.) u. a. m.

Hieraus folgt allerdings, dass die Juden zu jener Zeit, aus deren Unterweisung Hier. schöpfte, unsre jetzige Vokal-Aussprache schon durchweg zu der ihrigen gemacht hatten. Auch zeigt die Entschiedenheit, mit welcher er oft im Einzelnen unsre Lesart nach den Vokalen festhält, wie festgestellt im Einzelnen die Vokalisation der rabbinischen Tradition zu seiner Zeit war, dass er davon abzugehen sich nicht entschliessen konnte. Man vrgl. z. B. ep. ad Damasum quaest. 2., wo er zur Vertheidigung der (jetzigen) Lesart חֲמֻשִׁים Exod. 13, 18. sagt: omnis Judaea conclamat et synagogarum consonant universa subsellia *).

Ueber die sogenannten quiescirenden Buchstaben spricht Hieronymus sich so aus, dass man sieht, er halte ו und י allerdings für Vokale: dies geht aus den bei Cappellus**) angeführten Stellen hervor, indem er sagt: Vav littera quae apud Hebraeos pro O legitur, und: quum vocalibus in medio litteris perraro utantur Hebraei (womit nur die Schreibung durch ein Jod gemeint seyn kann). Ueber א und ע spricht er sich jedoch anderweitig so aus, dass er sie auch vocales litterae nennt, diesen Ausdruck jedoch identisch braucht mit dem: aspirationes (Hauchlaute), so dass man sieht, er versteht darunter eine den Hebräern eigenthümliche Klasse besonders weicher Buchstaben***).

Dass aber Hier. noch ausserdem besondere Lesezeichen oder gar unsre heutigen Vokalzeichen gekannt habe, muss sehr entschieden verneint werden. Nicht bloss findet sich nirgends eine ansdrückliche Erwähnung derselben, sondern er beschreibt auch überall die Worte bloss nach ihren Consonanten und nennt dies: scriptum, scribitur; im Gegensatz dazu bezeichnet er die Vokale durch die Ausdrücke: lectum, legitur, deutlich genug so die Aus-

---

*) Vgl. hierüber ein Mehreres bei Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830. H. 3. S. 583 ff.

**) Arcanum punctationis revelatum p. 68.

***) S. Jahn, Einl. I, S. 336. 337. und über ע Gesenius, Lehrg. S. 20.

sprache absondernd von der durch die Schrift gegebenen Substanz oder Grundlage derselben, den Consonanten. Wenn er sich in Bezug auf erstere entschieden äussert, so bestimmt ihn dazu theils der Context, theils die eng an den Text sich anschliessenden Uebers. (Aquila, Symmachus und Theodotion), besonders aber die rabbinische Tradition, in deren Besitze er sich befand und von welcher er sich eben so sehr in seinen Urtheilen über das Einzelne des kanonischen Textes wie über den Kanon im Allgemeinen (s. oben Cap. 1.) abhängig machte *). Der bisweilen in dem Sinne von Lesezeichen genommene Ausdruck accentus bezieht sich dem griech. und lateinischen Sprachgebrauche der Grammatiker zufolge ebenfalls einzig und allein auf die Aussprache der Vokale und einiger Consonanten (daher accentus = soni ep. ad Evagr. 125.), nie auf Schriftzeichen für dieselben **).

Dies ist aber auch zugleich der Grund, warum Hieronymus rücksichtlich der Vokalaussprache eines Wortes nicht selten trotz seines Festhaltens an der jüdischen Tradition schwankt, nicht bloss von der ambiguitas der Worte selbst spricht (s. Ep. ad Damasum 125.) und die älteren Uebersetzer damit entschuldigt (als verbi ambiguitate decepti, ad Jes. 24, 3.), sondern auch gegen die traditionelle Vokalisation sich aus Irrthum entscheidet, weil ihm die Form entging, auf welche es ankam, und seine Kenntniss der Tradition hier nicht zureichte ***).

Die beste Ergänzung zur richtigen Würdigung des Hieronymus und seiner Stellung zur Tradition und dem geschriebenen Texte liefert der Talmud. Auch im Talmud erscheint eine sehr feste traditionelle Grundlage für den Text seinen Vokalen eben so sehr wie den Consonanten nach. Die Vokalisation der Talmudisten ist ein durchaus festgesetztes Ganzes und wesentlich zum Texte Gehöriges, dessen Sinn daher auch ein einfacher, buchstäblicher ist, nach dem Gemeinspruche אין המקרא יוצא מידו פשוטו (nunquam scriptura, d. h. der kirchlich anerkannte, recipirte kanonische Text, egreditur e simplicitate sua, vrgl. Buxtorf lex. p. 2117.). So

*) Vgl. den näheren Erweis hiefür bei Hupfeld, a. a. O. S. 571 ff.
**) Hupfeld, a. a. O. S. 580 ff.
***) Vgl. z. B. die Stellen bei Morinus, de l. primaeva p. 403 sq. Hupfeld, S. 585 ff.

unantastbar daher auch dieser Text ist, so ist derselbe doch nach talmudischer Vorstellung den vielfachsten Deutungen unterworfen, um vermittelst desselben eine grosse Anzahl neuer Satzungen und Einrichtungen zu begründen und zu erläutern. Daher benutzen sie auch den kirchlich constituirten Text in der Weise, dass sie sich die mannigfachsten Veränderungen mit demselben erlauben, ohne jedoch irgend wie seine eigentliche Constituirung zu verbannen. Für unsern Zweck, die Vokalisation des Textes, sind in dieser Hinsicht zwei Arten von Textveränderungen wichtig: einmal, wo als eine blosse Gedächtnisshülfe ein biblischer Ausspruch angeführt werden soll, derselbe aber nicht seiner eigentlichen Lesart nach passt, wird diese geändert und zwar am häufigsten die Vokalisation — eine Methode, die durchgängig durch die Formel אל תקרי כן אלא כן („lies nicht so, sondern so") bezeichnet wird: z. B. שֵׁמוֹת für שַׁמּוֹת (Ps. 46, 9.), Beracoth fol. 7, 1.*) — sodann aber auch, wo eine wirkliche Beweisführung geliefert werden soll (ראיה), nicht ein blosses Hülfsargument**), da wird eine Texteslesart ebenfalls geändert den Vokalen nach, ohne dass jedoch auch hiebei die kritische Seite derselben berücksichtigt ist, und die in einer Controvers begriffenen Rabbinen entscheiden sich entweder für die Texteslesart (מקרא) oder für die geänderte Lesart (מסורת). Die erstere Methode ist bezeichnet als אם למקרא, (Entscheidungsgrund nach dem Texte), die zweite als אם למסורת (Entscheid. nach der angenommenen Lesart)***).

In beiden Fällen wird also das besonders evident, wie der Talmud einerseits die bestimmteste Vokalaussprache voraussetzt und bei seiner Argumentation zu Grunde legt, andererseits aber auch

*) Vgl. darüber schon Maimonides More Nebochim 3. c. 42. p. 473. ed. Buxtorf (Arabisch bei Hottinger thes. philol. p. 214.) und sodann Buxtorf, Tib. c. 9. Buxtorf, fil. de punct. antiq. et orig. p. 97 sqq. Wagenseil, ad. tr. Sotah p. 68. Surenhusius *βιβλ. καταλλ.* p. 41 sq.. Wähner, antiqq. Hebr. I, §. 212. Hupfeld, a. a. O. S. 555.

**) אסמכתא, fulcimentum, adminiculum (סמך), was nur erinnert an einen Gegenstand (זכר לדבר). Vgl. Coccejus ad tr. Sanhedr. p. 81.

***) So beruht die Differenz über den gemeinschaftlichen Genuss des Paschalamms, Pesachim fol. 86. 1. 2., auf der verschiedenen Lesart יֵאָכֵל und יֹאכַל, Exod. 12, 46.

die Abwesenheit von Vokalzeichen eben so gebieterisch fordert, da namentlich die durch den Gegensatz des Mikra und Masoreth eingeführten Satzungen gerade dadurch ins Leben treten konnten, dass der nichtvokalisirte Text freien Spielraum jenen Textesdeutungen verstattete. Eben so muss auch entschieden verneint werden, dass der Talmud schon Spuren von Vokalzeichen enthalte. Die Stellen, in welchen טעמים erwähnt werden (Megillah hieros. fol. 75. Nedarim babyl. fol. 37. Beracoth f. 62, 2.), sind unmöglich darauf zu beziehen, da der Ausdruck und Context nur an die Bedeutung: Satz, sententia, denken lässt; die Stellen reden daher nur von Leseabsätzen, Abtheilungszeichen für den Sinn, was die Mischnah schlechtweg פיסוקים nennt (Megillah c. 4.)*).

§. 54.

Die Vokalzeichen der Masorethen.

Aus dem bisher Bemerkten ergibt sich zunächst das negative Resultat, dass wir die Abschliessung des Talmud uns als vollendet zu denken haben, um das Aufkommen von Vokalzeichen zu begreifen. Dieser Zeitraum, beschäftigt allein mit der weiteren Ausbildung des Gesetzes, konnte nicht dazu gelangen und bedurfte auch eines solchen Hülfsmittels nicht, welches ihm zur Erreichung seines Zweckes nur hinderlich und lästig werden konnte. Hier wurde der Grundsatz mit grosser Consequenz festgehalten, den wir tr. Gittin fol. 60. ausgesprochen finden, dass das geschriebene Wort nicht mündlich gelehrt werden dürfe, eben so wenig aber auch umgekehrt das traditionelle (דברים שבעל פה) schriftlich. Dies Verbot begreift also ausdrücklich alles, was als äusserer Zusatz zu dem geschriebenen Buchstaben hinzutrat (nicht die aus demselben durch Schlüsse und Argumentation hergeleiteten Bestimmungen), indem man voll der grössten superstitiösen Verehrung für denselben ihn durch nichts Fremdartiges zu beflecken wagte.

Allein ein doppelter Umstand trug dazu bei, dieser Ansicht eine andere Richtung zu geben und nicht nur die Bezeichnung der Vokale zu veranlassen, sondern diese auch gerade ihrer gegenwärtigen Gestalt nach auszubilden.

*) Vgl. Hupfeld, S. 565 ff., de Wette, Einl. §. 77.

1) Nach beendigtem Talmud trat eine neue Art literarischer Thätigkeit unter den Juden ein, welche den alten heiligen Text zu erläutern suchte, indem alles, was zur genaueren Bestimmung desselben beizutragen und sein Verstehen zu erleichtern schien, demselben auch schriftlich beigefügt wurde. So wurde das, was früher als Verbot erschien, nunmehr — „durch den Drang der Umstände" —*) sanktionirt und die diesen Zweck anstrebenden Masorethen sahen sich desshalb genöthigt, auch die Aussprache der einzelnen Worte genau zu bezeichnen. Ausdrücklich wird diese im Talmud als zur Tradition gehörig, die desshalb auch nicht bezeichnet, am wenigsten dem Texte beigeschrieben werden durfte**), dargestellt. Diese aber verzeichneten die Masorethen eben so wie andere nähere Textesbestimmungen des Talmud***), und erhielten so die alte Tradition bis auf ihre kleinsten Theile schriftlich. Das Verfahren der Masorethen bei der Vokalisation ist daher durchaus nicht als ein willkührliches, sondern als ein sich durchaus enge an die ihnen überkommene Tradition anschliessendes zu denken.

Auf diese Weise hängen also die Vokalzeichen als Zusätze zur Schrift aufs genaueste mit den masorethischen Randbemerkungen oder Glossen zusammen†). Während daher der alte Text gewissenhaft ohne alle Zusätze fortgepflanzt wurde (das Ketib), so erhielt die Randlesart seine nähere Bestimmung durch die Vokalzeichen (das Keri). Daher müssen auch beständig die Punkte mit der Randlesart zusammen gelesen werden. Eben desshalb war es auch unmöglich, dass vor dem Entstehen des Keri an eine geschriebene Vokalisation nur gedacht werden konnte: so wie, sobald die Tradition aufhörte, sich als lebenskräftig zu erweisen, und

---

*) Wie die Rabbinen gewissermassen entschuldigend sich ausdrücken, vgl. Buxtorf, de antiq. punct. p. 42 sq.

**) Vgl. Nedarim Babyl. fol. 37, 2., wo die מקרא סופרים ausdrücklich auf die Aussprache der Worte bezogen wird (ob zu lesen ארץ arez oder erez, מצרים mizraim oder mizrim) und diess der Tradition zugeschrieben wird (הלכה למשה מסיני). Vgl. Wähner, antiqq. H. I, §. 210.

***) Welche desshalb auch tr. Nedar. l. cit. mit der Mikra Sopherim zusammengestellt werden, s. Buxtorf, Tiber. p. 40 sq.

†) S. Ewald, Gr. S. 60 2te Ausg.

das durch sie aufbewahrte Material auf dem Wege des Todten fortgepflanzt werden musste, die Aussprache der Worte sich als das, was am dringendsten einer schriftlichen Bestimmung bedurfte, ausweisen musste. — So wie aber immer diese Schriftzusätze als ein Fremdartiges, nicht zum Texte Gehöriges angesehen wurden, so war es natürlich, nur die zum Privatgebrauch bestimmten Handschriften damit zu versehen. Die Synagogenrollen, als die heiligen, zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Handschriften, durften nie die Vokale enthalten*): denn das Muster, nach welchem sie geschrieben werden mussten, war schon im Talmud als eine unabänderliche Norm aufgestellt worden**).

2) Wie die Textesstudien der masorethischen Zeit im Allgemeinen durch die äussere Lage der Juden und namentlich ihre Berührung mit den Arabern und Syrern angeregt waren, so verdankt auch die Vokalisation demselben Umstande ihr wahrscheinliches Entstehen. Das hebr. Vokalsystem hängt nämlich schon von philologischer Seite aus mit dem jener beiden andern Völker zusammen, und ist als eine aus demselben hervorgegangene eigenthümliche Fortbildung anzusehen***). Da nun Syrer und Araber schon erweislich im 7ten Jahrhundert eine Vokalisation hatten, so wird schon dadurch ein historischer Zusammenhang zwischen ihnen und den Juden wahrscheinlich. Während nämlich in jener Zeit noch auf den babylonischen Schulen die talmudische Gelehrsamkeit

---

*) Desshalb heisst es im Schulchan aruch: „eine punktirte Rolle „ist profan (פסול), auch wenn man die Punkte daraus entfernt.“ S. Buxtorf de ant. p. 40 sq., wobei auch der Grund des R. Bechai, dass der punktirte Text nur einen (buchstäblichen), der unpunktirte aber einen vielfachen Sinn enthalte (Buxtorf, p. 46), beachtenswerth ist. — Dass die Karaiten hievon eine Ausnahme machen, ist wahrscheinlich, doch nicht historisch gewiss; s. O. G. Tychsen, im Repertor. 3, S. 103.

**) Wesshalb auch bei den Syrern und Muhammedanern das Gegentheil statt fand, da hier der punktirte Text selbst kirchlich festgestellt wurde.

***) S. Hupfeld, a. a. O. 4. S. 785 ff. Den arabischen Einfluss nennt aber Ewald (Lehrb. S. 115 u. bibl. Jahrb. I, S. 171) grundlos angenommen.

und eine Menge angesehener Rabbinen blühten*), erloschen diese Studien immer mehr auf den palästinensischen, und hier namentlich in Tiberias, welches von den ältesten jüd. Grammatikern schon wegen seiner reinlichen und zierlichen Aussprache des Hebräischen gerühmt wird**), nahmen die Studien besonders unter syrischem Einflusse eine Richtung auf Grammatik und Text***).

Eine so ausgebildete Vokalbezeichnung kann nicht als das Werk eines Mannes und einer kurzen Zeit gedacht werden: gerade die Analogie der damit verwandten Vokalisationen führt auf eine allmählige Entstehung derselben. Nur den Anfang und die erste Anregung bei dieser Beschäftigung dürfen wir daher in äusseren Verhältnissen suchen: die eigene Fortbildung ist als selbstständiges Streben der Masorethen zu betrachten. Diese bestand aber eben in nichts Anderem als in immer genauerer Feststellung des Lautes, indem man denselben seinen feinsten Nüancen nach zu bezeichnen bemüht war — eine Aufgabe, die einer constanten Fortbildung unterliegen muss, sobald man einmal auf sie eingegangen ist. Wichtig ist in dieser Hinsicht besonders das Zeugniss jüdischer Grammatiker, welche sämmtliche Vokale auf drei Grundvokale (מוסרים) zurückführen, nämlich auf die drei arabischen Vokale a, o, i†). Im Buche Cosri (II, §. 80. p. 143. ed. Buxt.) erscheinen hiefür sogar die arabischen Namen, nämlich פתיחה (Patach, Fata), קמוץ (d. i. compressio, contractio oris, das arab. Damma, hebr. Cholem), שבר (d. i. fractio oris, das ar. Kesre, hebr. Chirek). Man scheint demgemäss damals noch sowohl die allmählige Entstehung des Systems als seinen auswärtigen Ursprung gekannt zu haben.

---

*) Vgl. Hottinger, histor. eccles. N. T. t. I, p. 421 sq., 528 sq., 660 sq.

**) Vgl. Buxtorf, de antiq. punct. p. 23 sq.

***) Der palästinensische Ursprung unserer gewöhnlichen masor. Punktation wird ausser Zweifel gesetzt durch die erst vor Kurzem bekannt gewordenen Spuren einer „assyrisch-hebräischen Punktation“, die in Babylonien ausgebildet worden, und bei aller Verschiedenheit von der palästinensischen doch auf eine beiden gemeinsame einfachere Grundlage zurückweist. Vgl. Ewald, bibl. Jahrb. I, S. 160 ff.

†) S. Buxtorf, l. cit. p. 191.

In unsern Handschriften vermögen wir indessen nicht mehr (wie dies im Syrischen und Arabischen der Fall ist) diesen allmähligen Bildungsgang der Punktation zu verfolgen. Denn wenn sich auch in einigen codd. eine gewisse Unvollkommenheit oder Nichtübereinstimmung in derselben zeigt*), so liegt der Grund davon in der Ueberladung des Systems mit Zeichen, deren Ausführung mit mancherlei Schwierigkeiten verknüpft war und desshalb von der Sorgfalt und Kenntniss des Abschreibers stets abhängig war. Das ausgebildete System unserer Vokale erscheint vielmehr in allen bekannten Codd. als ein recipirtes, und wir sind schon dadurch auf das 10te Jahrh. als dasjenige, in welchem diese Vokalbezeichnung ihren gegenwärtigen Standpunkt erreicht hatte, angewiesen. Auch kennt der Grammatiker Judah Chajug aus dem 11ten sec. (s. §. 37.) schon unsre sieben Vokale; ja es ist schon wahrscheinlich, dass R. Saadia von ihnen spricht**). Eben so setzen die im 11ten Jahrh. unternommenen Revisionen des Textes durch Ben Ascher und Ben Naphtali, da sich dieselben auf Vokale und Accente beschränken, die Vokalisation als schon längere Zeit bestehend voraus (S. darüber später). Man wird demgemäss die Vollendung der gegenwärtigen Punktation am sichersten in die Epoche des 7ten Jahrh. bis zum 10ten zu setzen haben.

Anmerkung. Mit der Punktation hängen nun die übrigen Lesezeichen, namentlich die Accente genau zusammen, so fern sie die richtige Aussprache beim Lesen eines Wortes und Satzes genauer angeben, und daher nur als eine Erweiterung des Vokalsystems anzusehen sind***), daher wohl zu unterscheiden von der Bezeichnung gewisser Abschnitte im Texte, Verse. Schon der Talmud erwähnt eine solche Modulation in der Aussprache (זמרה, נעימה), nach welcher die Schrift zu lesen sey (Megillah fol. 32, 1), worunter man sich eine regelmässige feierliche Deklamation des alten Textes zu denken hat†), ohne dass er so wenig von Zei-

*) S. Michaelis, Orient. Bibl. IV, S. 219. Ewald, Lehrb. S. 115.

**) Buxtorf, l. cit. p. 328.

***) Vgl. Ewald, Abhandl. der orient. und bibl. Liter. S. 130 ff. Lehrb. §. 95 ff. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837 S. 862 ff. u. ausf. hebr. Gramm. §. 23 f. u. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. VI, S. 153 ff.

†) Wie auch die Araber eine ähnliche feierliche Recitation des Koran

chen für jene etwas weiss als von Vokalzeichen. Auch in dieser Bezeichnung folgten die Rabbinen unstreitig dem Muster syrischer Grammatiker, verfolgten aber die Ausbildung dieser einfacheren Norm ungleich weiter und fixirten auch hier das, was sich im traditionellen usus geltend gemacht hatte, mit der ängstlichsten Gewissenhaftigkeit.

§. 55.

Weitere Geschichte der Vokalisation. Verschiedene Ansichten über dieselbe.

Da die Punktation in dem angegebenen Zeitraume und im Oriente sich entwickelt hatte, so dürfen wir bei den spanischen Rabbinen des Mittelalters schon von vorn herein keine bestimmten historischen Nachrichten, wie dies überhaupt nicht ihre Sitte war, über ihre Entstehung erwarten. Bei ihnen hatte die Vokalbezeichnung schon eine solche Autorität erlangt, dass sie dieselbe unbedenklich als alte kirchliche Einrichtung ansahen, und desshalb ihren Ursprung in den Lieblingsanfang der rabbinischen Tradition, die Zeit des Esra und der grossen Synagoge, verlegen*). Das Buch Cosri (3, §. 31. p. 198.) behauptet indessen die traditionelle Erhaltung der Vokale und betrachtet die Punktation als eine spätere Erklärung oder Feststellung des Textes (תקנו המקרא) und stellt sie mit den masorethischen Textesarbeiten in gleiche Kategorie. Auch Abenesra macht eine Ausnahme von der herrschenden Annahme seiner Zeitgenossen: nur die Abtheilung in Verse will er dem Esra zugeschrieben wissen, den er desshalb auch für jedes Irrthums unfähig erklärt**); aber eben so ausdrücklich sagt er auch, dass die Punktation von den Gelehrten in Tiberias herrühre***). Mit Unrecht wurde indess David Kimchi als ebenfalls dieser Ansicht zugethan angesehen: vielmehr erhellt aus seinen Schriften

---

(رتل) kennen; vgl. de Sacy, notices et extr. d. manuscr. t. IX, nr. 3. Vgl. auch Ewald, Gr. Ar. II, §. 777.

*) S. die St. bei Buxtorf, Tiberias c. 11. Buxt. de ant. punct. c. 3.

**) Buxtorf, de ant. p. p. 11 sq.

***) אנחנו מהם קבלנו כל הנקוד „von ihnen haben wir die ganze Punktation erhalten“, Zachut fol. 138, 2.

zur Genüge, dass er den Esra und die grosse Synagoge als die Urheber der Punktation ansah*).

Es mag sich indessen die Meinung Abenesra's immer erhalten haben, und zwar als eine mehr häretische, die aber desshalb bei den christlichen Gelehrten des Mittelalters sich wegen ihres Hasses gegen die Juden leichteren Eingang verschaffte. So behauptete Raymundus Martini († 1278): duo Judaei, quorum unus dictus est Naphtali, alter vero Ben Ascher, totum V. T. punctasse leguntur, quae quidem puncta cum quibusdam virgulis sunt loco vocalium apud eos**), woraus man denn besonders Veranlassung nahm, die Juden der Textes-Verfälschung anzuklagen; vrgl. Perez de Valencia, comment. in Psalm. prol. tr. II. fol. XXIII., wo er unter anderm sagt: ideo nulla fides adhibenda est scripturae s., sicut hodie habent (Judaei) sic interpretatam et punctuatam; Nic. de Lyra ad Hos. c. 9, 12. (der sich auch auf die unpunktirten Synagogen-Rollen stützt).

Eigentlich zur Sprache gebracht wurde der Gegenstand aber erst im Anfang des 16ten Jahrh. durch die Schrift des Elias Levita: Massoreth Hammasoreth, worin er die Meinung aufstellte, dass die Punktation erst nach dem Schlusse des Talmud durch die Masorethen zu Stande gekommen sey. Durch die Münstersche Uebers. dieser Schrift fand diese Meinung fast allgemeinen Eingang bei den Reformatoren und Theologen des 16ten Jahrh., während hier die Vertheidiger des Gegentheils (wie Flacius, clavis S. S. II, p. 664 sq.) zu den Ausnahmen gehören. Eine förmliche Widerlegung erfolgte durch Buxtorf d. ä. in dess. Tiberias. Eine ausführliche, zuerst in das Einzelne genauer eingehende Behandlung lieferte der Prof. von Saumur Ludw. Cappellus in seinem „arcanum punctationis revelatum“ (erschien Leyden 1624. 4. auf Veranstaltung von Erpenius, ohne den Namen des Vf's.), und durch diese Schrift ward der Gegenstand schon dogmatisch verdächtigt: Gerhard und Calov erklärten sich entschieden dawider. Von allen Seiten lebhaft aufgefordert schrieb nun 1648 Buxtorf d. jüng. die Widerlegungsschrift: de punctorum vocalium et accentuum in

*) Vgl. Buxtorf, l. cit. p. 34 sq.
**) Pugio fidei. P. III, dist. 3, c. 19. p. 895.

libr. V. T. origine, antiquitate et auctoritate, wogegen Capp. schrieb: vindiciae arcani punct. revel., während er später an Joh. Morinus (exercitt. bibl. t. II.) einen sehr gewandten Vertheidiger fand.

Bei diesem Streite, so lebhaft er auch geführt wurde, kam indessen die Streitfrage nicht zu einer allseitigen und mannigfaltigen Abwägung, und wegen der engherzigen Fassung des fraglichen Punktes ward von beiden Seiten viel Unhaltbares vorgebracht. Dem gelehrten Sammlerfleisse der Buxtorfe verdanken wir indessen eine so reiche Zusammenstellung des talmudischen und rabbinischen Apparates, dass in dieser Hinsicht nur noch der Kritik ein Geschäft übrig bleibt. — Besonders mangelhaft war die positive Behandlung des Gegenstandes: die Frage über die ältesten Vokale wurde von Capp. dahin beantwortet, dass אהוי als solche ursprünglich im Texte gestanden hätten, später jedoch von den Juden ausgemerzt wären.

Da durch die Annahme des Capp. der Text selbst höchst unsicher gemacht zu werden drohte und er selbst sich eine unerhörte kritische Willkühr zu Schulden kommen liess, so ward das dogmatische Interesse an der Streitfrage nur noch erhöht, und von beiden Seiten wurden unzählige Male die Gründe und Gegengründe beider Partheihäupter wiederholt*). Unter den schweizerischen Theologen siegte das Ansehen der Buxtorfe dergestalt, dass in der formula consensus art. IV. festgestellt wurde: codicem Hebr. V. T. tum quoad consonas tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem θέοπνευστον esse.

In der neueren Zeit hat man einen Mittelweg einzuschlagen versucht und die Meinung des El. Levita und Cappellus von dem späten Ursprunge der Vokalisation für übertrieben gehalten. Man glaubte im Talmud und bei Hieronymus schon das Vorhandenseyn von Lesezeichen zugeben zu müssen; vrgl. Dupuy (in den mem. de l'Acad. t. XXXVI. und im Auszuge bei Eichhorn, Repert. II, S. 270 ff.), O. G. Tychsen, im Repert. III, S. 102 ff.

*) S. die wichtigsten Namen und zugleich die Gründe beider Partheien zusammengestellt (doch ohne gehörige kritische Würdigung) in Spitzner vindiciae originis et auctoritatis divinae punctorum Vocalium. Lips. 1791. 8.

Gesenius, Gesch. d. h. Spr. §. 51. 52., wogegen sich erst neuerdings Hupfeld wieder mit siegreichen Gründen erklärt hat.

Eine andere Art von Auskunftsmittel ist schon älter, welche sich denjenigen aufdrängte, die das hohe Alter der jetzigen Vokalisation in ihrem ganzen Umfange nicht zu behaupten wagten. Man gab nämlich zu, die alten Hebräer hätten zwar Vokalzeichen gehabt, doch diese seyen nicht von derselben Anzahl und Gestalt gewesen wie die heutigen, oder auch nur an den zweideutigen und nothwendigen Stellen geschrieben. So z. B. Rivetus, isag. ad S. S. cap. 8, §. 16. Hottinger, thes. phil. p. 400 sq. Markkius, syll. diss. ad text. N. T. diss. 3, §. 14. Schultens, institt. hebr. p. 48 sq. Näher suchten darauf Neuere die alte einfachere Punktation zu bestimmen. So nahmen einige 3 ursprüngliche Vokale an nach dem Muster der arab. Vokalisation, wie J. D. Michaelis (vermischte Schriften Th. 2, S. 1 ff. Orient. Bibl. IX, S. 82 ff.) Trendelenburg, Repert. Th. 18, S. 78 ff. Eichhorn I, §. 68. Bertholdt Einl. I, S. 174. Andere statuirten einen diakritischen Punkt dafür nach der Analogie der samaritanischen und ältesten syrischen Schrift, wie Dupuy a. a. O. Jahn, Einl. I, S. 340 ff. vrgl. auch Bauer, crit. s. §. 15., wobei aber wiederum Verschiedenheit der Meinungen über das Alter dieser Zeichen statt findet. Am meisten der Wahrheit nahe kamen diejenigen, welche (Steph. und Joh. Morinus, Rich. Simon) sich für die Entstehung unserer Punktation seit dem 7ten Jahrh. erklärten und sie als Nachahmung der arabischen Orthographie ansahen; vrgl. Gesenius, Gesch. S. 202.

§. 56.

Wortabtheilung.

Die vollständige Wortabtheilung hängt mit der Quadratschrift enge zusammen. Der regelmässige Charakter derselben fordert, dass so wie die einzelnen Buchstaben getrennt sein müssen, so auch nie zwei Worte in gleicher Buchstabendistanz neben einander erscheinen dürfen. Der Zwischenraum muss hier wenigstens, dem Talmud zufolge, so gross seyn, dass ein kleiner Buchstabe Platz

daselbst finden kann *). Schon auf dem Altaramäischen Schriftdenkmale, dem Steine von Carpentras, treffen wir diese Zwischenräume **) und eben so in den Syrischen Handschriften der ältesten Zeit ***). An diese Schriftweise hat sich auch die Quadratschrift angeschlossen, indem sie wegen ihres vorwiegend kalligraphischen Prinzipes dieselbe mit scrupulöser Genauigkeit ausgebildet und zur gesetzlichen Bestimmung erhoben hat.

Auf diese Weise erschien der Text zugleich durchaus rein von Zusätzen; man erreichte seinen Zweck durch eine weitere Ausdehnung dessen, was sich schon für das Verhältniss der Schreibung der einzelnen Buchstaben als Regel festgestellt hatte. Daher auch der Quadratschrift eine andere Wortabtheilung vermittelst Punkte fremd bleiben musste. Dass ihr aber eine solche Interpunktion vorangegangen sey, ist durch die Analogie anderer alter Schriftarten mindestens sehr wahrscheinlich. Denn nicht nur die ältesten griechischen und römischen Inschriften und Handschriften kennen eine solche Interpunktion, sondern es ist auch ihrer Beschaffenheit wegen wahrscheinlich, dass dieselbe der semitischen Weise nachgebildet worden sey †). Auch die phönizischen Inschriften enthalten eine solche Wortabtheilung durch Punkte ††). Was aber besonders wichtig für unseren Zweck ist, auch die samaritanische Schrift hat (gleich der Aethiopischen) eine solche Interpunktion †††); wodurch für die althebräische Schrift eine gleiche Wortunterscheidungsweise sehr wahrscheinlich wird *†). Aber schon das Aufkommen einer Cursivschrift konnte diese beschwer-

*) Vgl. Menachoth, fol. 30, 1. Wähner, antiqq. Hebr. I, p. 193.

**) Vgl. Kopp, B. u. Schr. II, §. 174.

***) S. Jahn, Einl. I, S. 354 ff.

†) S. Kopp, II, S. 143 ff.

††) S. Kopp, I, S. 206 ff.

†††) S. Eichhorn, Einl. II, S. 588.

*†) Die Nicht-Beobachtung der Interpunktion in den LXX. (Cappelli crit. s. II, p. 685 sqq.), welche man dagegen geltend gemacht hat (Eichhorn, Einl. I, S. 249 ff.) beweiset wenig, da diess, wie Gesenius richtig erinnert, (Gesch. d. hebr. Spr. S. 172.) fast ohne Ausnahme bei ohnehin eng verbundenen Wörtern der Fall ist, wesshalb jener Umstand immer nur eine nicht durchgreifend vollständige Interpunktion beweisen würde.

liche Interpunktion nicht bestehen lassen; es kam dieselbe daher wahrscheinlich schon vor der vollendeten Ausbildung des Quadratcharakters in Abnahme oder unregelmässigen Gebrauch, bis sie zuletzt von der Quadratschrift vollends verdrängt wurde. — Mit den Zwischenräumen hängen die Finalbuchstaben zusammen, nicht so als wären jene selbst Wortableiter gewesen, da ihre Entstehung vielmehr dem Cursivcharakter einer Schrift angehört, sondern indem ein Raum zwischen den Wörtern für den freieren Zug derselben gelassen wurde *).

§. 57.

Sinnabtheilung. Verse.

Unsere jetzige Accentuation beschreibt aufs sorgfältigste den Ton der einzelnen Worte und ganzen Sätze und steht in steter und genauer Verbindung mit der Aussprache der Wörter, daher Bezeichnung der Vokalisation und der Accentuation der Zeit ihres Entstehens nach zusammenfällt. Schon früher mussten sich aber Sinnabtheilungen als nothwendig machen für andere Zwecke als diejenigen, welche später den Masorethen vorschwebten **). Während wir nämlich bei den ältesten Ueberss. wie den LXX. noch ein grosses Schwanken rücksichtlich der Periodenabtheilung antreffen ***), finden wir bei den Talmudisten schon eine sehr bestimmte Anordnung in dieser Beziehung, welche bei ihnen in dem höchsten Ansehen steht, indem der Grundsatz aufgestellt wird: jeder von Mose abgetheilte Vers (פסוקא) dürfe nicht anders abgetheilt werden †). Sehen wir aber auf die Veranlassung zu solchen Eintheilungen, so stellt sich eine doppelte heraus. 1) Das Vorlesen der Schrift, mithin der kirchliche Gebrauch erforderte dergleichen. Schon die Mischna erwähnt die פסוקים bei dieser Gelegenheit, indem sie gebietet, dem Dollmetscher (מתורגמן) aus der Thorah einen, aus den Propheten drey solcher Abschnitte

*) Vgl. Jahn, I, S. 356.

**) Vgl. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837. S. 830 ff. u. ausf. hebr. Gramm. § 18 ff.

***) S. Cappelli crit. s. II, p. 545 sq.

†) Tr. Megillah fol. 22, 1.

(um jede Irrung zu verhüten) vorzulesen (Megillah c. 4. §. 4.). Die Gemara verbietet vor der Beendigung eines solchen Abschnittes die Synagoge zu verlassen, leitet die Einrichtung von Esra her (Nehem. 8, 8.), und lässt die Propheten schon die Bestimmung treffen, wie viel Abschnitte an den Wochentagen vorzulesen seyen*). 2) Das Verständniss des Gesetzes, die Unterweisung, der Schulunterricht in demselben erforderte solche Sinnabtheilungen, diese werden von den ersteren, welche schlechthin פסוקים heissen, unterschieden durch die Benennungen טעמים, Sätze, sententiae (die einen in sich zusammenhängenden Sinn enthalten **) oder auch פסוקי טעמים Satzabtheilungen. Die Unterweisung in der Satzabtheilung (פיסוק טעמים) wird so als eigener Theil des rabbinischen Unterrichtes betrachtet (wobei die Frage aufgeworfen wird, ob er umsonst zu ertheilen sey), Nedarim f. 37, 1.; der Lehrer, heisst es Beracoth f. 62, 1., zeigt dieselben mit der rechten Hand den Schülern, und nach ihnen werden streitige Rechtspunkte entschieden (Chagiga f. 6, 2.).

Das Verhältniss dieser Abtheilung zu den masorethischen Versen ist darum ein sich annäherndes (am meisten bei dem Pentateuch), weil auch diese den Sinn mit berücksichtigen; darum aber auch ein verschiedenes, weil jene talmudische Distinktion ihn einzig und allein festhält. Doch finden sich schon bei den Talmudisten Differenzen über die Zahl dieser Versabtheilungen, erklärbar daraus, dass dieselben allein auf traditionellem Wege aufbewahrt wurden***). Denn schon der Umstand, dass die Synagogenrollen ohne alle Bezeichnung von Abschnitten geschrieben werden, beweiset die Nichtbezeichnung derselben. Dass die Versuche hiezu später gemacht wurden, wie sehr aber zugleich ein solches Verfahren den Talmudisten widerstrebte, zeigt die St. tr. Sopherim c. 3.: liber legis in quo incisum est (שפסקן) et in quo capita incisorum punctata sunt (שנוקד ראשי פסוקים), ne legas in

*) S. Beracoth f. 8, 1. Megillah f. 3. 1. Nedarim f. 37, 2. Baba kama f. 82, 1.

**) Vgl. z. B. tr. Sotah, p. 818. ed. Wagenseil, wo indessen sich der Ausdruck טעמא sententia auch auf einen in der Synagoge vorgelesenen Satz bezieht.

***) S. Wähner, l. cit. p. 98.

eo. Hiedurch haben wir auch alle Absätze eben so sehr wie eigene schriftliche Zeichen für solche Abtheilungen zur Zeit der Talmudisten, welche ihrer nirgends die leiseste Erwähnung thun, im Gegentheil als Theil des mündlichen Unterrichtes sie betrachten, entfernt zu denken. Das hauptsächliche Mittel um auch bei dieser Lehrweise dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, waren die סימנים Merkzeichen, Worte, an welche man die traditionelle Bestimmung anknüpfte und welche desshalb als nothwendig zur treuen Erhaltung des Gesetzes gerechnet werden (Erubin f. 53.)*).

So fand nun auch Hieronymus den hebr. Text vor. Nirgends erwähnt derselbe eigene Zeichen in demselben für die Sinnabtheilung; denn Stellen wie die: inter Hebraicum et LXX. diversa distinctio est, (ep. ad Cyprian. ad Ps. 90, 11. u. a.**) beweisen nichts hiefür, da hier der Context und die rabbinische Tradition den Hieron. leiteten. Er betrachtet sich vielmehr als denjenigen, welcher es zuerst unternahm, durch eine eigene Interpunktion den Sinn seiner Uebersetzung zu verdeutlichen (utilitati legentium providentes interpretationem novam novo scribendi genere distinximus. Praef. in Jes.) Hieronymus ahmte daher die Gewohnheit der Grammatiker nach, statt einer eigenen Interpunktion die Schrift abzusetzen, indem man jeden Satz, der für sich einen Sinn hatte, häufig auch die kleineren Theile desselben getrennt und mit dem Anfange einer neuen Zeile (στιχηρῶς) schrieb***). (Quod in Demosthene et in Tullio fieri solet ut per cola scribantur et commata, qui utique prosa et non versibus scripserunt. Ibid.) †). So schrieb er nun die prophetischen und poetischen Bücher stichometrisch (nemo cum prophetas versibus viderit esse descri-

*) Gar nicht hierher gehören die שיטין denn das sind einfach: Zeilen und mit Unrecht schliesst Jahn (I, S. 362.) aus der St. Targ. Cant. 5, 13., dass sie einen vollständigen Sinn enthaltende Abtheilungen waren; denn die St. ist bloss in Bezug auf die Allegorie (die zehn Beete eines Gartens) aufzufassen, ohne antiquarischen Werth. Vgl. Buxtorf, Tiber. p. 287. lex. Chald. Talm. p. 2378.

**) Welche O. G. Tychsen im Repertor. 3, S. 140. anführt.

***) Vgl. Hug, Einl. in d. N. T. I, §§. 44. 45.

†) S. über die St. Clericus, ars crit. II, p. 133 sq.

ptos. Ibid.) und zwar der grösseren Deutlichkeit wegen (quoniam — manifestiorem legentibus sensum tribuit. Praef. in Ezech.), unterscheidend die grösseren Perioden (cola, membra) und die kleineren (commata, incisa) nach dem Sprachgebrauch, welchen schon die alte Rhetorik festgestellt hatte*), wozu der rhetorische Charakter der prophetischen Rede auch besonders passend schien, während er bei den historischen Büchern nur von den grösseren Abschnitten (distinctiones per membra divisas. Praef. in Jos. cola, Praef. in Paralip.) spricht. Bei den poetischen BB. fand indessen Hieron. wohl die Schreibung nach Hemistichien vor, wie die Stelle praef. in Jes. selbst anzudeuten scheint, und wie auch noch alte codd. eine solche kennen**). Ihm gehört nur die weitere Ausdehnung dieses usus an (denn auch in der LXX. und Itala waren die poet. BB. stichenweise geschrieben***), der nach ihm in immer allgemeinere Aufnahme kam†). Erst nach Vollendung des Talmuds, aber noch vor Einführung der masor. Punktation erhielt die traditionelle Periodenabtheilung ihren Abschluss dadurch, dass die einzelnen Perioden oder Verse durch zwei Punkte (:) auch äusserlich bezeichnet wurden, und diese Bezeichnung selbst in die poetischen Bücher eingeführt wurde, wo sie die alte stichenweise Schreibung grösstentheils verdrängt hat. Ihr vormasorethischer Ursprung ergibt sich nicht nur daraus, dass

---

*) S. Cicero, orator c. 62. und 66. Brutus c. 44. Auch vgl. den Gebrauch von versus (rednerische Sätze), Cic. de orat. I, 61.

**) Vgl. R. Simon, h. crit. V. T. I, 28. Kenikott, diss. I, super ratione textus Hebr. p. 308. Stark, prolegg. in Pss. t. II, p. 443.: quo antiquiores sunt codd. Hebraei eo magis per versus scribendi rationem in poeticis libris regnare.

***) S. d. St. bei de Wette, Einl. S. 109.

†) Vgl. Cassiodor. praef. in div. lectt.; Quod nos quoque tanti viri auctoritate commoti sequendum esse iudicavimus (nämlich die distinctio per cola et commata), ut cetera distinctionibus ordinentur. — Reliquos vero codices qui non sunt tali distinctione signati, notariis, diligenti tamen cura sollicitis, relegendos atque emendandos reliqui. Vgl. Clericus l. cit. p. 191. — Ueber die Angabe der masorethischen Versabtheilung nach Zahlen, welche sich nach de Rossi zuerst im Sabionettischen Pentat. (vom J. 1557) finden soll, s. Eichhorn, I, S. 266.

sie früher erwähnt wird, sondern auch daraus, dass der sogen. Soph-Pasuk auch in unpunktirten Handschriften gesetzt, und von jeher von dem entsprechenden Accente unterschieden wird*).

§. 58.

Andere grössere Abtheilungen.

In Bezug auf die Bezeichnung grösserer Abschnitte des A. T. lassen sich je nach dem Zwecke, zu welchem sie unternommen wurde, drei Klassen unterscheiden:

1) Aeltere Sinnabtheilung (kleine Paraschen). Die älteste Art eine Stelle näher zu bezeichnen, die wir kennen, ist die ungefähre Angabe des Inhaltes eines Abschnittes, von Bertholdt desshalb idealische Sacheintheilung genannt. Sie findet sich schon bei Philo (de agricult. I. p. 316. Mang.: λέγει γὰρ ἐν ταῖς ἀραῖς d. i. Deuter. 27.), im N. T. (Marc. 2, 26. Röm. 11, 2. Marc. 12, 26. Hebr. 3, 8. 4, 4.) und auch bei den späteren Rabbinen**). Sie hat ihre Analogien bei den Klassikern***) und den Morgenländern (z. B. den Benennungen der Suren des Koran). Aber auch graphisch scheint man von uraltersher kleinere und grössere Schriftabschnitte in den prosaischen Texten des A. T. durch Schriftabsätze, bestehend theils in offenen Zwischenräumen innerhalb der Zeile, theils in wirklichen Zeilenabsätzen, angedeutet zu haben, während die poetischen Stücke stichenweise abgesetzt waren (s. §. 57). Hiedurch wurden im Pentateuche die unter dem Namen Paraschen (פָּרָשִׁיּוֹת sectiones) schon in der Mischna oft erwähnten Textabschnitte gebildet, die — wenn mit Zeilenabsätzen anfangend — offene (פְּתוּחוֹת), wenn durch innere Zwischenräume angedeutet — geschlossene (סְתוּמוֹת) genannt werden. — Solche Textabtheilungen finden sich auch in den Propheten und Hagiographen, aber ohne eigene Benennung, und sind in den genaueren Handschr. nach uralter Observanz sorgfältig fortgepflanzt worden. In der Gemara werden die Paraschen des Pentat. schon als eine unvordenkliche Ueberlie-

*) Vgl. Hupfeld, ausf. hebr. Gramm. §. 22.

**) S. Döpke, Hermeneutik d. NTl. Schriftst. S. 63 ff.

***) Vgl. z. B. Thucyd. I, 9. beim Citiren des Homer. S. Wolf, prolegg. ad Homer. p. CVIII.

ferung auf Moses zurückgeführt*). Auch wird hier**) schon der Unterschied der offenen und geschlossenen Paraschen unter den unverbrüchlichen Erfordernissen der heiligen Orthographie erwähnt, so dass ihr Ursprung weit über die Anfänge des Talmud hinausliegt, und nach Analogie ähnlicher Schriftabsätze im samaritanischen Pentateuche (קִצִּין), den ältesten Handschriften der griechischen, syrischen und lateinischen Bibelübersetzungen und selbst anderer Schriften der Klassiker, zum Theil von den Schriftstellern selbst herrühren kann***). Einer späteren Zeit gehört aber die Bezeichnung der offenen und geschlossenen Paraschen durch die Buchstaben פ und ס an, die wo sie mit einer Sabbathsperikope oder sogen. grossen Parasche zusammentreffen, verdreifacht sind (פפפ und ססס). In den Synagogenrollen finden sich bloss die offenen Räume, aber nicht diese Bezeichnung mit Buchstaben, zum deutlichen Beweise, dass dieselbe erst nach dem Talmude aufgekommen ist.

2) Kirchliche Abtheilungen der Synagoge (grosse Paraschen und Haphtaren). Die sehr alte Sitte, an jedem Sabbath einen Abschnitt des Gesetzes in der Synagoge vorzulesen (Act. 15, 21: *Μωϋσῆς ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει, ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος*; vgl. Joseph. c. Apion. II, 17) hatte zur Folge, dass zur regelmässigeren Einrichtung der Pentateuch in 54 Abschnitte (פָּרָשִׁיּוֹת) getheilt wurde. — Nach Maimonides war es bei den Juden allgemein recipirte Gewohnheit, in einem Jahre auf diese Weise die Lesung des Gesetzes zu vollenden, indem man den Anfang machte bei dem auf das Laubhüttenfest folgenden Sabbath; doch gab es ihm zufolge auch Synagogen, in welchen 3 Jahre hiezu gehörten†). Ueberhaupt ist die Ord-

*) Berach. fol. 12, 2: Jede Parasche, die Mose abgetheilt hat, theilen auch wir ab, jede P. die M. nicht abgetheilt hat, theilen auch wir nicht ab."

**) Schabb. fol. 103, 2. Menach. fol. 30. 31. Megill. Hieros. fol. 71, 2.

***) Die Belege hierfür s. bei Hupfeld a. a. O. S. 839 u. ausf. hebr. Gramm. S. 94 f.

†) In s. Buche: תפלה הלכות cap. 13, vgl. Carpzov, crit. sacr. p. 142, auch Ideler, Handb. d. Chronol. I, S. 564.

nung dieser Vorlesungen und die Eintheilung der Lesestücke viel jüngeren Ursprungs und nicht immer und überall gleich gewesen. Die Synagogenrollen enthalten diese Sabbathsperikopen nicht; auch in der Mischna geschieht ihrer keine sichere Erwähnung; erst in der Gemara (babyl. Megill. fol. 29, 2. 30, 2) kommen einige Namen derselben vor; und im Unterschied von den durch offene Räume im Texte gebildeten (kleinen) heissen sie die grossen Paraschen.

Nach der Lesung des Gesetzes in der Synagoge pflegte man schon frühe eine prophetische Stelle zu lesen (vgl. Act. 13, 15. 27. Luc. 4, 16 ff.), womit der Schluss der Versammlung gemacht wurde (*λύειν τὴν συναγωγὴν* Act. 13, 43. hebr. הפטיר), daher der den Beschluss machende Vorleser מפטיר hiess*), so wie das dann verlesene prophetische Stück: הפטרה. Aus der St. Luc. 4, 17. scheint, wie auch Talmudische Stellen andeuten**), unwidersprechlich hervorzugehen, dass zu den Zeiten Christi noch eine freie Wahl rücksichtlich derselben stattfand, und auch die *περικοπαί****) oder jüdischen Leseabschnitte, deren die KVV., wie Justinus Martyr, bei Anführung prophetischer Stücke gedenken, beweisen ebenfalls noch keine stringente Ordnung in dieser Einrichtung. Der Ursprung einer regelmässigen Auswahl prophetischer Stücke oder Haphtaren†) wird zwar von neueren Juden in sehr alte Zeiten hinaufgerückt††), doch auf durchaus unkritische Weise: „wann man sie gesetzlich bestimmt hat, weiss Niemand“ †††). Auch jetzt noch finden sich bei den Juden verschiedener Länder Abweichungen rücksichtlich ihrer Auswahl.

3) Andere Abtheilungen zu gelehrten Zwecken (Capitel). Die älteste Spur von Capiteleintheilung des hebr. Textes bilden nicht die von Hieronymus erwähnten capitula*†);

*) S. Lightfoot, hor. ad Luc. 4, 16.

**) S. Lightfoot, l. cit.

***) Gleich *ἀναγνώσματα* vgl. Hug a. a. O. §. 48.

†) S. das Verzeichniss bei Bodenschatz, kirchl. Verf. der Juden II, S. 26 ff.

††) S. Carpzov, l. cit. p. 148. Hottinger, thes. p. 222.

†††) Eichhorn, I, S. 270. Vgl. auch Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 3 ff. u. S. 188 ff.

*†) Z. B. zu Jes. 13, 2. Hos. 4, 4. Am. 6, 1. Mich. 6, 9. Soph.

denn diese sind nur willkührlich aus dem Zusammenhang ausgehobene, entweder citirte oder zur Erklärung, Betrachtung, Untersuchung vorgelegte Textstücke von sehr verschiedenem Umfang — sondern die סדרים, welche Jacob ben Chajim in einer hebr. Handschrift fand, und deren das ganze A. T. 447 enthielt, oder diejenigen, welche in dem correctorium Parisiense aus dem 12ten Jahrh. erwähnt werden (wie Jahn, S. 369 vermuthet), deren Ursprung ganz im Dunklen liegt.

Bald nach jener Zeit (im 13ten Jahrh.) fingen die Scholastiker an, unsere heutige Capiteleintheilung vorzunehmen, zu welchen die damals aufkommenden Concordanzen Gelegenheit gaben *). Von den Christen ging dieselbe zu den Juden über, von denen R. Isaak Nathan (um d. J. 1440) der erste war, welcher sich ihrer bediente.

§. 59.

Geschichte des alttestamentlichen Textes im Ganzen. Erster Zeitraum (bis zur Schliessung des Kanons).

„Die ungünstigsten Schicksale, bemerkt De Wette (§. 85), hat wahrscheinlich der hebräische Text erlitten, ehe die alttestamentliche Sammlung zu einem Ganzen gediehen und zu einem gewissen Ansehen gelangt war." In dieser Behauptung ist Wahres und Falsches so seltsam durchmischt, dass es schwer hält, ersteres wieder heraus zu finden. Es liegt bei derselben die Annahme zu Grunde, dass die Nachlässigkeit, oder Willkühr, mit welcher man vor der Schliessung des Kanons verfahren sey, ihren Ursprung habe in einer Nichtachtung desselben als einer heiligen Schriftsammlung. Dieser Irrthum entbehrt aber wie alles dogmatischen, so auch alles historischen Grundes. Denn was man als Beleg ei-

---

3, 14. Capitulum ist hier gleichbedeutend mit locus, Stelle, Gegenstand einer Untersuchung, analog den περικοπαὶ und ἀναγνώσματα des Origenes, welches auch nur willkührlich ausgehobene Textstücke für die homiletische Betrachtung sind. Vgl. Hupfeld a. a. O. S. 842 u. ausf. hebr. Gramm. S. 95 f.

*) S. Buddeus, isagoge histor. theol. etc. p. 1543 sq. — Das Nähere s. bei Jahn, S. 368.

nes solchen willkührlichen Verfahrens angeführt hat, die im A. T. selbst sich findenden Parallelstellen, beweiset allerdings die grosse Freiheit, in deren Besitz man sich befand und deren man sich bewusst war, so lange noch ein lebendiges göttliches Prinzip in der Theokratie sich wirksam erwies. Wir haben es hier also nicht mit Citaten zu thun, sondern mit einer freien Textesbenutzung und von einer eigentlichen Textesverschiedenheit kann hier gar nicht die Rede seyn, da es nur um selbstständige Originale sich handelt. — Schon mehrfach ist bemerkt worden, wie sich bei den im A. T. vorliegenden Wiederholungen eine gewisse Freiheit der Anführung bemerklich mache, welche gerade den ursprünglichen Charakter derselben beweiset und ihre Nicht-Interpolation *). Si quando vel duo scriptores ex uno communi fonte hauriebant, vel alter alterum exscribebat vel denique idem auctor scriptum iterum edebat, non iisdem semper verbis utebantur, sed cum pleraque retinerent, nonnulla subinde addebant, alia demebant, alia cum aliis commutabant **). Durch die Kritik des Cappellus u. a. ist aber der Grundsatz herrschend geworden, dass eine von beiden Lesarten in diesem Falle die kritisch richtige, d. h. ursprüngliche, die andere die unächte, kritisch verdächtige sey ***). Dieser Grundsatz verwechselt das Exegetische mit dem Kritischen, indem allerdings in sprachlicher und exegetischer Hinsicht eine solche Differenz leiten kann und muss, um das frühere oder spätere oder gleichzeitige Alter solcher Abschnitte zu bestimmen, aber für die Kritik sind beide Lesarten immer gleich ursprünglich und sie hat es in beiden Fällen nur mit dem Originale zu thun.

Gehen wir von diesen Prinzipien aus, so fällt der Texteszustand der ATlichen Bücher vor dem Schlusse des Kanons für uns in eine vordenkliche Periode der Kritik, mit welcher es diese selbst im Allgemeinen nicht weiter zu thun haben kann. Denn es darf nie übersehen werden, dass damals zuerst der Text selbst und seine Bearbeitung als ein freies Eigenthum der Theokratie und der dazu berufenen Männer mit Recht angesehen wurde, sodann dass eben

---

*) Vgl. Michaelis, neue Orient. Bibl. 3, S. 226 ff.
**) Pareau, inst. intp. p. 313.
***) S. dagegen Buxtorf, anticrit. p. 363 sqq.

darin und in andern günstigen Umständen (wie dem Leben der hebr. Sprache als Muttersprache)*), zugleich die rechte Erhaltung des heil. Textes lag, welcher erst dann fremdartiges erhalten konnte, als der Kanon aufgehört hatte, sich selbstständig weiter zu ergänzen.

Sehen wir aber auf die Zeit der Sammlung des Kanons, so haben wir gerade ein Zeugniss für die Gewissenhaftigkeit seiner Urheber in Bezug auf den Text der heil. Schriften, indem sie parallele Stellen aufnehmend in denselben selbst die unbedeutendsten Differenzen bewahrten. Eine spätere, willkührliche Kritik würde in dieser Hinsicht Einheit hervorzubringen versucht haben, hier aber beweiset gerade die Divergenz die Sorgfalt, mit welcher man damals zu Werke ging, und weit entfernt, dass wir die Divergenz den Abschreibern der späteren Zeit beizulegen haben, müssen wir diese vielmehr als Urheber einer Ausgleichung derselben ansehen.

So möglich mithin auch immer Corruptionen des alten Textes waren**) so sind dieselben doch für uns nicht mehr in der Weise zu ermitteln, dass wir sie von denjenigen absondern können, welche in der Zeit nach der Sammlung des Kanons entstanden; auf diese müssen wir daher als auf die für uns in kritischer Hinsicht wichtige Periode sehen, um zu erfahren, durch welche Hände der kanonische Text gegangen sey und was diese aus ihm gemacht haben.

§. 60.

Zweiter Zeitraum. Geschichte des Textes bis zum Zeitalter der Talmudisten.

Aus diesem Zeitraum liegen uns zwei Hauptdivergenzen des kanonischen Textes vor, welche je nach ihren Urhebern die Alexandrinisch-Aegyptische und die Palästinensische Textes-Recension genannt werden können.

Als das älteste Denkmal der ersteren besitzen wir die Alexandrinische Uebersetzung. Sie zeigt ohne kritische Ge-

---

*) Vgl. Jahn, Einl. I, S. 377.

**) Dass es zur Zeit der Abfassung der Chronik schadhaft gewordene und corrumpirte codd. gab, ist aus den Genealogieen derselben wahrscheinlich. S. Keil, Apol. Vers. üb. d. Chron. S. 185, S. 293 ff.

nauigkeit den Text des A. T. in einer von seiner jetzigen Gestalt sehr abweichenden Weise, indem sie bei der Bearbeitung desselben nicht von sorgfältiger Treue gegen denselben geleitet, theils aus Unkunde, theils aus absichtlicher Emendationssucht ihm ein je nach den verschiedenen Verff. der Uebers. verschiedenes Colorit gab. Bei dieser Bearbeitung könnten indess bereits depravirte Codd. zu Grunde gelegen haben, auf welche die Entstehung jener Abweichungen zurückzuführen wäre. Allein gerade die Neuerungssucht bei den Alexandrinern war der Grund dieser Differenzen und kann desshalb nicht auf den stationären Charakter des palästinensischen Judenthums zurückgeführt werden; und die aus Unkunde entstandenen Abweichungen können jedenfalls nur dem griech. Uebersetzer, nicht aber dem des Hebr. doch immer mehr kundigen Abschreiber zur Last fallen. Dieser neue Text ist daher als eigenthümlich auf fremdartigem Boden gewurzelt anzusehen und kann daher nur in sofern krit. Bedeutung gewinnen, wenn er mit demjenigen zusammentrifft, welcher mit dem Original in einem innerlich genaueren Verbande steht. — Aus diesem Texte hervorgegangen und in sofern von besonderem historischen Interesse ist nun eine eigene hebräische Recension des Textes der Mos. Bücher, welche, von den Alexandrinern zu den Samaritanern gelangt, durch diese auf uns gekommen ist. Der Samaritan. Pentateuch*) ist eine solche alte freie Textes-Recension, meistentheils an den unkritischen Text der Alexandriner sich anschliessend, seltener nach samaritanischem Sprachgebrauch, oder sam. Religionsvorstellung Aenderungen vornehmend (vrgl. Deuter. 27, 4.). Es ist bis jetzt noch nicht gelungen, auch nur eine einzige als ächt sich bewährende Variante in dieser Recension nachzuweisen**), da vielmehr alle unter die Rubriken grammatischer Correkturen, Glossen, Zusätze aus Parallelstellen u. s. w. fallen.

Grössere Sorgfalt rücksichtlich der Texteserhaltung finden wir

---

*) Hauptschrift: Gesenius, de pentateuchi Samaritani origine etc. Hal. 1815. 4., vgl. Hengstenberg, Beitr. II, S. 28 ff.

**) Auch die wenigen von Gesenius p. 61 sqq. hierher gezogenen Stellen machen bei näherer Prüfung keine Ausnahme, so dass also in dieser Hinsicht die ältere Ansicht (von Hottinger, Steph. Morinus, Buxtorf u. a.) Recht behält.

dagegen bei den Juden Palästinas. Schon die vor Chr. bei ihnen in Aufnahme kommende kalligraphische Schreibung der heil. Bücher ist hiefür ein Zeugniss. Auch Josephus schreibt seiner Nation ausdrücklich eine grosse Sorgfalt in der Aufbewahrung derselben zu (*πεφυλαχέναι μετὰ πολλῆς ἀκριβείας*), und setzt hinzu: *οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν* (c. Apion. I, §. 8.). Auch ist bei denjenigen Quellen, durch welche wir aus jener Zeit mehr oder weniger direkt Kunde über den Palästinensischen Text erhalten, eine merkwürdige Uebereinstimmung und engeres Anschliessen an das hebr. Original. So Aquilas Uebersetzung urd die Targumim des Onkelos, Jonathan. Um so thörichter ist daher der nur von polemischer Engherzigkeit ausgehende Vorwurf absichtlicher Textescorruption, welchen man den Juden machte*). Ein Zeuge eines solchen genauen und mit dem hebräischen übereinstimmenden Textes sind die hebräischen Columnen in der Hexapla des Origenes, ebenfalls auf Palästinensischen Ursprung zurückzuführen. Nach diesem Exemplar corrigirte Hieronymus seine Uebersetzung (curae nobis fuit omnes vet. legis libros, quos vir Adamantius in Hexapla digesserat, de Caesariensi bibliotheca descriptos, ex ipsis authenticis emendare etc. Comm. ad. Tit. c. 3.), und seine Sicherheit rücksichtlich des hebr. Textes, in welchem er nie auf Verschiedenheit der Lesart aufmerksam macht (welches er aber desto häufiger in Bezug auf die LXX. thut), lässt sich ebenfalls nur aus diesem seinem gewissenhaften Zurückgehen auf den jüdischen Text erklären**).

§. 61.

Behandlung des Textes bei den Talmudisten.

Aus dem angegebenen Verhältnisse ergibt sich schon, wie bei den orthodoxen Juden Palästinas und Babylons sich um die Zeit Christi ein textus receptus des A. T. finden musste. Schon der Gegensatz, zu welchem die freie hellenistische Behandlungsweise desselben führte, musste bei den Gegnern derselben ein entschiedenes Festhalten an dem Gegebenen hervorrufen. Schon die gra-

*) S. Eichhorn, Einl. I, §. 111.
**) Vgl. Eichhorn, §. 113. 123. 127. b.

phischen Vorschriften des Talmud beweisen die grosse Sorgfalt, die man auf den Text verwandte. In derselben galt aber als feste Norm die Schreibung nach der Regel, nach der durch den usus festgestellten Norm (כתובים כהלכתם tr. Gittin f. 45, 2.). Durch diese Vorschrift war der Text selbst als ein unantastbarer constituirt, und es musste sich demgemäss alle kritische (wie auch exegetische Sorge um denselben so gestalten, dass er selber dabei in seinen Rechten nicht im Mindesten angegriffen oder irgendwie mit Zusätzen und Abänderungen versehen werden konnte. Alles dasjenige, was sonach den Text und seine Constituirung (wie Auslegung) betraf, konnte nur als Tradition, welche neben dem schriftlichen Gesetz herging, betrachtet werden*).

Auf diese Weise musste die Kritik des Textes bei den Talmudisten ganz eigenthümlich gehandhabt werden. Zunächst geschah nämlich Alles, was noch zu genauerer Bestimmung des recipirten Textes beitragen konnte. Dahin gehören namentlich die Zählungen der Worte und Buchstaben des Textes**), die damit zusammenhängenden Angaben über defektive und plene Schreibung der Worte, welches Wort und welcher Buchstabe der mittlere eines Buches sey, wie oft dasselbe Wort in demselben Buche oder Abschnitte sich finde u. s. w.***). Der Talmud gibt diese Beschäftigung insonders mit dem Zählen der Worte für eine sehr alte aus: die alten Gelehrten, sagt er, waren geübt in der Bestimmung der defektive und plene geschriebenen Worte, wir sind es nicht mehr†); die Alten nannte man auch ihm zufolge סופרים wegen jener Beschäftigung (שבתורה שהיו סופרים כל אותיות).

Alle Veränderungen, welche mit dem Texte aus einem kritischen oder hermeneutischen Grunde vorgenommen wurden, gehörten

---

*) Ganz auf Verkennung dieses Grundsatzes beruhen daher die Zweifel, welche man gegen die Annahme eines textus receptus bei den Talmudisten vorzubringen pflegt, wie z. B. Bertholdt, I, S. 270.

**) S. über die ähnliche Sitte der Syrer Wiseman, hor. Syr. p. 213. und anderer Völker des Orients Ewald, Abhandll. z. Orient. u. bibl. Litter. I, S. 57.

***) S. die Talmud. Stellen bei Wähner, antiqq. Hebr. I, p. 99 sqq.

†) Kidduschin f. 30. S. Buxtorf, Tiber. c. 8.

demnach in das Gebiet der traditionellen Ueberlieferung, welche man sich als eine beständige, uralte Begleiterin des Textes dachte (הלכה למשה מסיני. Neradim f. 37, 2.)*). Auf diese Weise gestaltete sich der Gegensatz: Ketib das Geschriebene, der nackte Text, und dessen Lesart, und Keri, das Gelesene, die mit demselben vorgenommene nähere Bestimmung oder Veränderung: vrgl. z. B. tr. Joma f. 21, 2.: „warum ist geschrieben (מאי דכתיב) Hagg. 1, 8: ואכבר, und warum lesen wir (וקרינו): ואכבדה?" Der Talmud benutzt nämlich sowohl die Textes- als auch die Randlesart zu seinen Zwecken, d. h. der Begründung seiner juristischen und theologischen Entscheidungen**). Er gibt daher nirgends Aufschluss über die (kritische) Entstehung dieser Lesarten, welche in dieser Beziehung gar kein Interesse für die Talmudisten haben, die einzig und allein um ihre Anwendung bekümmert sind. Die Quelle derselben ist aber eine zwiefache: a) eine kritische durch Collation von Handschriften entstandene, wie die St. Taanith Hieros. fol. 68, 1.***) zeigt, wornach aber gerade diese Art der Beschäftigung in eine entlegenere Zeit fällt, und welche überhaupt eine untergeordnetere Bedeutung hatte. b) Bei weitem häufiger war der Grund jener Veränderung ein hermeneutischer: sey es nun im Allgemeinen eine exegetische Correktion, indem man das anomale mit dem regelmässigen u. s. w. vertauschte, oder eine speziell der Talmudischen Hermeneutik angehörige und auf sie begründete Lesart. Solche hermeneutische Regeln sind z. B. die Megilla f. 25, 2. vorgetragene: כל המקראות הכתובין בתורה לגנאי קרין אותן לשבח (omnes voces quae scriptae sunt in lege in turpitudinem, leguntur in laudem) und daher die euphemistischen Rand-

---

*) Wie sehr man gegen irgend unberufene Verbesserungen des Textes selber eingenommen war und dawider protestirte, zeigen die Beispiele bei Jost Gesch. d. Israel. IV, S. 36.

**) Die Citate des Talmud sind daher gemeinhin nach dem Keri. S. Frommann, opuscc. philol. (Coburg. 1770.) I, p. 21 sq.

***) Vgl. d. St. bei de Wette S. 129 not. b. und dazu die Bemerk. v. Kimchi bei Walton, prolegg. p. 241: viri synagogae M. — invenerunt differentias in libris et secuti sunt multitudinem. In locis vero quorum claram cognitionem assecuti non sunt unum scripserunt in textu et non punctatum, aut ad marginem et textui non inseruerunt.

lesarten; eben so über die Aussprache des Namens Jehovah oder Elohim (s. Pesachim f. 50, 1. Kidduschin f. 71.).

Der Talmud kennt nun schon eigene Klassen von solchen Textes-Varianten, welche der מקרא סופרים angehören. Er erwähnt namentlich das Keri velo Ketib und das Ketib velo Keri (Nedarim l. cit.) je nach der den Text betreffenden Vermehrung oder Verminderung in der Randlesart, ohne dass jedoch bei allen diesen Veränderungen der Text selber (etwa nur wie später in den punktirten Handschriften mit leerem Raum u. s. w.) bezeichnet worden wäre. — Das Gegentheil einer solcher מקרא סופ״ ist das עטור סופרים (vrgl. Nedarim l. cit.) oder die ablatio scribarum, welche sich auf solche Keris bezog, die mit Unrecht entstanden waren, wie die Copula ו vor אחר und daher gar nicht zu lesende Worte bezeichnete*). — Hiezu gesellte sich später das (im Talmud noch nicht erwähnte תיקון סופרים, correctio scribarum, eine exegetische Spielerei**), wodurch bezeichnet werden soll die Möglichkeit einer anderen Schreibung als die des Original-Textes (z. B. ברעתם st. ברעתי Num. 11, 15.), zugleich aber auch angedeutet, dass aus bestimmten überwiegenden Gründen der Schriftsteller gerade so, wie der Text lieset, sich ausgedrückt habe***).

Nur in zwei Fällen haben Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel der Unverletzbarkeit des heiligen Textes statt gefunden, welche desshalb einer genaueren Prüfung bedürfen: a) die puncta extraordinaria theils über einzelnen Buchstaben (z. B. בקומה Gen. 19, 33.), theils über ganzen Worten, (wie וישקהו Gen. 33, 4. לולא,

---

*) Vgl. Buxtorf, Tiber. p. 41 sq. Wähner l. cit. p. 109 sq.: noli verborum sono seduci, ne castratum per eos textum suspiceris. Nihil illi est demptum. Sed monuerunt tantummodo quinque in locis, ubi praefixum ו, licet in sacro codice expressum non esset, vulgo tamen legeretur, id legi non debere. Ex vitiosa igitur lectione, non ex sacro codice, criticorum aliquid abstulit extrusio. — Ganz falsch dagegen wird der Ausdruck gefasst bei den Neueren, z. E. Bertholdt, S. 270. Eichhorn, I, §. 117.

**) Schon Abenesra ad Num. 11, 15 bemerkt das Ueberflüssige derselben.

***) Vgl. Wähner, l. cit. p. 110. Stange, theol. Symmikta II. S. 193 ff.

Ps. 27, 13.). Im Talmud erscheinen diese Punkte aber nirgends mehr von kritischer Bedeutung, sondern allein als Gegenstände allegorischer Deutungen und Spielereien*). Als solche kannte sie auch Hieronymus (quaest. in Gen. 18, 35.): appungunt desuper quasi incredibile et quod rerum natura non capiat, coire quempiam nescientem. Daher auch die hermeneutische Regel: wenn die Mehrzahl der Buchstaben mit Punkten versehen sey, diese, wenn aber die Minderzahl, die nichtpunktirten Buchstaben allegorisirend zu behandeln**). — Hieraus erhellt, wie schon der Talmud diese Punkte als altes mit zum Texte gehöriges Sprachgut (ähnlich den coronamentis u. a.) behandelt, und es kann daher nur ihre ursprüngliche oder vortalmudische Bestimmung in Frage kommen. Diese scheint aber theils wegen des Fehlens vieler dieser Worte in den ältesten Ueberss. (LXX. Samarit. Syr.)***), theils wegen der ähnlichen Bedeutung solcher Punkte in andern handschriftlichen Denkmälern†) eine wirklich kritische gewesen (das Fehlen eines Wortes oder Buchstabens in der einen oder andern Handschrift bezeichnend, wobei man das Ausstreichen und Radiren vermied), später aber dem Texte einverleibt, seinem Ursprunge nach unbekannt und desshalb um so mehr zu allegorischen Deutungen benutzt worden zu seyn††). — b) Aehnlich war die Bestimmung der litterae majusculae, minusculae und inversae, deren schon der Talmud gedenkt und zwar ebenfalls als einer alten Sitte (Kidduschin f. 30, 1.), wobei aber der Talmud selber noch die Erinnerung an die eigentliche und ursprüngliche Bestimmung derselben bewahrt hat†††). Diese

---

*) Vgl. Nasir f. 23, 1. Sanhedrin. f. 43. Beracoth. f. 4.

**) Vgl. Thosephoth ad Baba mezia f. 87, 1.

***) Vgl. Hüpeden, von der wahren Ursache und Bedeutung der ausserordentl. Punkte. Hannover 1751., besonders §. 4 ff.

†) Vgl. Blanchini evangeliarium quadrupl. T. II, 2, p. 502.

††) Daher aber auch jetzt nichts weniger als die Herauswerfung solcher Worte aus dem Texte gestattet ist; s. Hitzig, die Ps. übers. u. s. w. S. 44.

†††) Nämlich Bezeichnung der Mitte eines Buches oder Abschnittes u. s. w. zu sein. S. Kidduschin l. cit. Wähner l. cit. p. 104 sq. Daher sie auch nicht als kritische Zeichen angegeben werden müssen, selbst ihrer ursprünglichen Bestimmung nach; s. Gesenius Lehrg. S. 11.

erlangten nun später nicht nur in der Schrift ihres Alters wegen eine kanonische Stabilität (s. Massechet Sophrim c. 9.), sondern mussten auch einen ergiebigen Stoff zur Anknüpfung der allegorischen Deutungen und Grillen der Talmudisten, und in noch höherem Grade der späteren kabbalistischen Juden abgeben*).

§. 62.

Die Masorethen und ihre Arbeiten.

Eine neue Periode für die Gestaltung des ATlichen Textes trat durch das Auftreten und die Wirksamkeit der Masorethen ein. Bis dahin war nämlich die Tradition durchaus eine mündliche, und als ein entschiedener Grundsatz der Talmudisten macht sich noch der geltend, dass das der mündlichen Ueberlieferung anheim fallende nicht schriftlich gelehrt werden dürfe**).

Allein es war durch die vielen detaillirten Bestimmungen der Talmudisten die Tradition über den biblischen Text dergestalt angewachsen, dass es schon an sich bedenklich seyn musste, den Grundsatz der Nicht-Aufzeichnung jener Textes-Ueberlieferung mit consequenter Strenge durchzuführen. Hiezu kam der Umstand, dass bereits seit dem 6ten Jahrh. die Schulen in Palästina, namentlich in Tiberias, wieder aufzublühen anfingen und ihr Verhältniss zu den persischen Juden namentlich einen neuen Zweig der wissenschaftlichen Thätigkeit hervorzurufen geeignet war, da der Talmud bereits niedergeschrieben war***). Dazu kam die später eintretende Verbindung dieser Schulen mit den Arabern und Syrern, welche das Verlangen einer gewissen grammatisch-kritischen Textesbearbeitung bei den Juden hervorrief. Eine solche Beschäftigung konnte nun freilich zunächst sich allein auf dem traditionellen Gebiete bewegen, und das Verdienst dieser Gelehrten bestand daher nicht in selbstständigen grammatischen Forschungen (wie sie sich später auf Grund jener Vorarbeit entwickelten), sondern in Sammlung und Anordnung der Ueberlieferungen rücksichtlich des Textes.

---

*) Vgl. Sanhedrin f. 103, 2. Baba Bathra f. 109, 2. Noch s. Döpke, Hermeneutik der N. T. Schriftst. S. 178.

**) S. Gittin f. 60. Morinus, de lingua primaeva p. 428.

***) Vgl. Jost, Gesch. d. Israeliten V, S. 214 ff. S. 282 und besonders Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 309.

Hieraus erhellt, wie auch diese Gelehrten stets eine untergeordnetere Bedeutung haben und wenig Berühmtheit erlangen konnten, zumal in ihrem Verhältniss zu den damals noch eifrig mit talmudischen Studien beschäftigten babylonischen Rabbinen*).

Das was wir demgemäss im Talmud als Gegenstand mündlicher Tradition und gelehrter Verhandlung antreffen, ward aufgezeichnet und Masora genannt, nunmehr in dem Sinne von schriftlicher Tradition. Den Masorethen lag daher nicht, wie man es gemeinhin gefasst hat, eine neue Textesrevision ob, am allerwenigsten eine Feststellung desselben nach den Consonanten, wie Eichhorn meint (Einl. I, §. 129.), welche in ungleich früheren Zeiten schon als für alle Zeiten gültige Norm vollzogen war. Vielmehr waren sie zunächst ganz allein an die Aufzeichnung des Ueberlieferten gewiesen, und daher möglichst genaue Aufführung der Vers- Wort- und Buchstabenzahl, des Keri und Chetib u. s. w. Demgemäss erscheint auf der einen Seite die Masora bei den jüdischen Schriftstellern als ein uraltes Element, und auf der anderen mit gleicher Wahrheit als ein der nach-talmudischen Periode anheim fallendes Erzeugniss**). Daher auch die einen unter den späteren Rabbinen, und zwar die Mehrzahl, sich entschieden günstig für die Masora und ihre Verff. aussprach, ein anderer Theil dagegen, den Verfall der lebendigen Tradition und ihre Verwandlung in ein todtes Gut beklagend, sich dagegen entschied***).

Es ist in der Natur der Sache selbst liegend, dass auch in diesen Beschäftigungen ein gewisser Fortschritt statt finden musste, welcher namentlich in den hiemit enge zusammenhängenden grammatischen Studien, oder vielmehr (empirischen) Beobachtungen†) über den Text seine Anregung fand. Das Bestreben der Maso-

---

*) Vgl. Morinus, l. cit. p. 436.

**) Vgl. Buxtorf, Tiberias c. 3. Daher der einseitige Streit der Theologen über das Alter der Mas.; s. de Wette, §. 90. n. b.

***) Vgl. das B. Cosri P. 3. p. 197. Buxt., Buxtorf, Tiber. p. 203. Andere spätere Aeusserungen beziehen sich allerdings nur auf die schlechten Handschriften der Mas., s. O. G. Tychsen von Hartmann, I, S. 390.

†) Vgl. die Beispiele bei Buxtorf, Tiberias p. 141 sqq.

rethen war desshalb, eine grammatische Conformität des heil. Textes zu bewirken, und die in dieser Beziehung sich bildenden grammatischen Prinzipien in consequente Anwendung zu bringen *). Auf diese Weise bildeten sich die Randlesarten mit grosser Consequenz als grammatische Glossen, wodurch der Text nicht als ein in lebendiger Entwickelung begriffenes, sondern als ein mit constanter Gleichförmigkeit zu behandelndes Ganzes aufgefasst wurde. Gerade wie die homerischen Kritiker ihren Text nach solchen grammatischen Regeln mehr oder weniger willkührlich emendirten **), so auch die Masorethen, nur mit dem grossen Unterschiede, dass bei diesen der vorhandene geschriebene Text als solcher unangetastet blieb. Bei den Masorethen lief mithin der alte Text frei neben dem neu festgestellten her, so dass hier der reinere Urbestand desselben sich von der ihm beigesellten, durch die Tradition und das grammatische System der Masorethen gegebenen, Gestaltung klar unterscheidet. Als die Spitze und den eigentlichen Höhepunkt, bis zu welchem dieses Unternehmen gelangt ist, hat man die Vokalisation und Accentuation des Textes anzusehen, in welchem auch die kleinsten Theile desselben der sorglichsten Feststellung der Masorethen nicht entgingen.

Hieraus ergeben sich nun hinreichend die (häufig falsch aufgefassten) Quellen der Masora, sofern sie nämlich einerseits mit der ihr vorangehenden Tradition in genauem Zusammenhange steht, andererseits aber auch sich eigene, bei Aufzeichnung derselben leitende, Prinzipien schaffen musste. Auf diese grammatische Constituirung des Textes ist mithin alles dasjenige zurückzuführen, was man als auf der „Collation von Handschriften" und „eigenem Urtheil" der Masorethen beruhend dargestellt hat.***) Der Begriff „Kritik der Masorethen" (oder „kritische Keris" u. s. w.) muss daher durchgängig als ein durchaus eigenthümlich bestimmter, mit Rücksicht auf die Prinzipien dieser Kritik, ge-

---

*) Vgl. Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. S. 75.

**) S. Wolf, prolegg. ad Homerum p. CCVI sq.

***) Vgl. de Wette, §. 91. S. dagegen die treffende Bemerkung des Ephodaeus (Buxtorf, de punct. antiq. p. 411.): et tunc composuerunt libros Masorethicos, qui omnes agunt de grammaticalibus libri hujus sancti (כלם הם בדקדוק הספר הזה) etc.

fasst werden. Alles von ihnen aufgestellte, wie auch die neu erfundenen Zeichen haben einen solchen grammatischen Charakter und dieselbe Bestimmung*). So sind auch die סבירין am allerwenigsten „kritische Conjekturen", Vorschläge zur Textes-Aenderung**), sondern rein grammatische Emendationen, welche aber von den Masorethen selbst als Lesart gemissbilligt wurden, da sie die ungewöhnliche, oder auffallende Ausdrucksweise des Textes auch bei seiner Lesung nicht geändert wissen wollten***).

Die Aufgabe der Masorethischen Arbeit war gewissermassen eine unendliche, so fern sich noch immer genauere und mehr detaillirte Textesbestimmungen denken lassen: daher auch das sich oft zeigende Ungenügende in der Aufzeichnung und die Differenz in Betreff der sie aufbewahrenden Denkmäler†), und die auf diese Weise sich bildenden masorethischen Recensionen (s. d. folg. §.).

Man unterscheidet die grosse und kleine Masora, je nach der grösseren oder geringeren Vollständigkeit der Bemerkungen††). — Nachdem die Masora früher grösstentheils in eigenen Büchern zusammengetragen, dann aber auch dem Rande der Bibelhandschriften beigefügt wurde†††), ward sie zuerst gedruckt in der Bomberg'schen Bibel-Ausg. von 1518 unter der Aufsicht des Felix Pratensis, dann besser in der Ausg. von 1526 unter Aufsicht

---

*) So das Piska. Vgl. Gesenius, Lehrg. S. 124. und besonders Maurer, Comment. z. B. Josua. S. 31 ff. Anders Hupfeld, ausf. hebr. Gramm. S. 86.

**) So z. B. Bertholdt, S. 276.

***) Also ähnlich dem Tikkun Sophrim. Vergl. Buxtorf, Tiberias p. 145 sqq.

†) Elias Levita bei Buxtorf, Tib. p. 194.: scito quod Masora magna, quae exstat, propemodum infinita est. Vgl. auch Ewald, Lehrbuch S. 114 f. und Buxt. p. 196.

††) Masora magna est, quae totam Criticen comprehendit, cum plena locorum Scripturae enumeratione, quam quaeque nota critica suo numero designat. — Mas. parva est, quae literis numeralibus, vocibus decurtatis et symbolicis ad latus textus breviter et succincte describitur. Buxt. Tib. p. 199. 202.

†††) S. Buxt. Tib. p. 195.

des Juden Jacob Ben Chajim*). Vielfach emendirt erschien sie in Buxtorf's rabbin. Bibel. Basel 1618. 19.**).

§. 63.

Handschriften.

Durch die masorethischen Arbeiten musste sich eine doppelte Textesgestaltung bei den Juden bilden, die eine, welche sich enge an die masorethische Ausstattung anschloss, die andere, welche den einfachen, alten, vormasorethischen Texteszustand conservirte. Je mehr sich aber bei den damaligen, immer drückender werdenden, Verhältnissen der Juden die Aufzeichnung der Tradition empfehlen und ihr Ansehen geltend machen musste, desto allgemeiner ward auch die Sitte, den masorethischen Text durch Abschriften zu vervielfältigen. Daher fand er denn bald in allen Privathandschriften allgemeinen Eingang, und erhob sich hier selbst zur Norm als ein bereits unentbehrliches Hülfsmittel zum Verständniss des Textes. Während auf diese Weise die älteren unmasorethischen Handschriften in gänzliche Abnahme kamen, so wird das junge Alter unserer jetzigen dadurch völlig begreiflich***). Für kirchliche Zwecke behielt aber die alte heilige Form noch mit eben so grosser Entschiedenheit ihr Ansehen, und die zum Synagogen-

*) Buxt.'s Urtheil: et in hoc labore innumeri errores permanserunt. Tib. p. 199.

**) Er selbst sagt darüber: nec tamen credas, omnia esse correcta et emendata: nusquam enim ordine in singula inquisivi, sed prout quaeque nunc hic nunc illic obviam accederent, ita ad censuram vocavi (praef. ad Tib.). Die Rechenschaft, welche Buxt. selbst von seiner Arbeit in s. „Tiberias“ gab, zeigt, wie unbegründet das Urtheil Eichhorn's (Einl. I, S. 438.) u. a. ist: „er schuf sich an vielen Stellen eine ganz neue Masora, um die vermeinte Integrität unserer Bibel-Ausgaben nach den Grundsätzen seiner Zeitgenossen vertheidigen zu können.“ !!

***) Ratio etiam probabilis reddi potest, cur non habeamus cod. Hebraeos ita antiquos, ut Graecos quosdam V. et N. Ti: quia sc. post Masoretharum criticam et punctationem, ab omnibus receptam, Judaeorum magistri omnes codd., his non conformes, ut profanos et illegitimos damnarunt: unde post pauca secula, omnibus juxta Masoretharum exemplaria descriptis, reliqui rejecti et aboliti. Walton, prolegg. p. 181.

gebrauch bestimmten Codd. sind daher alle auf eine, den Talmudischen Vorschriften mit gewissenhaftester Sorgfalt folgende, Weise eingerichtet.

Durch die Masoreth. Textes-Feststellung war das schöne und correkte Abschreiben desselben ungemein erschwert. Seit der Zeit finden wir demnach bei den Juden grosse Achtsamkeit auf die durch die Abschriften entstandenen Differenzen und sorgfältige Vermeidung derselben durch gut corrigirte Exemplare. So entstanden bewährte, den Masoreth. Text am besten darstellende, Musterhandschriften, welche zur Emendation anderer gebraucht wurden und eine grosse Celebrität besonders da, wo ihr Gebrauch herrschend war, erlangten. Die frühesten uns bekannten Musterhandschriften dieser Art sind die des R. Aharon Ben Ascher, eines palästinensischen, und des Ben Naphtali, eines babylonischen Rabbinen aus dem 11ten Jahrh. Ersterer lieferte eine solche Recension, nach welcher die palästinensischen Handschriften corrigirt wurden, und sie galt im Abendlande überhaupt als die ausgezeichnetste *). Dagegen galt bei den Morgenländern besonders die Recension des Ben Naphtali, und man unterschied desshalb die ספרי ישראל und ס"בבל **). Solcher Handschriften, die sich jede durch eigenthümliche Vorzüge ausgezeichnet haben mögen, erwähnen die Rabbinen noch mehrere, als des codex Hillelis, c. Sinai, des Pentateuch von Jericho u. a.***).

Demgemäss ist es nicht anders als zu erwarten, dass sich trotz jener Sorgfalt doch eine grosse Differenz finden musste in den Handschriften, wovon nicht nur die Beschaffenheit dieser selbst, sondern auch die Commentare der Rabbinen des Mittel-Alters †) zeugen, welche aber beständig auf Rechnung der Nachlässigkeit

*) Vergl. die Stellen des Maimonides, Kimchi u. a. bei Buxtorf fil. de punct. antiq. p. 264 sq. 270 sq. Hottinger, thes. philol. p. 107 sq.

**) Vgl. Wolf, bibl. Hebr. 1, p. 126. 127.

***) S. Hottinger, l. cit. p. 106. sq. Carpzov, crit. s. p. 368 sq.

†) Vgl. Claud. Cappellanus mare Rabbin. infidum. 1667. Kennikott, diss. sup. rat. text. Hebr. p. 226. 232 sq. 247 sq. Cappellus, crit. s. II. p. 420 sq. Tychsen im Repertor. I. S. 169 ff.

und Unbedachtsamkeit des Abschreibers zu setzen ist. Daher auch die Beobachtung, dass die älteren Handschriften mehr mit dem masorethischen Texte übereinstimmen, als die jüngeren, bei denen grössere Fahrlässigkeit einriss*). Dass jedoch von den Abschreibern eigenmächtig diesem Texte zuwider Lesarten nach den Targumim oder der Grammatik geändert worden, wie Eichhorn, I, §. 134. 135. meinte, ist eine völlig unerwiesene Behauptung, welche theils durch die Anerkennung, welche die masorethische Arbeit, auch wenn man sie in ihrem Prinzipe tadelte, doch in der Praxis fand, theils durch genauere Prüfung der nachmasorethischen Varianten selbst hinreichend widerlegt wird.

§. 64.

Fortsetzung. Synagogen-Rollen.

Wegen der rabbinischen Vorstellung von der besonderen Heiligkeit der Thorah, und weil diese ganz und gar zum kirchlichen Gebrauche bestimmt ist, hat sich die Regel gebildet, den Pentateuch auf besondereren Rollen zu schreiben, welche denn als besonders heilig gelten**). Der Talmud enthält daher die genauesten Vorschriften über die Materie, das Schreibwerkzeug, die Farbe, die Buchstaben, die Abschreiber u. s. w.***), welche hier eine eben so genaue Ausübung finden. Diese Handschriften sind mithin im alterthümlichen Rollenformat auf Pergament mit der grössten kalligraphischen Genauigkeit (jedoch ohne alle Punktuation) geschrieben. Sowohl die Zubereitung des Felles, als der Dinte, eben so die Vorbereitung und das Verhalten des Sopher

*) S. Eichhorn, I, S. 378 ff. de Wette, §. 108.

**) Vgl. Baba Bathra f. 13, 2. 14, 1. Doch kann jedes Buch auch einzeln geschrieben werden. Gittin f. 60, 1. Die Haphtaren und Megilloth werden auf besondere Rollen geschrieben.

***) Vgl. tr. Sophrim ed. Adler (Hamburg. 1779.) — aus dem 6ten Jahrh. wahrscheinlich herrührend, aber eine schon seit viel älterer Zeit festgestellte Sitte beschreibend —; dazu Maimonides יד חזקה, (P. I, l. 2.) und הלכות ספר תורה (3, c. 7 sqq.). Vgl. Schickard jus reg. Hebr. 2, p. 89 sq. ed. Carpzov; Wähner, antiqq. Hebr. I, p. 181 sq.; Eichhorn, II, §. 344 ff.

ist sorglich festgesetzt. Bei der Revision*) des Exemplars wurden nur sehr wenige Fehler geduldet, bei mehreren wurde die Abschrift für verwerflich erklärt**). Der Text hat daher in allen Synagogen-Rollen eine grosse Gleichförmigkeit, und ist mithin ein Zeugniss für die sichere Constituirung desselben. Der Ausspruch Eichhorns: „zum Glück ist der Synagogentext nicht von allen Abschreibern befolgt worden" (II, S. 465.), bedarf zunächst wohl sehr der Beschränkung, und ist unrichtig, sofern wenig erspriessliches für die Kritik sich ergeben würde, falls man auch noch viel mehr nachlässiger geschriebene Codd. besässe. — Wegen der genauen Vermeidung einer irgend möglichen Profanation der Synagogen-Rollen ist verordnet, dass beim Unbrauchbar- oder Schadhaft-Werden derselben sogleich eine völlige Cassation derselben vorgenommen werde, damit Niemand irgend einen Missbrauch davon mache***). Daher die geringe Anzahl von diesen Rollen, welche in den Besitz von Christen gekommen ist†).

§. 65.

Fortsetzung. Privathandschriften.

In ungleich geringerem Ansehen stehen bei den Juden die zum Privatgebrauch bestimmten Handschriften, welche sie desshalb auch als profane (פסולים) zu bezeichnen pflegen††). Bei ihnen herrscht daher auch eine grosse Willkühr in Bezug auf ihre Schreibung. Durchaus beliebig ist das Format derselben, eine Mannigfaltigkeit, deren schon der Talmud gedenkt (Baba Bathra f. 13, 2). Die meisten sind auf Pergament, einige auf Baumwollen-Papier, wenige auf gemeinem Papier geschrieben. Die Dinte ist überall

*) S. über diese allgemeine morgenländische Sitte Jahn, Einl. I, S. 378 ff.

**) Nach Menachoth f. 29, 2. werden zwei Fehler auf einer Seite geduldet und lassen eine Correktion zu, bey dreyen aber ist das Exemplar zu verwerfen (יגנז). Vgl. Buxtorf, lex. Chald. Talm. p. 457. Wähner, l. cit. p. 204.

***) נגנז Megillah, fol. 26, 2. Vergl. auch Wagenseil, ad tr. Sotah p. 310.

†) S. Carpzov, crit. s. p. 373.

††) „Liber legis punctatus profanus est." Buxtorf, de punct. antiq. p. 40 sq.

schwarz, doch häufig verschieden bei den Consonanten und den Punkten. Anfangs-Wörter und Buchstaben sind oft vergoldet und mit andern Farben verziert*). Auf einer jeden Seite ist der Raum sorgfältig eingetheilt: die prosaischen Stücke sind columnen-, die poetischen meist stichenweise geschrieben, doch gibt es auch Codd. ohne Columnen. Den Inhalt der Columnen macht nicht der hebräische Text allein beständig aus, häufig findet man eine Uebersetzung, besonders ein Targum, hinzugefügt, welche indessen auch zuweilen im Texte versweise, und auch am Rande mit kleinerer Schrift geschrieben ist. — Die Zahl und Breite der Zeilen ist durchaus zufällig und den Umständen gemäss eingerichtet; den obern und untern Rand nimmt gewöhnlich die grosse Masora ein; den äusseren die Angabe der Haphtaren und Paraschen u. a.; den inneren die kleine Masora. — Die einzelnen Bücher sind durch Zwischenräume, welche jedoch willkührlich sind, geschieden; jedoch erscheinen die BB. Samuelis, der Könige, der Chronik, Esra und Nehemia ohne dieselben. Auch weichen die Codd. nach den verschiedenen Ländern in Beziehung auf die Ordnung der Bücher (namentlich der Hagiographen) von einander ab**).

Da diese Handschriften einen punktirten Text und überhaupt viele Zusätze enthalten, so sind sie bis zu ihrer Vollendung durch mehrere Hände gegangen. Der Consonanten-Text war das Werk des eigentlichen סופר, welcher, wenn er überhaupt mit dem Punktator (נקדן) eine und dieselbe Person war, doch nie die Schreibung der Consonanten und Vokale verband. Verschiedene Personen waren es auch oft, welche das Geschäft übernahmen, die Masora und andere Scholien hinzuzufügen, das Ganze zu revidiren, unleserlich gewordene Stellen wieder aufzufrischen u. s. w. — Sämmtliche Handschriften rühren erweislich nur von jüdischen Abschreibern her, einige von Proselyten (daher die Stellung des Daniel unter den Propheten im cod. 93. de Rossi, christliche Unterschriften,

---

*) Nach der Sitte des Mittelalters, s. Kopp, Bilder und Schriften I, S. 178; doch Gegenstand des Streites bei den Juden (Tychsen, tentamen de var. codd. gen. p. 35.), wiewohl früher bei ihnen Sitte (Joseph. Antiqq. XII. 2, 11).

**) S. das Nähere hievon bei Eichhorn, II, §. 347 ff.

Figuren u. ähnl.); von Christen aber, oder Mönchen, wie man behauptet hat, sind keine erweislich geschrieben; diese haben nur von Juden geschriebene MSS. mit der Vulgata bisweilen versehen, wenn diese, übrigens seltene, Erscheinung nicht ebenfalls Proselyten zuzuschreiben ist*).

Ueber das 12te Jahrh. reicht erweislich keine der vorhandenen Handschriften hinaus. Denn die Handschriften, deren Unterschriften eine frühere Zeit der Abfassung angeben, sind offenbar hier zu hoch hinauf gesetzt, und die Unterschrift rührt von einer späteren Hand her**). Diese mit Jahreszahlen versehenen Codd., von denen der älteste (Nr. 154 Kenn.) in das J. Chr. 1106 gesetzt wird, stammen wohl aus Spanien, worauf die Unterschrift des cod. 326. Kenn., welche Toledo als Abfassungsort angibt, hinweiset***). Während aus dem 12ten Jahrh. uns nur 5 bis 6 mit Jahreszahlen versehene Codd. erhalten sind, besitzen wir aus dem 13ten schon ungefähr 50, aus dem 14ten fast 80, aus dem 15ten 110 u. s. w. — Dagegen sind die nicht mit solchen Angaben versehenen codd. ungleich schwerer ihrem Alter nach zu bestimmen, und die inneren Merkmale, welche man in dieser Hinsicht aufgesucht hat, sind nichts weniger als sich bewährende Kriterien†). Am wenigsten zuverlässig sind aber die nach jenen Merkmalen gemachten Bestimmungen, wodurch diesen Handschriften ein theilweise bedeutend höheres Alter beigelegt wird, als den mit Jahreszahlen versehenen, wie de Rossi den cod. 634 in das 8te, cod. 503 in das 9te oder 10te Jahrh. u. s. w. versetzen will††).

Mit mehr Sicherheit ist das Vaterland der codd. zu bestimmen, auch wo dasselbe nicht ausdrücklich angegeben ist, da hier namentlich die Anordnung der Bücher und die Verzierungen der MSS. ein charakteristisches Merkmal abgeben†††), wenn auch nicht der

*) S. Eichhorn, II, §. 364 ff.

**) S. den gründlichen Erweis hiefür bei Bruns in Paulus neuem Repertor. II, S. 3 ff.

***) Bruns a. a. O. S. 6 ff.

†) Vgl. Schnurrer, de codd. hebr. V. T. MSS. aetate difficulter determinanda, in s. dissertatt. philol. crit. p. 1—35.

††) Var. lectt. prolegg. I, §. 16.

†††) Vgl. Bruns im neuen theol. Journal von Ammon, Hänlein und Paulus Bd. VI. S. 755 ff.

Schriftcharakter, da sie sämmtlich in Quadratschrift, welche sich hier dem verschiedenen, in den verschiedenen Ländern angenommenen Charakter nach schwer unterscheiden lässt (s. oben §. 50.), geschrieben sind. — Denn nur als Ausnahmen lassen sich die zu Privat-Zwecken mit Rabbinischer Current-Schrift geschriebenen Codd. ansehen (auf Baumwollen- oder gemeinem Papier, mit vielen Abbreviaturen, ohne Masora und Punkte, zuweilen mit einer Arabischen Uebers. versehen), welche (nach Kennikott) kaum ein Alter von 500 Jahren haben, und ohne allen kritischen Werth sind. — Die bei den Sinesischen Juden gefundenen Handschriften sind theils Synagogen-Rollen, theils Privathandschriften, und durchaus wie die uns bekannten eingerichtet*).

§. 66.

Variantensammlungen.

Die Sammlung abend- und morgenländischer Lesarten, welche in der zweiten Ausg. der Bomberg'schen Bibel Jacob Ben Chajim hat abdrucken lassen, bezieht sich wohl nur auf Verschiedenartigkeit der Randlesarten, und jedenfalls unterliegt die Bestimmung, nach welcher sie älter als das Aufkommen der Punktation seyn soll, gegründeten Zweifeln**). Am Ende des 13ten Jahrh. verfasste R. Meir Hallevi (Haramah) der Sohn des Todros sein Werk, ספר מסרת סיג לתורה (gedruckt Florenz 1750., fehlerhaft Berlin 1761.), worin Varianten der codd. im Pentateuch bei einer alphabetisch geordneten Anzahl von Wörtern angemerkt und mit kritischen Bemerkungen begleitet sind***). Im 16ten Jahrh. sammelten Menachem de Lonzano (in s. אור תורה, gedr. Constantin. 1598. Vened. 1618.) und Salomo Norzi (in s. מנחת שי gedr. Mantua 1744.) Varianten†).

Unter den Christen hatten schon Seb. Münster u. e. a. in ihren Bibelausgaben einzelne Varianten beigefügt, eine etwas grös-

*) S. die Zusammenstellungen bei Eichhorn II, §. 376.
**) Vgl. de Wette Einl. §. 92.
***) Vgl. Bruns a. a. O. S. 764 ff.
†) Vgl. de Rossi, l. cit. §. 37. 38.

sere Sammluug (die Collation von 24 Ausgaben und 5 Erfurter Handschriften) unternahm J. H. Michaelis (Bibel-Ausg. von 1720.), doch ist die Handschr. Collation so flüchtig gemacht, dass sie so gut als nichtig ist*). Wenig brauchbar sind ebenfalls die in der Ausg. von Houbigant (Paris 1753.) sich findenden Excerpte aus Handschrr.**). Die erste umfassendere Collation geschah um das J. 1770 von Benj. Kennikott, der von Engländern freigebig unterstützt, beinahe in ganz Europa ungefähr 600 codd. und über 50 alte Ausgg. vergleichen liess. Ein langer und zum Theil auf eine dem jämmerlichen Zeitalter vollkommen angemessene Weise geführter Streit hat zu dem Resultate geführt, dass das in der Eile zusammengestoppelte Werk nicht die Frucht solider Arbeit, sondern durch Unwissenheit und Nachlässigkeit seiner Hauptunternehmer (von denen nur Bruns eine Ausnahme bildete) fast ganz verunglückt sey***). Mit viel mehr Umsicht und Einsicht, auch noch reichlicheren Hülfsmitteln als seine Vorgänger versehen, edirte de Rossi seine Variantensammlung (Parma 1783—1788. IV. Voll. 4.), ein bei einzelnen Mängeln doch höchst schätzbares und für die ATliche Kritik sehr wichtiges Werk†). Aus den vorhandenen Sammlungen sind die, eine Auswahl enthaltenden, kritischen Handausgg. des A. T. von Doederlein und Meißner (Lips. 1793. 8.) und Jahn (Vienn. 1807.) geflossen. — Nur einzelne Handschriften haben eine ausführliche und genügende Beschreibung und Würdigung erhalten, wie die Kasseler von J. D. Michaelis, die Königsberger von Lilienthal, die Nürnberger von Nagel, die Stuttgarter von Schelling u. a.††).

---

*) S. Rosenmüllers Handb. d. Liter. I, S. 234.

**) S. Rosenmüller, a. a. O. II, S. 35 ff.

***) Vgl. die Darstellung und besonders die literärischen Nachweisungen bei Hartmann, Tychsen oder Wanderungen u. s. w. I, S. 405 ff. II, 1, S. 1 ff.

†) S. Rosenmüller a. a. O. II, S. 40 ff. Hartmann, a. a. O. II, 1. S. 243 ff.

††) S. Rosenmüller, a. a. O. S. 22 ff.

§. 67.

Gedruckter Text des A. T. Die vorzüglichsten Ausgaben *).

Nachdem zuerst einzelne Theile des A. T. in der letzten Hälfte des 15ten Jahrh. aus den Druckereien Italiens hervorgegangen waren, von denen der mit dem Commentar Kimchis (wahrscheinlich zu Bologna) gedruckte Psalter (1477. 4.) den Anfang macht, erschien das ganze A. T. zuerst 1488 zu Soncino, kl. Fol., eine Hauptausgabe, sofern sie aus Handschriften floss, und daher manches eigenthümliche, wenn gleich fehlerhafte enthaltend. Aus ihr sind nach Bruns**) hervorgegangen die Ausgg. Brescia 1494 (deren sich Luther bediente), Venedig 1518 (die Bomberg'sche Bibel), Basel 1536 (von Seb. Münster) u. a.

Eine zweite Hauptausgabe wurde die Complutensische Polyglotte, deren hebräischer Text von Juden-Christen besorgt und nach Handschriften revidirt wurde (1514—17.). Auch er ist in einigen Ausgg. wiederholt.

Die dritte und letzte Hauptausgabe ist die zweite Bombergsche von Jacob Ben Chajim besorgte Bibel-Ausg. (Vened. 1425. 26.), welcher die meisten andern Ausgg., doch nicht ohne Aenderungen, gefolgt sind.

Einen gemischten Text enthält die Antwerpener Polyglotte (1569—72.), der aus der Complutensischen und einer der Bomberg'schen Edd. geflossen ist, woraus dann wiederum die Plantinischen Ausgg., der hebr. Text der Pariser (1645.) und der Londoner Polyglotte (1657.), und die Reineccius'schen Handausgg. hervorgegangen sind.

Ebenfalls gemischt und durch Collation der Venetianischen, Antwerpenschen und andern Ausgg. entstanden ist die Ausg. von Elias Hutter (zuerst Hamb. 1587.), deren Abdruck die Nisselsche Ed. (1692.) ist.

---

*) Vgl. hiebei die Schriften von de Rossi de Hebr. typograph. orig. etc., Le Long bibl. sacra ed. Masch, O. G. Tychsen und überh. über die Literatur dieses Gegenstandes Hartmann a. a. O. I, S. 317 ff. Auch vgl. Eichhorn II, §. 391 ff.

**) A. a. O. S. 758 ff.

Einen mit genauer Berücksichtigung der Masora revidirten Text besorgte Buxtorf d. ä. in der Handausg. (1611.) und der Rabbinischen Bibel (1618. 19.). — Eigenthümlich ist die Ausg. des Manasseh Ben Israel, gemacht mit Berücksichtigung älterer Ausgg., der Grammatik und der Masora (zuerst Amsterdam 1630. 31).

Aus 2 Handschriften und älteren Ausgg. geflossen ist die Ausg. von Joseph Athias (zuerst Amsterdam 1661.), welche den neueren Abdrücken zu Grunde gelegt ist, indem nur noch einzelne daneben handschriftliche Hülfsmittel gebrauchten, (wie Jablonsky 1699., Opitius 1709.). Mehr oder weniger correkt wiederholen den Text die Ausgg. von Clodius, Leusden, J. H. Michaelis, Everh. van der Hooght, Benj. Kennikott, Simonis, Hahn, Theile.

Viertes Kapitel.

Geschichte der Auslegung des Alten Testaments.

I. Von den alten Uebersetzungen.

1. Griechische Uebersetzungen.

---

§. 68.

Alexandrinische Uebersetzung. Beschaffenheit derselben im Allgemeinen.

Als Grundlage der Diktion dieser Uebersetzung ist die spätere im Macedonischen Zeitalter sich bildende griechische Volkssprache anzusehen mit fremdartiger hebräischer Färbung (hellenistische Sprache)*) welche hier stärker als bei den meisten Apokryphen und dem N. T. aus leicht begreiflichem Grunde auftritt. Nicht bloss sind hier eine Menge hebr. Worte geradezu ohne alle Akkomodation an das griech. Idiom aufgenommen (wie *φασὲκ, σαβὲκ, βαδδὶν, ναθινὶμ* u. a.), sondern auch die Grammatik hat sich in vielen Punkten aufs engste an das eigenthümlich Hebräische angeschlossen**). Der alexandrinische Uebersetzer verräth

---

*) S. darüber Winer, Gr. des NTl. Sprachgebr. S. 24 ff. 5te Ausg. besonders H. G. Jos. Thiersch de Pentateuchi versione Alex. Erl. 1840. p. 65 sqq.

**) Vgl. Schwartz, observatt. quaed. de stilo LXX, in Olearius, de stilo N. T. p. 294 sq. Winer, S. 37 ff. und Thiersch l. c. p. 112 sqq.

sich insbesondere durch die zahlreiche Einmischung ägyptischer Ausdrücke, oder doch wenigstens griech. Bezeichnungen ägyptischer Gegenstände, wodurch er nicht bloss wirklich ägyptische Gegenstände passend erläutert, sondern die er auch nicht selten auf fremdartiges und unpassendes anwendet*).

Der Uebersetzer schliesst sich einerseits allerdings an die exegetische Tradition seiner palästinensischen Zeitgenossen an. Wie sehr er in dieser Hinsicht das vorgefundene benutzt habe, geht besonders aus der bedeutenden Anzahl richtig interpretirter Ausdrücke hervor, welche *ἁπ. λεγόμενα* und überhaupt dunkel und räthselhaft sind**), wobei sich vieles nur durch Hülfe dor verwandten Dialekte erläutert, von denen jenen Alexandrinern doch höchstens nur das Aramäische, schwerlich aber das Arabische bekannt war***).

Aber auf der andern Seite fällt auch ganz besonders der Mangel an Treue, Wörtlichkeit und Genauigkeit auf. Es verräth sich in der Uebers. die Tendenz, unbekümmert um das wörtliche Wiedergeben des Originals, dasselbe vielmehr seiner Zeit und deren Sitte anzupassen und zugänglich zu machen. Es wird daher willkührlich geändert, was minder verständlich erschien, indem z. B. der tropische Ausdruck mit dem eigentlichen vertauscht wurde†). Er erlaubt sich aber auch, wo ihm der Sinn des Originals unpassend erscheint, sey es in historischer, ästhetischer und dogmatischer Rücksicht, mehr oder weniger willkührliche Abände-

---

*) Vgl. z. B. die WW. *ἀρταβὴ* (Bähr ad Herod. I, 192.) *παστοφορεῖον* (Creuzer, Symb. I, S. 247.), *σχοῖνος* (Ps. 139, 3. vgl. Bähr ad Her. II, 6.), *ἶβις* u. a. S. Hody, de bibliorum text. original. l. II, c. 4. Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 60. Sturz, de dial. Maced. Alex. p. 84 sq. Thiersch l. c. p. 76 sq. vgl. mit p. 28.

**) Vgl. Fischer, prolusiones, in quibus varii loci versionum vett. graec. explicantur et illustrantur. Lips. 1779. 8. Eichhorn, Einl. I, S. 469 ff.

***) Vgl. Gesenius, a. a. O. S. 63. Hartmann, linguist. Einl. S. 322 ff. Frankel, Vorstudien z. d. LXX. Lqz. 1841. S. 201 f.

†) S. z. B. Gesenius a. a. O. S. 57 ff. Toepler de Pentateuchi interpr. Alexandr. indole crit. et herm. Hal. 1830. p. 42 sqq. Thiersch l. c. lib. 1. und Frankel a. a. O. S. 163 ff. Für die Abweichungen der alex. Uebers. vom hebr. Texte überhaupt s. d. Belege in Cappelli crit. s. l. IV.

rungen*). Diese Willkühr beschränkt sich auch nicht bloss auf Zusatz, Weglassung und Veränderung einzelner Phrasen und Ausdrücke, sondern auf ganze Abschnitte, und tritt besonders da hervor, wo dem mehr nach Originalität strebenden Uebers. der schwierige Grundtext zu schaffen machte (wie beim B. Hiob), oder wo der Charakter einer Zeit und eines Buches zu freierer Bearbeitung desselben reizte (wie bei Jeremias, Daniel, Esther)**).

So sehr auch der Uebers. bemüht ist, Beziehungen auf die Juden Aegyptens aus Nationalstolz in seine Arbeit hineinzutragen***), so sind doch eigentlich dogmatische und philosophische Vorstellungen des (späteren) Alexandr. Judenthums nicht nachweisbar, und nicht einmal die Alexandr. Schulsprache findet sich hier. Man kann hier nur in ihren Meinungen und Lehren allgemein Jüdisches, nicht eigenthümlich Alexandrinisches entdecken †). Das einzige, was in dieser Hinsicht als charakteristisch hervortritt, ist das synkretistische Streben, Akkomodirung des Jüdischen an das Heidnische ††).

Hiebei darf aber auch der verschiedenartige Charakter der einzelnen Bücher nicht übersehen werden, deren ungleiche Uebertragung schon frühe bemerkt ward und in die Augen springt. So zeichnet sich die Uebers. des Pentat. durch Wörtlichkeit eben so sehr als Eleganz aus †††). Eben so unterscheidet sich die Uebers. des Predigers von den übrigen BB. durch ihre sclavische Wörtlichkeit, zugleich aber auch durch die Schlechtigkeit der Sprache

---

*) Vgl. Carpzov, crit. s. p. 505 sqq. Frankel a. a. O. S. 172 ff.

**) S. meinen Comment. üb. d. B. Daniel S. XLVI ff.

***) Vgl. Gesenius a. a. O. S. 62.

†) Vgl. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 110 ff. Thiersch l. c. p. 43 sqq.

††) Man vgl. z. B. *ἀλήθεια* (f. תֻּמִּים vgl. Diodor. Sic. I, 75. *ὃ προςηγόρευον* (die Aegyptier) *Ἀλήθειαν*. Aelian. V. H. XIV, 34. *καὶ ἐκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα Ἀλήθεια*, de Wette, Archäolog. §. 199), die Lehre von den Schutzengeln (Deuter. 33, 2. Vgl. Winer, Reallex. I, S. 329), *ἱερόδουλος* (f. נתנים, 3 Esdr. 1, 2. 5, 53. 58. 8, 5. 51) *ἐξηγεῖσθαι* (Levit. 14, 57. Ruhnken ad Timaei lex. Pl. p. 111), u. a.

†††) Quos (sc. libros Mosis) nos quoque plus quam ceteros profitemur consonare cum Hebraicis. Hieronymus praef. ad quaest. in Genes.

u. s. w.*). Dazu kommt die verschiedenartige Uebertragung desselben hebräischen Ausdruckes in den verschiedenartigen BB., welche nur durch eine Verschiedenheit der Verff. genügend erklärt werden kann**). Während indessen Berthold hier die kühne Behauptung aufstellte, dass „fast jedes Buch einen verschiedenen Uebersetzer erkennen lasse" ***), so ist jene Beobachtung stets auf die Weise zu würdigen, dass nicht bloss einzelne Wörter, sondern die Verschiedenheit des ganzen Charakters ins Auge gefasst werden muss; und mit Recht hat Valckenaer noch darauf aufmerksam gemacht, wie manche Verschiedenheit im Einzelnen durch die später eintretende Textes-Verwirrung hervorgerufen sey, um die Annahme zu begründen, dass der Uebersetzer nur sehr wenige gewesen seyen †).

§. 69.

Erklärungs-Gründe dieser Beschaffenheit.

Um diesen eigenthümlichen Charakter unserer Uebers. zu erklären, hat man nicht nur zu seltsamen Hypothesen seine Zuflucht genommen, unter welchen die berüchtigtste die von O. G. Tychsen, dass sie aus hebräischen Handschriften mit griechischen Charakteren geschrieben geflossen sey ††), ist, sondern auch einseitig einzelne Aeusserlichkeiten geltend gemacht, welche hie und dort die Discrepanz erklären, und desshalb zusammengefasst allerdings Berücksichtigung verdienen, ohne jedoch auf den inneren Grund dieser Textesbearbeitung zu führen. Dahin gehören durch falsches Hören beim Diktiren entstandene Versehen†††), Verschieden-

---

*) Vgl. Jahn, Einl. I, S. 159 ff.

**) Vgl. Hody, l. cit. p. 224 sqq. L. Bos, prolegg. ad edit. LXX. interpp. cap. 1. Carpzov, crit. sacr. p. 497 sq.

***) Einl. II, S. 533.

†) S. dess. diatribe de Aristobulo Judaeo ed. Luzac p. 62 sq. Vgl. Hall. Lit. Zeit. 1816. I, S. 18.

††) S. dessen tentamen de variis codicum Hebr. V. T. Ms. generibus. Rostoch. 1772. Dagegen besonders (Hassenkamp): entdeckter Ursprung der alten Bibelübersetzungen. Minden 1775. Zur Geschichte des Streites s. Tychsen von Hartmann, II, 1. S. 41 ff.

†††) So Hassenkamp a. a. O. S. 36 ff. Hartmann, ling. Einl. S. 35 ff.

heit in den der Uebers. zu Grunde liegenden Originalhandschriften *), die Unkunde und Oscitanz der Uebersetzer u. ähnl.

Sicheren Spuren zufolge führt uns die Uebers. selbst auf Alexandrien als den Ort ihrer Entstehung: es kann daher ihre Beschaffenheit nur vermittelst des Charakters und der Verhältnisse der dortigen Juden gehörig gewürdigt werden. Als ein abgesondertes, mit scharf bestimmter Eigenthümlichkeit hervortretendes Element war dem heidnischen Alterthum das Judenthum im Allgemeinen ein Gegenstand des Hasses und Spottes, und auch in Alexandrien trat dieses Verhältniss als hervorstechender Charakterzug ein **). Hiedurch erzeugte sich natürlich ein Wetteifer und Eingehen auf das Leben und Treiben der Umgebung, eine synkretistische Richtung, wo man durch Aneignung des Fremdartigen das Eigene geltend zu machen suchte. Als den frühesten Versuch einer solchen Richtung haben wir unsere Uebers. anzusehen, und seit der Zeit ihrer Entstehung können wir dieselbe in ihrem sichtbaren Fortschreiten klar verfolgen.

Eigenthümlich war aber dem Alexandrinisch-literarischen Treiben seit der ersten Ptolemäer Zeit zunächst überhaupt ein Zurückgehen auf die Erzeugnisse einer glänzenden, schon im Dahinschwinden begriffenen Vorwelt ***). Das lebenskräftige Zeitalter griechischer Originalität und die freie Entwickelung einer grossartigen Geistesfülle ward hier ersetzt durch eine reiche und vielseitige Gelehrsamkeit und todte Nachahmung der alten eifrig studirten und gepriesenen Muster. So entstand bei diesen Gelehrten ein eigenthümlicher Zweig der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche sich der Kritik und Interpretation der alten Schriftsteller zuwandte, beides aber nicht etwa auf moderne, sondern eigenthümlich antike Weise handhabte †).

*) Diess ward besonders einseitig von Cappellus und seiner Schule hervorgehoben.

**) Vgl. Joseph. de b. Jud. II, 18.: *κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀεὶ μὲν ἦν στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν τοῖς ἐγχωρίοις.* Gieseler, K. Gesch. I, S. 46 ff.

***) Vergl. Heyne, de genio seculi Ptolemaeorum, opuscc. acad. I. p. 76 sqq. Matter, essai historique sur l'école d'Alexandrie. Paris 1820.

†) Vgl. Wolf, prolegg. ad Homerum, p. CXCIV sq. und Oehler in den Berl. Jahrbb. f. wiss. Krit. 1846. August. Nr. 30. S. 235 f.

Die Alexandrinische Kritik ging von dem Grundsatze der Vollkommenheit des Schriftstellers (z. B. des Homer, Hesiod) aus, und bestimmte demgemäss die Aechtheit eines Ausdruckes oder einer Stelle darnach, wie solches im Verhältnisse stand zu jener präsumirten Vollendung. Nicht das Ursprüngliche als solches auszumitteln und festzustellen, sondern nach ästhetischen Gründen und der „Grammatik" die Schriftsteller zu beurtheilen (*κριτικοὶ*, aestimatores) und zu emendiren, war der Zweck ihrer Arbeit. Eustathius nennt daher diese Kritiker *τοὺς κατὰ τὴν γραμματικὴν παράδοσιν εἰδότας κρίνειν τὰ ποιήματα.* Desshalb waren sie die besten Kenner der Grammatik (*δοκιμώτατοι γραμματικοί.* Athenaeus)*). Die Folge jenes Prinzipes aber war die ungemessene Freiheit im Emendiren, namentlich des Homer, ein Verfahren, das ohne jene kritische Grundlage völlig unbegreiflich wäre**).

Mit dieser Kritik hing nun sehr innig zusammen die Interpretationsweise der Alexandriner. Wie dort, so gehen sie auch hier von dem Prinzip der Vollkommenheit, namentlich des Homer aus, indem sie, ihn für die Quelle aller Wissenschaft und Erkenntniss haltend, denselben auch mit der Speculation und der wissenschaftlichen Entwickelung ihrer Zeit in Einklang zu setzen suchten. Dergleichen *ζητήματα* waren die Beschäftigung der *λυτικοὶ****), welche, älteren Philosophen folgend, die allegorische Interpretation immer mehr in Aufnahme brachten.

Wie sehr die kritische Bearbeitung des A. T. von den Alexandrin. Juden mit jener profanen Kritik in Uebereinstimmung kommt, leuchtet auf den ersten Blick ein. Auch in dieser Uebersetzung besitzen wir eine solche grammatische *διόρθωσις*, welche sich an das Original und die kritische und exegetische Tradi-

*) Vgl. Clericus, ars critica I, p. 2., Wolf, l. cit. p. CCXXXIII sq.

**) So sagt Wolf z. B. von des Zenodotus Recension des Homer: saepe praeclarissimos et optimos versus expungit, interdum totas *ῥήσεις* contaminat, alia contrahit, alia addit, omnemque sibi in Iliada velut in proprium opus, arrogat potestatem. — Sed ineptissime versatur passim in transponendo et in lacunis, quas temere facit, suo ingeno explendis etc. p. CCI sq.

***) Vgl. Lud. Küster, historia crit. Homeri sect. VI.

tion nur in soweit anschloss, als es mit den sonstigen Zwecken der Uebersetzer vereinbar war. Auf diese Weise ward nun auch der freieren Deutung der heil. Schriften Raum gegeben, und das Alexandrin. Judenthum hatte nunmehr Gelegenheit, das Seine zu haben, und sich dem Heidenthum gleich oder vielmehr voran zu stellen. Diese Tendenz tritt schon stark hervor bei Aristobulus (im Anf. des 2ten Jahrh. v. Chr.), der das mosaische Gesetz als die Grundlage der gesammten tieferen und angeseheneren Philosophie der Griechen betrachtet und schon die Anfänge allegorischer Deutung entwickelt; ein Verfahren, welches dann, wie das Beispiel des Philo und der vielen ihm gleichdenkenden Aelteren, auf welche er sich so häufig beruft, zeigt, immer grösseren und entschiedeneren Anhang fand *).

§. 70.

Entstehungsweise der Alex. Uebersetzung. Aelteste Geschichte derselben.

Von dem Alexandrinischen Ursprunge der LXX. legt die älteste historische Notiz, welche wir in dieser Hinsicht besitzen, ein gewichtiges Zeugniss ab, zugleich ein Näheres über die Art ihrer Entstehung berichtend. Aristobulus **), suchend, den Beweis für die Bekanntschaft alter griech. Philosophen mit dem Gesetze zu führen, behauptet, es habe schon vor Ptolemäus Philadelphus und Demetrius Phalereus eine Uebersetzung des Pentateuch existirt, aus welcher jene schöpften, und setzt dann hinzu: *ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος φιλαδέλφου βασιλέως — Δημητρίȣ τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

---

*) Vgl. Döpke, Hermeneutik der NTl. Schriftst. S. 111 ff. — Richtig sah hier schon längst Cellarius (de LXX. interpp. §. 20.): erat illo tempore non optimus status ecclesiae Judaeorum, sed a litterali sensu ut plurimum ad allegoricum desiliebatur: quae caussa fuit, ut mallent sensum aliquem interpretes sequi, qui tum receptus erat inter Judaeos, quam qui litteris et verborum ordine ex contextu se proferebat.

**) In seinem Commentar üb. den Pentateuch (*ἡ τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία.* Euseb. praep. evang. VII, 23), Fragment bei Clem. Al. stromm. I. p. 342 ed. Sylburg, und Euseb. pr. ev. IX, 6.; XIII, 12.

Abzusehen ist hiebei vor Allem von der, dem Systeme des Aristobulus zu Gefallen ersonnenen, Hypothese von der in die Zeiten des Pythagoras, Plato u. a. hinaufreichenden griech. Uebersetzung. Aber wichtig ist, dass er es als bekannt und ausgemacht zu seiner Zeit voraussetzt, die damalige Uebers. des A. T. falle in die Zeit des Ptolemäus Philad. und Demetrius Phalereus. Als die Veranlassung derselben betrachtet er offenbar den Demetrius Phal. (*πραγματευσαμένȣ τὰ περὶ τούτων*). Schon als ein so altes Zeugniss verdient diese Notiz zumal ihrer Einfachheit wegen vollen Glauben, noch mehr gewinnt sie aber in dieser Hinsicht bei näherer Würdigung. Denn wenn wir die Geschichte zunächst befragen, so steht sie damit durchaus nicht in Widerspruch, wie man gemeint hat. Demetrius lebte allerdings nicht unter Ptol. Philad., sondern unter seinem Vorgänger Pt. Lagi, und starb bald nach dessen Tode*). Allein ihn nennt Ar. auch bloss als Veranlasser des Werkes, und sagt, dass das Ganze erst unter Pt. Philad. zu Stande kam. Was aber von Demetrius Phal. berichtet wird, und namentlich von seiner Wirksamkeit unter Ptolemäus Lagi, stimmt trefflich damit zusammen. Er rieth dem Könige insbesondere: *τὰ περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας βιβλία κτᾶσθαι καὶ ἀναγινώσκειν***), und hatte einen bedeutenden Antheil an der von ihm eingeführten Gesetzgebung***). Er selbst war ausgezeichnet als Schriftsteller und (nach Diogenes Laert.) hat er alle Peripatetiker seiner Zeit an Schriften in den verschiedenartigsten Wissenschaften übertroffen.

Dazu muss auch die günstige Stimmung des Pt. Lagi in Betracht gezogen werden, welche er gegen die Juden an den Tag legte. Unter denjenigen, welche freiwillig ihr Vaterland verliessen um unter seiner Herrschaft in Aegypten zu leben, befand sich auch der weise Hohepriester Ezechias, welchen ein gleichzeitiger Schriftsteller mit den grössten Lobsprüchen erhebt†). Ja He-

*) S. Hermippus bei Diogen. Laert. V, 78.

**) Plutarch. apophthegm. reg. t. VIII. p. 124. ed. Hutten.

***) *Συνὼν τῷ Πτολεμαίῳ νομοθεσίας ἦρξε.* Aelian. Var. hist. III, 17. s. Perizonius ad h. l.

†) Hecataeus Abderita bei Joseph. c. Apion. I, 22: *τὴν ψυχὴν οὔτ' ἀνόητος, ἔτι δὲ καὶ λέγειν δυνατὸς καὶ τοῖς περὶ τῶν πραγμάτων εἴπερ τις ἄλλος ἔμπειρος.*

cataeus selbst ist in seiner Schrift über Aegypten so günstig gegen die Juden gestimmt, dass er zeigt, in welcher Periode und unter welchem Einflusse er lebte, und jedenfalls muss bei ihm eine gewisse Bekanntschaft mit den jüdischen Schriften vorausgesetzt werden*).

Wenn auf diese Weise Demetrius Phal. ein Antheil an jenem Werke zugeschrieben wird, so leuchtet ein, dass dasselbe zunächst einen vorzugsweise literarischen Zweck hatte. Dagegen hat man aber die Meinung aufgestellt, dass die Uebers. vielmehr durch das Bedürfniss der ägypt. Juden veranlasst und zu kirchlichen Zwecken, namentlich dem Vorlesen in den Synagogen, verfasst worden sey**). Allein abgesehen davon, dass es sich hier um ein altes historisches Zeugniss handelt, welches nie leichtsinnig beseitigt werden darf, muss dagegen erinnert werden, dass auf diese Weise der Charakter unserer Uebers. nie erklärt wird, und um so weniger eine ursprüngliche kirchliche Tendenz dabei anzunehmen ist, da in dieser Beziehung doch das Alexandrinische Judenthum eifrig bemüht war, in einem wenigstens äusserlich kirchlichen Verbande mit Palästina zu bleiben, mithin dann eine engere Anschliessung an die dortige Richtung die Folge gewesen wäre***). Auch wissen wir so wenig über den Anfang der Synagogen in Aegypten (deren Philo zuerst erwähnt), dass es jener Hypothese an allem festen historischen Grund und Boden fehlt.

---

*) Woraus also am allerwenigsten die Unächtheit der Fragmente des Hec. hätte gefolgert werden sollen; s. Hengstenberg, Beiträge I, S. 281. — Zugleich aber ergiebt sich daraus auch, wie sehr das Hodysche Argument gegen die Theilnahme des Demetrius an einer solchen Arbeit, die Unbekanntschaft der heidnischen Autoren mit dem A. T. (s. l. cit. l. II. c. 3) einer Beschränkung bedarf. Warum soll es in Alexandrien nicht einmal eine Periode gegeben haben, wo man sich lebhaft um die bis dahin so unbekannte jüdische Nationalliteratur bekümmerte, zumal bei der seit Alexander erwachten Vorliebe für den Orient? — Man vgl. noch die Art, wie Hermippus (zur Zeit des Ptol. Euergetes) sich ebenfalls unter solchem Alexandrinischen Einflusse für die Verwandschaft der Pythagoreischen Philosophie mit dem Mos. Gesetze aussprach; Joseph. l. c.

**) So nach dem Vorgange von Hody, l. cit. p. 99. viele Neuere, s. Bertholdt, S. 524, s. de Wette, S. 57.

***) Vgl. Gieseler, K. Gesch I, S. 49 ff.

Aristobulus sagt, dass alle Bücher des A. T. in jener Zeit ins Griechische übertragen worden seyen, und zwar der Anfang damit sey unter Demetrius Phalereus*), mithin unter Ptol. Lagi gemacht, die Vollendung aber unter Ptolem. Philadelphus. Dieses Zeugniss hat man aber auf die Weise in Anspruch nehmen wollen, dass Arist. nur vom Pentateuch an jener St. rede**). Allein offenbar mit Unrecht; denn die WW. *τῶν διὰ τοῦ νόμȣ*, worauf man sich beruft, müssen in dem Sinne der Alexandriner gefasst werden, welche, wegen ihrer Ansicht von der Erhabenheit des Gesetzes über alle anderen Bücher diese als einen Anhang zu jenem betrachtend, den Ausdruck *νόμος* im weiteren Sinne gebrauchten. Dagegen spricht aber ausdrücklich 1) der Context; denn den Pentateuch betrachtet er als schon viel früher übersetzt, wozu der Gegensatz also erfordert: „der übrige Theil der Schrift", und diess ist auch klar genug durch die Worte *ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία* und durch das *τῶν — πάντων* ausgedrückt***); 2) hätte Arist. nicht sagen können, dass die Uebers. des Pent. allein so viel Zeit erfordert habe, wie er dafür annimmt, mithin kann nur an ein umfassenderes Werk gedacht werden.

Man hat aber auch aus inneren Gründen die Nachricht des Arist. bestritten. Allein wenn man auch gerne zugiebt, dass die Uebers. nach und nach zu Stande kam, so folgt doch noch keineswegs aus ihrer Beschaffenheit ein in bedeutend weiten Zwischenräumen abgefasstes Werk. Denn was man für die Vollendung des Ganzen nach Ptol. Philadelphus angeführt hat, hält durchaus keine genauere Prüfung aus†). So beruft man sich für die Uebers. des B. Esther unter Ptol. Philometor auf eine Unterschrift, nach welcher jenes Buch unter einem Ptolemäus und Kleopatra nach Aegypten gebracht worden sey. Allein diese Unterschrift bezieht sich bloss auf die apokryphischen Zusätze des Buches Esther,

---

*) Daher er zuerst diesen nur allein nennt: *διηρμήνευται πρὸ Δημητρίου τ. φαλ.* etc.

**) S. Hody, l. cit. p. 168.

***) Vgl. Valckenaer, l. cit. p. 61 sq.

†) Die Gründe dafür s. am scharfsinnigsten entwickelt bei Hody, p. 188 sq.

welche allerdings ungleich später sind, als die übrige Uebers.*). Sämmtliche übrige Gründe beruhen aber auf Verschiedenheit der Anführungen (bei Sirach, Philo) von unserem jetzigen Texte, wobei die vielfache spätere Bearbeitung der LXX. ganz übersehen und durchaus voreilig das späte Entstehen der Uebers. eines ganzen Buches gefolgert worden ist.

§. 71.

Fortsetzung. Weitere Geschichte der Alex. Uebers.

Das nächste Zeugniss aus der Geschichte für die Alexandr. Uebers. ist der Prolog des Sirach, um so interessanter, da es ein Urtheil eines palästinensischen Juden über dieselbe enthält. Er bittet seine Leser um Nachsicht wegen seiner eigenen Uebers. (οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ etc.) und setzt hinzu: οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα. Der Verf. sagt sogar, er habe eine nicht unbedeutende Unähnlichkeit in der ganzen παιδεία (geistigen Ausbildung) bei den Aegyptern während seines Aufenthaltes unter ihnen wahrgenommen**) und entwickelt damit nicht nur die unter den Juden Palästinas und Aegyptens bestehende Differenz in Bezug auf die Verschiedenheit der Schrift, sondern auch ihrem tieferen Grunde nach, ihrer verschiedenen Stellung dem Gesetze gegenüber, der verschiedenen Auffassung und Behandlungsweise desselben***).

Ob diese Differenz noch mehrfach zur Sprache gekommen und wie weit sie überhaupt fortgeschritten sey, lässt sich nicht genauer bestimmen; jedenfalls aber musste den Alexandrinern daran gelegen seyn, ihre Uebers. zu erheben und hinsichtlich ihrer Uebereinstimmung mit dem Originale keinen Zweifel aufkommen zu

---

*) Vgl. Walton, prolegg. p. 367 sq. Valckenaer, p. 33 und 63.

**) Ueber die etwas dunklen WW. εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον s. die richtige Interpretation bei Bretschneider comment. p. 47 sq.

***) Daher er den Aegyptern ein in so ächt palästinensischem Geiste geschriebenes Buch, wie die Sprüche Sirach's, ganz besonders nachdrücklich empfehlen konnte.

lassen. Auf diese Weise entstanden durch eine gewisse Anschliessung an das zum Grunde liegende Faktum Ausschmückungen desselben und Sagen zu Gunsten der Uebers. Eine solche legendenartige Darstellung der Entstehung jener Uebers. ist das Schreiben des Aristeas, eines Beamten am Hofe des Ptol. Philadelphus, an seinen Bruder Philokrates, nach welchem das Gesetz auf Veranlassung des Demetrius Phalereus durch 72 aus Palästina dazu gerufene Schriftgelehrte übersetzt wurde *). Dieses mit fingirten Urkunden reichlich ausgestattete **) Dokument hat einige historische Fakta zur Grundlage, die es jedoch zu seinen Zwecken verunstaltet und ausschmückt: so die Theilnahme des Demetrius an der Uebers. und der Antheil des Philadelphus daran, die Freilassung der gefangenen Juden in Aegypten u. a., so dass seine Unächtheit keines weiteren Beweises bedarf ***).

Der Zweck der Legende ist offenbar der, durch die Theilnahme der Heiden an dieser Uebers. ihr Ansehen zu heben, und durch die Statuirung ihrer Abfassung von palästinens. Gelehrten ihre authentische Uebereinstimmung mit dem Originale hervorzuheben. Dieser Zweck tritt da am sichtlichsten gegen das Ende hervor, wo Demetrius nach beendeter Vorlesung des Gesetzes befiehlt, denjenigen mit einem Anathema zu belegen, der es wagen würde, das mindeste in derselben zu ändern †). — Aus einem ganz ähnlichen Geiste hervorgegangen ist das commentum griech. Grammatiker, wie Pisistratus 72 (oder 70) Gelehrte zur Revision des homerischen Textes vereinigt habe und die Recensionen des Zenodotus und Aristarchus für die vorzüglichsten erklärt worden

---

*) Am besten edirt von Hody, l. cit. p. I sq. Die übrige Literatur dieses Aktenstückes s. bei Rosenmüller, Handb. d. Liter. der bibl. Krit. u. Exeg. II, S. 344 ff.

**) Nach alexandrinischer Weise, man vgl. das 2te und 3te B. der Makkab., die Zusätze z. B. Esther u. a.

***) S. indessen hierüber Hody, l. cit. l. I. (vorzüglich gegen die Vertheidigung von Is. Vossius), Rosenmüller a. a. O. S. 358 ff.

†) P. XXXV. ed. Hody: *ἐκέλευσε διαράσασθαι καθὼς ἔθος αὐτοῖς ἐστιν: εἴ τις διασκευάσει, προστιθεὶς ἢ μεταφέρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων, ἢ ποιούμενος ἀφαίρεσιν· καλῶς τοῦτο πράσσοντες, ἵνα διὰ παντὸς ἀέναα καὶ μένοντα φυλάσσηται.*

seyen, wobei ebenfalls der chronologische Irrthum eine interessante Parallele abgibt*).

Diese Schrift war dem Josephus schon bekannt, und er hat sie mit einigen, jedoch unbedeutenden, Veränderungen seiner Archäologie einverleibt**), ein Verfahren, welches wir auch sonst bei diesem Schriftsteller wieder finden***). — Mit grösserer Freiheit hat sich Philo dieselbe zu eigen gemacht, in der Hauptsache allerdings mit dem palästinensischen Ursprunge der Uebers. einverstanden, aber anderweitig die Sage in gleicher Tendenz ausschmückend†). Die Uebersetzer verfertigen jeder allein seine Arbeit und durch wunderbare Inspiration stimmen sie sämmtlich genau überein. Auch tritt die synkretistisch Alexandrinische Tendenz der Legende darin noch mehr hervor, dass Philo nicht bloss den Antheil des Philadelphus an der Uebers. ausserordentlich hervorhebt, sondern auch den Ort der Uebers. auf die Insel Pharos verlegt, und das dort wahrscheinlich der Isis††) zu Ehren gefeierte Fest der Entstehung jener Uebers. gewidmet seyn lässt†††). — Wie in dem Briefe des Aristeas ist auch hier bloss vom Gesetze die Rede, gemäss den Alexandrinischen Vorstellungen von der besonderen Heiligkeit desselben.

Wohl wenige Zeit vor Philo und Josephus mag diese Sage, die sich vielleicht erst mündlich bildete, schriftlich concipirt worden seyn; daraus würde wenigstens die Art, wie Philo von ihr Gebrauch macht, besonders erklärbar seyn. Das hohe Ansehen, in welchem sie aber damals bei den hellenistischen Juden stand, die

---

*) Vgl. Leo Allatius, de patria Homeri c. 5. Villoison, anecdota Gr. II, p. 182 sqq.

**) S. Ant. XII, 2, 2—14. Ueber die Verschiedenheiten s. Rosenmüller a. a. O. S. 362 ff.

***) Z. B. bei den apokryph. Zusätzen zum B. Esther, vgl. Ant. XI, 6, 6, ff., beim Apokryphischen Esra, s. Ant. XI, 1 ff.

†) De vita Mosis II. p. 660. ed. Mangey.

††) Der Isis Pharia. Vgl. Marsham, canon chron. p. 154. Creuzer, Symb. I, S. 320. II, S. 349.

†††) Es ist mithin durchaus kein Grund vorhanden, wegen dieser Abweichungen Philo's mit Eichhorn (Repert. I, S. 266 ff.) den palästinensischen Bericht in dem Schreiben des Aristeas, und den Alexandrinischen in der Erzählung des Philo zu suchen.

sich ihrer selbst beim Vorlesen in den Synagogen bedienten*), verschaffte der Legende den entschiedensten Eingang. Selbst bei den palästinensischen Juden wurden diese Vorstellungen recipirt, wovon sich Anklänge im Talmud erhalten haben**). Am meisten Eingang fanden aber diese Legenden sowohl bei den KVV., bei welchen sich zum Theil abweichende neue Entstellungen und Ausschmückungen des Faktums wieder finden***), als auch die philonische Idee von der Inspiration dieser Uebers. †). Erst der gesunde kritische Sinn des Hieronymus widersetzte sich jenen Fabeln und bekämpfte sie lebhaft††).

§. 72.

Entstehung neuer griechischer Uebersetzungen.

Trotz der hohen Achtung, in welcher die Alex. Version bei den Juden und Christen stand, konnte es doch bei vorkommenden Differenzen nicht an Gelegenheit fehlen, ihre Auktorität verdächtig zu machen. Dies scheint zunächst bei den strengeren Juden Palästinas der Fall gewesen zu seyn, welche sie als ein häretisches Machwerk mit der Zeit betrachten lernen mussten†††), da ihnen namentlich seit der Zerstörung Jerusalems die griech. Literatur und die Beschäftigung mit derselben verhasst wurde. Bei den Christen nahm die Polemik aber wegen ihrer Hochachtung für den Ursprung der Uebers. die Wendung, dass die Juden den Text der LXX verderbt hätten, namentlich aus dogmatischem Interesse gegen das Christenthum. Beides erscheint auf eine sehr charakteristische Weise

---

*) Vgl. Hody, l. cit. p. 224 sq. Auch Josephus bedient sich ihrer mehr, als des hebr. Textes; Keil, Einleit. §. 179, Not. 2.

**) S. Morinus, exercitt. bibl. t. I, p. 352 sqq.

***) So bei Justin. Martyr, cohortatio ad Graec. c. 13 und am meisten abweichend Epiphanius de ponder. et mens. c. 3. 6. 9—11. vgl. Rosenmüller a. a. O. S. 370 ff.

†) So Irenaeus, adv. haer. III, 25. Clemens Al., stromm. I, p. 342. ed. Potter u. a.

††) Praef. in Pentat.: nescio quis primus auctor cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit etc. praef. in Paralip.: quae (72 cellulae) sine auctore jactantur.

†††) S. die Talmudischen Stellen bei Keil, §. 179. Not. 4.

bei Justinus Martyr: die Juden behaupten hier (*διδασκάλοις ὑμῶν, οἵτινες τολμῶσι λέγειν*), die Uebers. der LXX. sey unrichtig*); er selber aber hält sich überall überzeugt, dass die Alexandrinische Uebers. die richtige Lesart enthalte, dagegen die Juden den Text corrumpirt hätten**). Auf diese Weise blieb die Alexandrinische Uebers. in den Händen der Christen ein authentisches Dokument, während die Juden ihnen reinere Uebersetzungen entgegen zu stellen bemüht waren. So entstanden im 2ten Jahrh. n. Chr. die Ueberss. des Aquila und Theodotion, deren zuerst Irenäus gedenkt, die Verff. als Juden und wie es scheint als Zeitgenossen bezeichnend***). Ersterer verfasste eine buchstäblich wörtliche Uebers. des A. T. selbst bis zur gänzlichen Unverständlichkeit, welche den Juden durchaus willkommen war und von ihnen der LXX eben so vorgezogen wurde†), wie sie den KVV. verhasst war††), dass selbst Hieronymus, der ihn sonst mit grosser Vorliebe behandelt, als einen „verborum Hebraeorum diligentissimus explorator“ (ep. 138. ad. Marc.), ihm doch auch seine dogmatische Befangenheit und seine polemische Tendenz zum Vorwurfe macht†††). Hieronymus spricht auch von einer zweiten Ausgabe des Aquila*†). — Freier dagegen war die Uebers. Theodotions, indem sie zum

---

*) *Τὴν ἐξήγησιν ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ — μὴ εἶναι ἔν τισιν ἀληθῆ.* dial. c. Tryph. c. 68.

**) Vgl. Zastrau, de Justini M. stud. bibl. I, p. 27 sq.

***) Adv. haer. III, 24.: At non ut quidam ajunt, qui scripturam nunc audent *μεθερμηνεύειν*, perperam interpretari — sicut — Theodotion Ephesius et Aquila Ponticus, uterque Judaeus proselytus. Apokryphische Fabeln über beide Epiphan. de pond. et mens. c. 13 sq. Die über Aquila am vollständigsten gesammelt von R. Anger, de Onkelo chald. quem ferunt Pentateuchi paraphr. Partic. I. de Akila. Lps. 1845. 4.

†) Origenes, ep. ad Afric.: *φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίους ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν.*

††) Vgl. Iren. l. cit. Euseb. ad Ps. 90, 4. u. a.

†††) Hieron. ad Es. 49, 5.: De Aquila autem non miror, quod homo eruditissimus linguae Hebraicae in hoc loco aut simularit imperitiam, aut Pharisaeorum perversa interpretatione deceptus sit. u. a.

*†) Ad Ezech. c. 3.: Aquilae secunda editio quam Hebraei *κατ' ἀκρίβειαν* nominant. S. Eichhorn, I, §. 188.

Zwecke hatte, eine editio castigata der LXX zu seyn*). Während aber bei der lebhaften Polemik mit den Juden noch Justin. M. die LXX. unbedenklich dem Theodot. vorzog**), liessen sich die Jüngeren, wie Origenes, schon eine Bearbeitung des Theod. zu ihren Zwecken gefallen und namentlich fand so bearbeitet das Buch Daniel in der Kirche allgemeinen Eingang, so dass sich Hieronymus seine kirchliche Reception nicht mehr den dabei leitenden Prinzipien nach zu erklären wusste. Wie sehr Origenes ihn schätzte, geht aus dem Gebrauche hervor, den er von ihm bei den Hexaplis machte (s. d. folg.). Auch scheinen darauf die Sagen späterer KVV. hinzuweisen, welche ihn bald zu einem Ebioniten (licet eum quidam dicant Ebionitam. Hieron. praef. comm. in Dan.), bald zu einem Marcioniten (Epiphan.) machen. Dass die Juden mit besonderer Vorliebe sein Werk aufgenommen, und die Christen es von ihnen später angenommen hätten, wie neuerlich behauptet wurde***), ist ganz undenkbar, da überall nur von ihrer Vorliebe für Aquila die Rede ist, und schwerlich die Kirche auf diese Ansicht eingegangen wäre; man scheint vielmehr gerade Theodotion theils wegen seines mit den LXX mehr übereinstimmenden Charakters, theils weil man ihn besser den Juden entgegen stellen konnte, als die von ihnen gemissbilligte Alexandr. Uebersetzung, ohne doch damit auf ihre Ansichten einzugehen, vorgezogen zu haben, namentlich seit er eigens dazu bearbeitet war.

Schon Irenaeus sagt, dass die Judenchristen (Ebioniten) besonderen Gebrauch von den genannten beiden Ueberss. gemacht hätten. Es musste ihnen bei ihrer guten Kenntniss des Hebräischen†) und ihrem Eifer für das A. T.††) auch daran gelegen seyn, sich in der Polemik mit mehr Sicherheit auf den ATlichen Grundtext berufen zu können. So ging denn auch von ihnen eine

*) LXX. et Theodot. sicut in pluribus locis, ita et hoc quoque concordant. Hier. ad Eccles. 2.

**) S. meinen Comment. üb. d. B. Daniel S. XLV ff.

***) S. C. von Lengerke, d. B. Daniel erl. S. CVII ff.

†) Ἑβραϊκὴν δὲ διάλεκτον ἀκριβῶς εἰσιν ἠσκημένοι. Epiphan. adv. haer. 29, 7.

††) Das sagt vielleicht der sonst dunkle Ausdruck des Irenaeus: quaecunque prophetica erant, ceteris curiosius exponere niteban-

eigene Uebers. aus, die unter dem Namen des Symmachus bekannt ist. Irenaeus kannte ihn noch nicht, und schon desshalb ist er wohl als jünger wie die beiden anderen anzusehen, wie denn auch Hieronymus urtheilte, er habe den Theodotion benutzt (in Theodotionis scita concedens torquere posuit. ad Esai. 58, 6.), wesshalb man auch diesen bisweilen zu einem Ebioniten machte *). Dass Symmachus zu den Ebioniten gehört habe, bezeugen ausdrücklich Eusebius **) und Hieronymus, wie auch syrische Schriftsteller ***). Er erlaubte sich indessen schon grössere Freiheiten (non verbum e verbo, sed sensum ex sensu transtulit. Hieron.) und scheint auf reineren griechischen Ausdruck Sorgfalt verwandt zu haben, daher seine Arbeit in dieser Hinsicht vielen Beifall erlangte (versio perspicua, manifesta, admirabilis, aperta) †).

Auch die noch übrigen, unter dem Namen der Quinta, Sexta und Septima bekannten, griech. Ueberss., deren Verfasser aber schon Origenes nicht mehr wusste ††), scheinen denselben Zweck gehabt zu haben wie die früheren und beweisen nur das eifrige Streben, mit welchem man aus polemischen Gründen die Ermittelung und Feststellung des hebr. Textes in der Uebers. zu erzielen suchte. Auch die Urheber dieser waren wahrscheinlich Judenchristen, wenigstens verräth sich als solchen der Vf. der sexta

---

tur; adv. haer. I, 36. (Credner, in Winers Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 2., S. 223). Vgl. Hieron. praef. in Esr. et Nehem.: Graecorum studium et benevolentiam, qui post LXX. translatores — Judaeos et Hebionitas, legis veteris interpretes, Aquilam videlicet et Symm. et Theod., et curiose legunt et per Origenis laborem etc.

*) Vgl. z. B. Hieron. praef. in Job.: Judaeus Aq. et Symm. et Theod. judaizantes haeretici, qui multa mysteria Salvatoris subdola interpretatione celarunt.

**) Dem. ev. VII, 1. h. eccl. VI, 17. Er erwähnt hier auch eines Commentars desselben über das Evangelium der Hebräer. Vgl. Neander, K. Gesch. I, 2, S. 1222 2te Aufl.

***) S. Assemani, bibl. orient. II, p. 278. III, 1, p. 17.

†) Vgl. Hody l. cit. p. 588. Thieme, de puritate Symmachi. Lips. 1735. 4.

††) Editiones — auctoritatem sine nominibus interpretum consecutas. Hieronymus comment. ad Tit. c. 3.

bei Habak. 3, 13. *ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ σου.* Auch geht dies aus dem Zeugnisse des Hieronymus hervor *). Nicht alle diese Ueberss. scheinen das ganze A. T. übersetzt zu haben, und da sie überdiess mehr paraphrastisch verfahren sind, so scheinen sie schon bald der Vergessenheit anheim gefallen zu seyn **). Daher auch wohl die zum Theil seltsamen Sagen über die Auffindung derselben durch Origines ***).

§. 73.
Die Hexapla des Origenes.

Schon bei Philo sehen wir Stellen eines corrumpirten Textes der LXX., woran die Nachlässigkeit der Abschreiber Schuld war. Ein solches altes Versehen ist gewiss das *τραφεὶς* st. *ταφεὶς* (Gen. 15. 15.) bei Philo, quis rer. div. haer. p. 519. Es war daraus auch eine Verschiedenheit der Codd. entstanden, wie (Jerem. 15, 10.) *οὐκ ὠφείλησα οὐδὲ ὠφείλησέ με οὐδεὶς,* Philo de conf. ling. p. 327., wobei Origenes bemerkt: *διισσὴ γάρ ἐστιν ἡ γραφή. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς πλείστοις ἀντιγράφοις· ὠφέλησα, οὐδε ὠφέλησέ με οὐδείς· ἐν δὲ τοῖς ἀκριβεστάτοις καὶ συμφωνοῦσι τοῖς Ἑβραϊκοῖς* etc. †).

Auf eine grössere Textes-Corruption leiten uns die Schriften des Justinus Martyr. Er kennt noch nicht andere Ueberss. des A. T. als die LXX., deren Lesarten er häufig gegen jüdische Angriffe in Schutz nimmt. Allein der Text des Justinus ist häufig ein sich von dem Charakter der Alexandr. Ueberss. entfernender. Er hat das Eigenthümliche, dass er sich näher an das hebr. Ori-

---

*) Apol. c. Rufin. II, 34.: Judaicos translatores, — welches Eichhorn (I, S. 545. N. d.) unrichtig als unbestimmten Ausdruck des Hier. angesehen wissen will.

**) S. Euseb. h. eccl. VI, 16.

***) Vgl. Epiphan. de pond. et mens. c. 17. mit Euseb. l. cit. und Hieron. praef. in Orig. homil. in Cant. Cantic.

†) Cf. Spohn Jer. vat. e vers. Jud. Alex. etc. I, p. 247. — Nicht immer ist jedoch Philos Citation für die bei ihm ursprüngliche Lesart zu halten, da sein Text häufig nach den späteren jüdischen Ueberss. emendirt worden ist. Vgl. Wesseling, epist. de Aquilae in scriptis Philonis Jud. fragmentis etc. Traj. ad Rhen. 1748. Amersfoordt de variis lection. Holmes. dissert. p. 94 sq.

ginal anschliesst, und daher nicht selten mit den späteren jüdischen Ueberss. übereinstimmt, oft sich aber auch nur noch in einzelnen Handschriften (namentlich dem cod. Alexandr., Cotton., Coislin.) wiederfindet*). Dieser Umstand darf nicht etwa so erklärt werden, dass man den Justin die Ueberss. des Theodotion oder gar des Symmachus benutzen lässt**), wogegen die Geschichte dieser Ueberss. selbst deutlich genug spricht. Allein alles erklärt sich hinreichend, sobald wir annehmen, dass Justin schon einen von Juden, oder wahrscheinlicher Judenchristen bearbeiteten Text der LXX. vor sich hatte, indem schon damals die eifrige Polemik***) das Streben hervorgerufen zu haben scheint, den Text dem hebr. adäquater zu machen. Gerade das Verfahren der Judenchristen in Bezug auf den NTlichen Text der Evangelien rechtfertigt diese Annahme vollkommen, und bei Justin dürfen wir einen solchen Text um so mehr voraussetzen, als sich bei ihm viel Bekanntschaft mit den Judenchristen und Hinneigung zu ihnen nicht verkennen lässt†).

Die Verwirrung musste zunehmen, als später eigene Uebersetzungen sich bildeten, deren jede Parthei sich je nach ihrer Eigenthümlichkeit bediente, und wodurch die Emendationen im Texte der LXX., womit man bereits den Anfang gemacht hatte, nur noch zunehmen mussten.

Daher war denn zur Zeit des Origenes die Verschiedenheit in den MSS. der LXX. bedeutend geworden††). Er selbst leitet dieselbe nicht bloss von der Nachlässigkeit der Abschreiber her, sondern hauptsächlich von der Sucht zu emendiren und der Kühnheit, mit welcher einige hiebei zu Werke gingen (*τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως* etc.), was sich gerade mit dem angegebenen Gange der Textes-Depravation durchaus vereinigt. Diesen Text nannte man *κοινὴ* und darnach die Lateiner: editio vulgata, com-

---

*) S. Amersfoordt, l. cit. p. 95 sqq.

**) Wie Stroth will, im Repertor. II, S. 75 ff.

***) Ausser dem dial. c. Tryph. wissen wir noch von einer unter Hadrian verfassten *ἀντιλογία Παπίσκου καὶ Ἰάσονος*, ebenfalls einer Apologie gegen das Judenthum. S. Gieseler, K. G. I, S. 173. 3te Aufl.

†) Vgl. Credner, Beiträge z. Einl. in die bibl. Schr. I, S. 96 ff.

††) *Νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά.* comm. in Matth. tom. XV, opp. III, p. 671. ed. de la Rue.

munis *), ein von den Alexandrinischen Kritikern entlehnter Ausdruck, die damit den älteren vor den grammatischen *διορθώσεις* vorhandenen, nicht recensirten Text des Homer bezeichneten **).

Bei vielen Gelegenheiten hatte Orig. es erfahren, wie grosse Verlegenheiten bei polemischen Verhandlungen diese Differenz erzeuge, und so unternahm er es denn, eine *διόρθωσις* des Alex. Textes zu Stande zu bringen in dem viele Jahre hindurch ihn beschäftigenden ***) Werke der Hexapla. Sein Zweck hiebei war demnach, es klar zu machen, worin der Unterschied des jüdischen und christlichen Textes bestehe †): derselbe war sonach nicht sowohl ein kritischer, als vielmehr exegetischer und polemischer, um der christlichen Apologetik gegen das Judenthum zu Hülfe zu kommen. Daher lag es ganz ausserhalb dieses Bestrebens, durch eigene Handschriften-Collation einen kritisch emendirten Text der LXX. herzustellen; es schien vielmehr angemessen durch Zusammenstellung der verschiedenen Ueberss. mit dem Originale die Differenz hervorspringen zu lassen. Diese wurden daher columnenweise von Orig. zusammengestellt; s. über dieses Verfahren Hieronymus, comm. ad Tit. c. 3. Zuerst kam das hebr. Original im Urtext; dann dasselbe der sicheren Aussprache halber mit griech. Buchstaben geschrieben. Origenes besass selber eine Anzahl hebr. Handschriften, die er auf seinen Reisen erlangt hatte (Euseb. h. e. VI, 16.) und bediente sich wahrscheinlich auch hiebei der Hülfe seines jüdischen Lehrers Huilus ††). Dann folgte der sich am engsten an den hebr. Text anschliessende Aquila; dann Symmach. LXX. Theodot., welchen dann in einzelnen Büchern die Quinta etc. hinzugefügt waren. Die Stellung der LXX. zwischen Symm. und Theod. kam wohl daher, dass sich Symm.

---

*) Editionem, quam Origenes et Caesariensis Eusebius omnesque Graeciae tractatores *κοινὴν* i. e. communem appellant atque vulgatam. Hieron. epist. CVI. ad Sunniam et Fretelam.

**) S. Hug, Einl. in d. N. T. I, §. 22.

***) Die Zeit lässt sich nicht genau bestimmen; s. de Wette Einl. S. 69.

†) *Ὑπὲρ τοῦ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς τὴν διαφορὰν τῶν παρὰ Ἰουδαίοις καὶ ἡμῖν ἀντιγράφων.* Epist. ad Jul. African.

††) S. Hody, l. cit. p. 289.

näher an den hebr. Text schloss als die LXX., so dass also genau die Ordnung befolgt wurde, wie sie von dem Originale sich entfernten; Theod. aber trat hinter die LXX., weil er sich wiederum an diese Uebers. anlehnte, wie denn auch wohl die übrigen dergleichen correctoria der LXX. waren*).

Aber auch den Text selbst nach den übrigen Ueberss. zu ändern, konnte Orig. nicht wagen, ohne dadurch Anstoss bei seinen ohnehin gegen ihn argwöhnischen Zeitgenossen zu erregen**). Allerdings lag dem Text der LXX. der von sehr guten Codd. zu Grunde; daher Hieron. sie editio incorrupta et immaculata nennt (s. Hody p. 610 sq.); aber ausserdem musste er noch sich der kritischen Zeichen bedienen, mit welchen die Grammatiker den Text der Klassiker recensirten. Unter ihnen wird Aristarch als derjenige genannt, der sich zuerst des Obelus bediente bei den homerischen Gesängen***). Besonders vervielfacht war aber der Gebrauch dieser Zeichen bei den Platonikern, die damit ihre Bemerkungen über Platos Text bezeichneten†). An diese letzteren schloss sich Orig., wie es schon seine Bildungs-Geschichte an sich wahrscheinlich macht, so jedoch, dass er jene Zeichen auf eine seinen Zwecken angemessene Weise verwandte, und auch wohl modifizirte, wie denn auch bei den Grammatikern in ihrem Gebrauche Verschiedenheit herrschte††). — Von Orig. ward zunächst der Obelos (Obeliscus) gebraucht†††) zur Bezeichnung dessen, was in den LXX. stand und im Hebr. fehlte, welches er mit Hülfe der treueren Ueberss. ausmittelte (*κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν*), und dabei wieder speciell den Theodot. wegen seines Anschliessens an die LXX. benutzte (quod majoris audaciae est in editione LXX.,

---

*) Anders aber gewiss falsch Epiphanius. Vgl. Hody, p. 604.

**) *Οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντῃ περιελεῖν* etc. comm. in Matth. l. l.

***) S. Wolf, prolegg. p. CCLII sqq.

†) *Σημεῖα τινὰ τοῖς βιβλίοις παρατίθενται.* Diogen. Laert. III, 39. Es gab eigene Werke *περὶ τῶν ἐν τοῖς βιβλίοις σημείων*, die aber verloren gegangen sind; so dass wir nur auf die Auszüge bei Diog. Laert. und Isidor. Origg. I, 20 beschränkt sind. Vgl. Casaubonus ad Diog. L. l. cit.

††) *Τὰ σημεῖα παρὰ τοῖς ποιηταῖς ἄλλοις ἄλλως κεῖται*, sagt der Grammatiker Hephästion.

†††) *Ὄβελος πρὸς τὴν ἀθέτησιν.* Diog. L. l. cit.

Theodotionis editionem miscuit. Hieron. praef. I. in Paralip. u. a. St.). — Der Asteriscus *) wurde gesetzt, um das Fehlende nach derselben Methode zu ergänzen. — Ausserdem fanden sich in der Hex. noch lemnisci und hypolemnisci, seltene und mehr überflüssige Bezeichnungsart anderer Uebertragungsweisen, die mit dem Sinne des Textes übereinstimmten oder auch nicht **).

Diess war die Einrichtung des Werkes, welches bei den Alten unter dem Namen der Hexapla und Octapla, je nachdem man die Columnen der Uebers. verschiedenartig zählte, sich findet. Streitig ist nur gewesen, ob Orig. ausser demselben ein anderes Werk unter dem Namen Tetrapla verfasst habe. Hiebei hätte nun allerdings auf der einen Seite nie bezweifelt werden sollen, dass ein solches für sich bestehendes Werk des Orig., Tetrapla genannt, existirte; diess geht aus dem in dieser Hinsicht entscheidenden Eusebius ***) und anderen Zeugnissen †) hinreichend hervor. Allein man ist auch auf der andern Seite darin zu weit gegangen, diese Tetrapla als ein nach seiner inneren Beschaffenheit und seinem Zwecke ganz verschiedenartiges Werk anzusehen, während es sich nach Eusebius und allen anderen KVV. nur durch die Columnen-Anzahl, also seinem Umfange nach von der Hexapla unterschied.

---

*) Apponitur in iis locis, quae omissa sunt, ut illucescant (daher der Name) per eam notam quae deesse videntur. Isidor. l. cit. Daher bei den Platonikern: *Ἀστερ. πρὸς τὴν συμφωνίαν τῶν δογμάτων.* Diog. L. l. cit

**) Lemniscus apponitur iis locis, quae S. Scripturae interpretes eodem sensu, sed diversis sermonibus transtulerunt, hypol. (antigraphus) — ubi in translationibus diversus sensus habetur. Isidor l. cit., womit Epiphanius genau übereinstimmt. Vgl. Hody, p. 150 sq. Auch der Gebrauch der Lemniscen im cod. Chis. der LXX. (bei Daniel) stimmt damit überein, s. die praef. des röm. Herausg. §. V. Unrichtig statuiren daher Montfaucon (praelim. ad Hex. IV, 4.) u. a. einen anderen Gebrauch dieser Zeichen. Wahrscheinlich trat an die St. des *ὄβελος περιεστιγμένος* der Platoniker (s. Diog. Laert. l. cit.) bei Orig. der lemniscus, wie schon Casaubonus meinte.

***) H. E. VI, 16. Mag man nun hier *ἐπισκευάσας*, oder *ἐπικατασκευάσας* lesen, so bleibt doch das *ἰδίως*, seorsim für uns immer entscheidend.

†) Angeführt bei Hody, p. 595 sq.

Es ist auch ganz natürlich, sich das Fortschreiten der Arbeit des Orig. in der Weise zu denken, dass er zuerst eine weniger umfangreiche Arbeit lieferte, und diese später vergrösserte. Hierauf führen schon die aus seinem Leben bekannten Notizen von neuen Entdeckungen, welche er während seiner Arbeit machte.

Das Werk des Orig., die Hexapla, kam nach seinem Tode in die Bibliothek des Pamphilus zu Caesarea. Mit der Beihülfe seines Freundes Eusebius gab dieser aus diesem Exemplar den Text der LXX. heraus, und namentlich in den Kirchen Palästinas fanden diese Codd. entschiedenen Beifall*); welches aber zugleich, da dieselben nicht bloss mit den kritischen Zeichen des Orig., sondern auch Scholien und Glossen aus andern Ueberss. versehen wurden, den Grund zu der alsbald aufs neue eintretenden Textes-Corruption legte.

Die beste Ausg. der Hexapla nach den uns erhaltenen Fragmenten von Montfaucon II. voll. fol. Handausg. von Bahrdt 2 voll. 8. Das Nähere über die Liter. s. in Rosenmüllers Handb. II, S. 459 ff. Ein einzelner Versuch der Wiederherstellung des Hex. Textes bei Jeremias von Spohn.

§. 74.

Geschichte der LXX. nach Origenes.

Um dieselbe Zeit, als Orig. die Bearbeitung der LXX. unternahm, ward ein gleiches Bedürfniss auch in andern Kirchen gefühlt, und, wie es scheint, durchaus unabhängig von Orig.**) bildete sich in Antiochien durch den Presbyter Lucianus († 312.) eine neue Recension der LXX., wobei er sich des hebr. Textes und der anderen Ueberss., nach einer glaubwürdigeren Nachricht***)

---

*) Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt Hieron. praef. l. ad Paralip.

**) Denn es ist nicht erwiesen, dass sich bei Lucian und Hesychius die krit. Zeichen des Orig. fanden. Die Stelle des Hieron. ep. 74. ad Augustinum spricht bloss von den Exemplaren des hexaplarischen Textes und zeugt für dessen weite Verbreitung.

***) Erstere findet sich z. B. in der synopsis in Athanasii opp. t. II., letztere bei Suidas s. v. *Λουκίανος* und *νοθεία* nach Simeon Metaphrasta.

aber bloss des ersteren, bedient hat. Von dieser Recension gingen viele Exemplare aus, die in Syrien und Kleinasien grossen Beifall fanden*). Man nannte sie desshalb auch vulgata oder diese auch wiederum Lukianos**), und die so recensirten Handschriften Lucianea***).

Eben so verfasste Hesychius in Aegypten eine Recension der LXX., welche hier allgemeines Ansehen erlangte†). Indessen nur aus der Gleichstellung dieser Ausgabe mit denen des Orig. und Lucian bei Hieronymus lässt sich im Allgemeinen schliessen, dass auch sie auf eine bessere Feststellung des Alexandrin. Textes ausging; die Art und Weise der Ausführung ist uns völlig unbekannt.

Auf diese Weise hatten sich in drey grossen kirchlichen Gebieten drey verschiedene Textes-Recensionen der LXX. gebildet: totus orbis, sagt Hieron., hac inter se trifaria varietate compugnat. Aber keine von den hieraus hervorgegangenen Handschriften erhielt sich rein von den Einflüssen anderer Recensionen, und wie die verschiedenen Ueberss. schon durch das Verfahren des Orig. Einfluss auf eine solche Corruption ausüben mussten, so konnte diese nur zunehmen durch die Verschiedenheit dieser Recensionen. Daher sagt denn auch Hieronymus, der hierüber um so mehr ein Urtheil hatte, als er das Original der Hexapla aus eigener Anschauung kannte: nunc vero quum pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria et germana illa antiquaque translatio corrupta sit atque violata etc. — Die meisten KVV. begnügten sich mit dem, von Eusebius herausgegebenen, hexaplarischen Texte, ohne sich um das Original zu kümmern, wie Hieronymus es machte, woraus

---

*) Constantinopolis usque ad Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat. Hier. praef. I. in Paral., adv. Rufin. II, 26.

**) Vulgatam — quae a plerisque nunc Lucianus dicitur. Hier. ep. 106. ad Sunniam et Fretelam. Eben so wurde auch der hexaplarische Text wegen seiner Reception in Palästina genannt: ut omnes bibliothecas impleverit et vulgata dicta sit. Praef. in Jes.

***) Lucianus, vir disertissimus — tantum in scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur. Hier. de vir. illustr. 77.

†) Alexandria et Aegyptus in LXX. suis Hesychium laudat auctorem. Praef. I. in Paralip.

allein eine sichere Textesfeststellung hervorgehen konnte. Nur einzelne, wie Basilius d. Grosse, scheinen für sorglichere, eine Recension darstellende Codd. gesorgt zu haben*). Der Umfang des grossen origenianischen Werkes verhinderte ebenfalls das Abschreiben desselben, wovon sich nirgends eine Spur findet und es scheint ein Raub der muhammedanischen Invasionen in Palästina im 7ten Jahrh. geworden zu seyn.

Unsere gegenwärtigen Handschriften sind aus diesem also corrumpirten Texte geflossen. Es ist daher, und weil die verschiedenartige Mischung von Texten einen stets wechselnden Charakter der Handschriften zur unvermeidlichen Folge haben musste, auch noch nicht gelungen, die Codd. der LXX. ihrer verschiedenen Abstammung nach zu classifiziren. Auch war die Zahl der vor Holmes verglichenen Codd. zu geringe, um ein sicheres Urtheil über den Gesammtcharakter derselben zu fällen. Selbst die Abweichungen der beiden berühmtesten und ältesten Codd., des Vaticanus und Alexandrinus, sind noch ihrem Verhältnisse nach zu einander keineswegs auf genügende Weise erklärt, indem als einziges, aber auch nicht durchweg zu gebrauchendes, Kennzeichen nur die Abweichung oder die Annäherung in Bezug auf den hexaplarischen Text anzusehen ist. Will man aber hiebei, wie noch Holmes, noch die tetraplarische, hexaplarische, hesychianische und lucianische Recension unterscheiden, so ist das eine durchaus nicht durchzuführende und auf willkührlichen Voraussetzungen über die Natur jener Recenss. beruhende Annahme**).

Die bisherigen Ausgg. stellen nicht die handschriftlichen Texte rein dar, sondern sind nach zum Theil sehr willkührlichen Prinzipien gearbeitet. Die Ausg. in der complutensischen Polyglotte, die erste der LXX. vom J. 1516. ist zwar den codd. nach, aus welchen sie floss, unbekannt, aber nicht, wie man vermuthet hat, aus dem hebr. Original geändert. Ihre Lesarten sind zum Theil sehr eigenthümlich abweichend von denen des cod. Al. und Vatic., und da sie häufig durch den hexaplarischen Syrer Bestätigung erhält, so scheint sie aus einem hexaplar. Exemplar geflossen zu

*) Vgl. Syncelli chronogr. p. 203.
**) Vgl. Amersfoordt, l. cit. p. 105 sqq.

seyn*). Derselbe Text ist nachher in die Antwerpener und Pariser Polygl. übergegangen.

Die Ausg. des Aldus Manutius (Aldina) von 1518 ist nach alten Handschriften gemacht, soll aber interpolirt seyn**). Aus ihr sind die Strassburger Ausg. (1526.), die Basler (1545.), die Frankfurter (1597.) u. a. hervorgegangen.

Die Sixtinische Ausg., Rom. 1587., legt zum Grunde den Cod. Vatic., ist aber theils da, wo die Handschr. Lücken hat (wie im Anfange des Pentat. bis Gen. 47.), anderweitig her ergänzt, theils auch sonst noch geändert. Dieser Text ist in die Londoner Polyglotte aufgenommen, und ihm folgen die Ausgg. London 1653. (mit vielen Veränderungen); Amst. 1685. Lips. 1697. Der Römischen Ausg. schliessen sich auch an die vom Lamb. Bos, Franeq. 1709., mit Varianten und sehr bequem zum Handgebrauche, die von L. van Ess, Lips. 1824. u. die neueste von C. Tischendorf, Lps. 1850. mit Varianten u. Verbesserungen aus den Codd. Alex. Ephr. rescr. u. Frider. Aug.

Nach dem cod. Alexandr.***) arbeitete Grabe seine splendid gedruckte Ausg., Oxford 1707 ff.; allein mit Aenderungen nach Codd. und Conjektur. Ihm folgte die genauer sondernde Breitinger'sche Ausg., Zürich 1730 ff.

Eine eigentlich kritische Ausg., wichtig durch die Collation vieler Handschriften und die Benützung anderer kritischer Hülfsmittel ist die Englische von Holmes (1798) angefangene und von Parsons (1827) vollendete. Vrgl. die angef. diss. von Amersfoordt und Gesenius a. a. O. Nr. 1†).

Die Alexandrin. Uebers. des Daniel, im Cod. Chisianus in Rom aufgefunden, erschien zuerst Rom. 1772, und wurde dann später von J. D. Michaelis und Segaar edirt††).

---

*) Wiewohl auch hiebei noch manches dunkel seinem Ursprunge nach bleibt; s. Spohn, Jerem. vat. I, p. 43.

**) Vgl. Usher synt. de LXX. interpr. p. 84. Masius comment. in l. Jos. p. 123.

***) Das Facsimile desselben ist in England herausgeg. von M. H. Baber T. III. 1823. Vgl. Gesenius, Hall. LZ. 1832. Nr. 2. S. 11 ff.

†) Vgl. überh. über die Literatur Rosenmüller, Handb. II, S. 279 ff.

††) Vgl. meinen Comment. üb. d. B. Dan. S. XLV ff.

§. 75.

Töchterversionen der LXX.

a) Die Itala.

Allgemein herrschend war im Abendlande das Ansehen der LXX., welche die angesehensten Väter als einzig authentische Uebertragung des Urtextes ansahen*); ja man ging so weit, das Festhalten dieser Uebers. als Kennzeichen der Orthodoxie anzusehen**). Augustin suchte bekanntlich selbst die Inspiration der Urheber jener Uebers. zu vertheidigen***). Durch den kirchlichen Gebrauch derselben wurden aber schon frühe lateinische Uebers. der LXX. nothwendig gemacht†), welche sich möglichst genau an den Grundtext anschlossen. Augustin erwähnt derselben mehrfach und zieht ihnen allen die Itala vor, so von den Vätern der afrikanischen Kirche genannt, weil sie ihnen von Italien aus ihrem kirchlichen Gebrauch nach bekannt war††). Sie zeichnete sich nach Augustin durch ihre grosse Wörtlichkeit und Deutlichkeit aus, und gehört ihrem Ursprunge nach in die ersten Zeiten des Christenthums†††). Sie war aus der *κοινή* der LXX. geflossen und führt desshalb bei Hieronymus die Namen: usitata, vulgata, communis (auch vetus). Sie ist nur noch in einzelnen Fragmenten bei den KVV. vorhanden, wobei sich aber bei der Verschiedenheit ihrer Citate nicht mehr genau angeben lässt, welche Uebers. der Itala gerade angehört*†). Diese lassen sich noch bereichern durch Col-

---

*) Vgl. Tertullian. de praescript. haeret. c. 36. Hilarius comment. in Pss. 2. 118, 5.

**) Vgl. Philastrius, haer. catal. c. 93. 94.: sunt haeretici, qui Theodotionis et Symmachi itidem interpretationem diverso modo expositam sequuntur, non illorum beatissimorum priorum, quam ecclesia catholica colit et praedicat.

***) Vgl. Clausen, Augustinus, S. S. interpr. p. 71 sq.

†) S. dafür, dass es wirkliche mehrfache Uebersetzungen gab, Jahn, Einl. I, S. 216 ff.

††) Vgl. de doctr. Christ. II, 15. mit c. Faust. IX, 2. Gegen die Conjekturen illa, usitata st. Itala, s. Hug, Einl. I, §. 115.

†††) S. de Wette, Einl. S. 73.

*†) Gesammelt sind darnach die Fragmente von P. Sabatier, bibl. sacr. latt. verss. antiq. etc. Remis. 1743. T. I—III. vgl. Rosenmüller, Handb. 3, S. 175 ff.

lation der ältern juristischen Werke, womit Münter den Anfang gemacht hat*).

Zur Zeit des Hieronymus war die Corruption und Divergenz in diesen lateinischen Ueberss. noch grösser, als die der LXX. vor Origines. Quum apud Latinos, sagt Hieron. praef. in Josuam, tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro suo arbitrio vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est etc.**). So verbesserte denn Hier. zuerst noch während seines Aufenthaltes in Rom (383.) den Psalter (Psalterium Romanum), doch nur flüchtig (cursim), später denselben fleissiger nach den Hexaplen des Origenes in Palästina, Psalterium Gallicanum, welches in den gallischen Kirchen eingeführt wurde***). Auch von den übrigen BB. des A. T. gab er auf dieselbe Weise emendirt die Chron., Pred., Hohesl., Provv., und Hiob heraus, zu welchen BB. wir daher auch je zwei Vorreden des Hier. besitzen†). — Am meisten folgt diese Uebers. dem vatikanischen Text der LXX., als welcher der κοινὴ am nächsten kommt, und sie daher, und bei ihrer wörtlichen Manier, treffliche Dienste zur Herstellung der älteren Lesart der Alexandr. Uebersetzung*†) leistet.

---

*) S. Miscellanea Hafniensia t. I, 1, 81 sqq., wozu sich noch Neues gewinnen lässt aus neueren Werken, namentlich dem Corpus juris Romani Antejustinianei. Edd. Boecking, Bethmann-Hollweg, Pugge. Fascic. I. Bonn. 1835. 4. — Nach Alter (bei Holmes praef. ad ed. LXX. c. 4.) ist auch die Slavische Uebers. aus der Itala verfertigt (später jedoch nach griech. Handschriften verändert), eine Annahme, welche auch mit der (allerdings verworrenen) Bekehrungs-Geschichte der Slaven am meisten zu harmoniren scheint; s. Gieseler, K. G. II, 1, §. 38.

**) Ein Beispiel einer solchen Corruption findet sich in dem cod. Wirceburgensis, aus welchem Münter, l. cit. p. 112 sq., Stücke aus der Itala mitgetheilt hat. Er urtheilt, sie stamme aus Afrika, da ihr weder die bei den KVV. gerühmte Deutlichkeit, noch Eleganz zukomme. (p. 111.).

***) S. Engelstoft, Hier. Stridon. etc. §. 24.

†) Vgl. Hody, l. cit. p. 352 sq. Jahn, I, S. 220 ff. Keil, Einl. S. 616 f. — Ausgg. des Psalt. Rom. und Gallic. s. bei Rosenmüller a. a. O. S. 189 ff.

*†) S. Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 98.

§. 76.

b) Syrische Versionen aus dem Griechischen.

Bis zum 6ten Jahrh. war bei den Syrern die aus dem Hebr. gemachte Peschito ausschliessliche und kirchlich allgemein recipirte Uebersetzung. Zwar erwähnt schon Ephraem Syrus mehrfach eine griech. Version (ܝܘܢܝܐ), und man hat daraus häufig schliessen wollen *), dass derselbe sich bereits einer eigenen, aus den LXX. gemachten, Uebers. bedient habe. Allein Ephraem kannte gewiss nur die Peschito **); eben so wenig ist aber auch zur Erklärung jenes Faktums anzunehmen, dass sich jener KV. des Originals der LXX. bedient habe, schon weil ihm unstreitig die Kenntniss des Griechischen fehlte ***). Vielmehr führt auch die Beschaffenheit jener Anführungen darauf entschieden hin, dass Ephr. einen Text der Pesch. vor sich hatte, welcher mit einzelnen Glossen sowohl aus dem hebr. Original, als aus griechischen Uebersetzungen versehen war †).

Die erste Veranlassung zu einer Uebers. aus dem Griechischen ward durch die förmliche Spaltung der Monophysiten und Nestorianer gegeben. Erstere empfanden da zuerst das Bedürfniss einer neuen unabhängigen und zugleich sklavisch wörtlichen Uebersetzung. So entstand die im Anfange des 6ten Jahrh. abgefasste philoxenianische Uebers. des N. T. ††). Auch vom A. T. citirt man eine auf Veranlassung des Philoxenus (Xenajas) entstandene Uebertragung der Psalmen. Moses aus Aghel in Mesopotamien, ein Schriftsteller aus der Mitte des 6ten Jahrh., berichtet, dass der Chorbischof Polykarp die Pss. und das N. T. aus dem Griech. übersetzt habe †††). — Weiter wird noch in dem cod. Ambros. der Syro-he-

*) Nach dem Vorgange von Assemani, bibl. Orient. III, 1, p. 76. cll. I, p. 71.

**) Vgl. Wiseman, hor. Syr. I, p. 107 sq., von Lengerke comment. crit. de Ephr. S. p. 11 sqq.

***) S. Assem. I, p. 48. not. und die überwiegenden Gründe bei von Lengerke, comment. crit. p. 4 sqq.

†) Vgl. Credner, de prophet. min. vers. Syr. p. 48 sq., v. Lengerke, l. cit. p. 10 sq., Rödiger, in der Hall. Lit.Zt. 1832. Nr. 6. S. 43 ff.

††) S. Hug, Einl. I, §. 70. 71.

†††) Assemani, II, p. 83. — Der Grund, die Pss. zuerst zu über-

xaplarischen Uebers. (Eichhorn, Rep. 3, S. 175.) eine vom Philoxenus verfasste Uebers. zum Jesaias vermuthet. Allein es scheint, da hier das wichtige Zeugniss des Moses von Aghel nur die Psalmenübersetzung kennt, dies vielleicht ein Theil des Werkes von Philoxenus: commentarius in S. S.*) zu seyn.

Im 7ten Jahrh. arbeiteten gleichzeitig Thomas von Charkel (Heraclea) an einer Recension des philoxenianischen Textes beim N. T., und Paulus von Tella**) an der Uebers. des A. T. aus dem hexaplarischen Texte***). Sie war nach einem genauen Texte gemacht, wie die Unterschriften in den Codd. es bezeugen†), und leistet desshalb sehr wesentliche Dienste zur Wiederherstellung des hexaplarischen Textes. Die freundschaftlichen Verhältnisse und besonderen Verbindungen, in welchen damals die Monophysiten mit Alexandrien standen††), trugen hauptsächlich bei, eine solche Uebersetzung aus dem bei den Griechen recipirten Texte zu verfassen. Daher ward denn auch nicht nur die recensio Harclensis in Alexandrien selbst verfasst, sondern auch Paulus von Tella schrieb seine Uebersetzung während seines Aufenthaltes daselbst, zur Zeit des monophysitischen Patriarchen Athanasius (im J. 617.)†††).

Die Arbeit des Paulus umfasste das ganze A. T. mit Einschluss der Apokryphen, wie diess die handschriftlichen Denkmä-

---

setzen, lag in dem vorzüglich liturgischen Gebrauch derselben; vgl. z. B. das rituale Syr. bei Knoes, chr. Syr. p. 55 sq. Daher hatte man auch noch eine Uebers. derselben vom Abte Simeon, wenn anders die Angabe Assemani's. II, p. 83. (vgl. damit I, p. 612.) genau ist, was nach der letzteren St. zweifelhaft scheinen möchte.

*) ܦܘܫܩܐ ܕܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫܐ, Assem. I, p. 23. Das ܦܘܫܩܐ steht sowohl in dem Sinne: Commentar als: Uebersetzung, s. Wiseman, hor. p. 156. not.

**) Ueber den Ort s. Döpke, ad Michaelis chr. Syr. p. 143.

***) S. den locus classicus des Barhebraeus, im prooem. ad horreum mysteriorum bei Wiseman, p. 87. 88. und Bernstein, chr. Syr. I, p. 145. (erstere nach dem cod. Vatic., dieser nach dem cod. Bodleianus).

†) Vgl. Bruns, im Repertor. III, S. 186. VIII, S. 96.

††) S. Renaudot, histor. patriarch. Jacobit. p. 152.

†††) So nach der Unterschrift des Pariser codex. S. Eichhorn, im Repert. VII, S. 226. Bruns, Rep. VIII, S. 86.

ler derselben (s. unten) erweisen. Eine recensio Harclensis, oder gar eine Uebers. des A. T. von Thomas von Charkel, gab es nicht, wie diess schon aus der angef. St. des Barhebraeus erhellt, der auch nirgends die harkleische Recens. beim A. T. anführt*). Dagegen scheinen nun die apokryphischen Stücke von Thomas bearbeitet worden zu seyn. Pokocke fand in einem Ms. eine syrische Uebersetzung der Geschichte der Susanna, bezeichnet mit ܡܦܩܬܐ ܗܪܩܠܝܬܐ, versio Heracleensis**), und diese ist von Walton in der Londoner Polygl. (4ter Th.) edirt. Daraus hat sich nun ergeben, dass dies eine freie Ueberarbeitung des Theodotion war, wie denn schon eine ähnliche Arbeit wahrscheinlich etwas früher existirte, welche ebenfalls in der Lond. Polygl. abgedruckt ist***). Es hatte diese Arbeit den Zweck, die Schwierigkeiten dieser Geschichte zu entfernen, und sie durch eine gefälligere Darstellung verständlicher und glaublicher zu machen; daher sie auch richtig als Uebersetzung (ܡܦܩܬܐ), nicht Recension (ܬܘܪܨܐ), wie beim N. T.†) aufgeführt wird. Dass dieses Werk von Thomas ausging, wird um so wahrscheinlicher, wenn man die freie Art seiner Arbeit beim N. T. vergleicht††), und bedenkt, wie auch die Art seiner Arbeit rücksichtlich der Wahl der kritischen Zeichen des Origenes mit der des Paulus verwandt war†††); daher es ihm leicht in den Sinn kommen konnte, das auch bei den Griechen in verschiedener Gestalt vorhandene Apokryphum neu zu recensiren.

Mit dieser syro-hexaplarischen Uebers. ist nun identisch diejenige, welche bei Barhebraeus oder Abulpharadsch in der histor. dynast. p. 100 ed. Pokocke erwähnt wird, woraus man, die

---

*) Harclensis — nullibi prorsus in Veteri T. a Barhebraeo citatur. Wiseman, p. 204. not. Vgl. Rhode, Gregor. Barhebr. in Ps. V. et XVIII. p. 19. Hiefür spricht auch der Cod. Vatic. Nr. 153. (bei Assemani, II, p. 499.), die Karkaph'sche Recension enthaltend, worin das A. T. Glossen aus den LXX. erhält, das N. T. aus der harkleischen Recens. Wiseman, p. 178.

**) Vgl. Pok. praef. in Joel. fol. 6.

***) S. Eichhorn, Einl. in die Apokryph. S. 478 ff.

†) Vgl. Adler, verss. Syr. p. 63 sq.

††) S. darüber die wichtigen Mittheilungen bei Wiseman, p. 178 sq. Auch vgl. Hug, Einl. I, §. 75.

†††) Vgl. Adler, l. cit. p. 50. 51.

richtige Lesart, welche schon Pokocke in den addendis angeführt hatte*), übersehend, mit Unrecht eine eigene Uebers. unter dem Namen figurata gemacht hat. Die Stelle spricht von zwei Uebersss., deren sich die westlichen Syrer bedienten, der Peschito als der älteren, und einer jüngeren aus den LXX. geflossenen. Mit dieser St. kann daher sehr passend combinirt werden das Zeugniss des Monophysiten Moses Bar Cepha aus dem 10ten Jahrh., welcher ebenfalls nur von jenen beiden Uebersss. redet: „Syriace vero redditum altera quidem interpretatione ex ipso Hebraeo, altera vero ex Graeco“ (bei Assemani, II, p. 130.).

Da schon, wie wir oben nachgewiesen, im Anf. des 6ten Jahrh. ein Theil des A. T. (die Pss.) bei den Monophysiten in einer eigenen syrischen Uebers. existirte, so scheint dieser Umstand auf die Nestorianer den Einfluss ausgeübt zu haben, dass auch sie auf eine aus dem Griech. verfasste Uebers. dachten. Eine solche soll auch der Patriarch Mar Abba († 552) verfasst haben**). Allein diese Uebers. scheint nie kirchliche Autorität erlangt zu haben, theils weil bei den Nestorianern die Peschito in zu hohem Ansehen stand***), theils weil die Persönlichkeit des Mar. Abba — er soll früher Magier†) gewesen seyn — den Syrern verhasst und seine Rechtgläubigkeit verdächtig war††).

Im Anfang des 8ten Jahrh. lebte der um die Schrifterklärung bei den Syrern hochverdiente Jacob von Edessa. Mit Unrecht

---

*) Die St. steht auch bei Pokocke, spec. hist. Ar. p. 184., und zwar hier und noch in der neuen Ausg. von White nach der falschen Lesart. Die richtige durch Handschriften bestätigte Lesart findet sich bei Abraham Ecchellensis Ebedjesu catalogus etc. (Rom. 1653.) p. 240. und vertheidigt von Renaudot, perpétuité de la foi etc. t. V, p. 554. de Sacy (in Eichhorns Allg. Bibl. VIII, S. 588); vgl. Jahn, Vorr. z. Einl. II, S. VI ff. Wiseman, l. cit. p. 93. Gesenius, hall. Lit. Z. 1832. Nr. 1. S. 8.

**) So Barhebraeus bei Assemani III, 1, p. 75. und Ebedjesu, ibid.

***) Vgl. Wiseman, p. 107 sq.

†) Vgl. Frähn, z. Ibn Fozlan S. 136 ff.

††) Vgl. die Geschichten über ihn bei Assemani II, p. 411. Auf keinen Fall ist aber diese Uebers. identisch mit der Philoxenia-

hat man indessen von ihm angenommen*), er sey der Verf. einer eigenen Uebers. des A. T. Nur so viel ergibt sich aus denjenigen Fragmenten, welche uns von de Sacy (Eichhorn, allg. Bibl. 8, S. 571 ff.) und Bugati in s. Ausg. des Syrohexaplarischen Daniel (s. Eichh. allg. Bibl. II. S. 270 ff.) mitgetheilt und aus den Scholien des Barhebraeus bekannt sind, dass seine Arbeit in einer aus dem Syrohexaplarischen Texte und der Peschito gemeinschaftlich verfassten neuen Recension bestand**), wobei er, da er Monophysite war***), den Zweck gehabt zu haben scheint, seiner kirchlichen Parthei einen verständlicheren und reineren Text der bei ihr recipirten hexaplarischen Uebers. zu verschaffen.

Im Jahr 1486 verfasste Hareth Ben Senan eine Arab. Uebers. aus der Syrohexaplarischen; von welcher 2 Handschriften auf der Bodlejanischen und eine auf der Mediceischen Bibliothek vorhanden sind. Die kritischen Zeichen des Orig. sind in derselben beibehalten. Nur wenig ist aber bis jetzt davon gedruckt†).

Von Handschriften der Syrohexaplarischen Uebers. ist folgendes bekannt: a) Die Handschr., welche Masius besass, enthaltend einen Theil des Deuteronomium, Jos., Judd., Ruth, BB. d. Könn., Chronik, Esra, Esther, Judith und einen Theil von Tobit. Der cod. ist aber seitdem verschwunden und wir haben daraus nur die (lateinischen) Auszüge des Masius in s. Commentar z. B. Josua. b) Der codex Ambrosianus in Mailand††) enthält Pss., Hiob, Provv., Prediger, Hoheslied, Weisheit Sal., Sirach, die 12 kleinen Propheten, Jeremias, Baruch, Klaglieder, Daniel mit den apokry-

---

nischen, wie Bruns, Rep. VIII, S. 93. wollte; beide gehören ja ganz verschiedenen und schroff entgegengesetzten Partheien an.

*) So Assemani, I, p. 493.

**) Vgl. von Lengerke, comment. crit. de Eph. S. p. 19 sq. not. Rhode, l. cit. p. 70. 76. Auch vergl. Eichhorn, Einl. II, S. 159 ff.

***) S. dafür Assemani, II, p. 337.

†) Vgl. Hottinger, thes. philol. p. 274 sq., Paulus, comment. crit. exhibens e bibl. Oxon. Bodlej. specimina verss. Pentat. septem Arabb. p. 70 sq. Eichhorn, Einl. II, S. 293 ff. Schnurrer in Holmes, praef. ad LXX. ed. I, c. 4.

††) S. über denselben Adler, Uebers. einer bibl. krit. Reise etc. S. 194 ff.

phischen Zusätzen, Ezechiel, Jesaias. Aus ihm sind Jeremias und Ezechiel herausgeg. von Norberg (Londini Gothorum. 1787. 4.) aber dürftig ausgestattet und nicht ohne Fehler*), dann Daniel von Bugati (Mediolani 1788. 4.), correkt und mit gelehrten Anmerkungen ausgestattet; Hiob (curae hexaplares in Jobum — scripsit H. Middeldorpf. Vratislav. 1817. 4.); Psalmen (von Bugati Mediolani 1820. vrgl. dazu Plüschke, de Psalterii Syriaci Mediolanensis — peculiari indole ejusdemque usu critico. Bonnae 1835. 8.). c) Der cod. Paris., welcher bloss das 4te B. der Könige enthält, woraus Bruns Mittheilungen machte (vrgl. Rep. IX, S. 157 ff. X, S. 58 ff.), vrgl. Hasse, libri IV. regum Syro-hexaplaris spec. e Ms. Paris. Syr. ed. etc. Jenae 1782. 8. Vollständig edirt mit den bisher ungedruckten BB. des cod. Ambr. von Middeldorpf, codex Syriaco-hexaplaris. lib. IV. regg. e cod. Paris., Jes., XII. proph. min., Provv., Job., Cant., Threni, Eccles. e cod. Mediolan. ed. et comm. illustr. Midd. Tomi II. Berol. 1835. 4. Für die Texteskritik dieser Uebersetzung sind von Wichtigkeit auch die Scholien des Barhebraeus zum A. T., in welchen er häufig die Syrohexapl. Uebers. anführt. Vrgl. hiefür die Literatur bei Rhode, l. cit. p. 6. et p. 16 sq.

§. 77.

c) Uebrige Töchterversionen der LXX.

1) Die äthiopische Uebersetzung. Mit der Verbreitung des Christenthums unter den Aethiopern im 4ten Jahrh.**) scheint auch die Bibelübers. zu diesem Volke gekommen zu seyn. Das älteste Zeugniss über sie findet sich bei Chrysostomus, welcher sagt, dass die Aethiopier nebst den Syrern, Aegyptiern, Indiern, Persern und vielen andern Völkern die Schrift in ihre Sprache übersetzt besässen (hom. II. in Johann.). De auctore et tempore versionis nihil certi compertum habemus — sagt Ludolf***) —; probabile tamen est, eam tempore conversionis Habessinorum vel

*) Vgl. Bugati, in den annal. litter. Helmstad. 1787. I, p. 289 sq. und Daniel secundum LXX. interpr. etc. p. 164 sq.

**) S. Gieseler, KG. I, S. 616.

***) Hist. Aethiop. III, c. 4. §. 5. Vgl. comment. in histor. Aeth. III, 4. p. 295 sq.

paullo post, non vero tempore Apostolorum, ut quidam tradiderunt concinnatam fuisse et quidem a diversis interpretibus; quia vocabula rariora et difficiliora, ut sunt gemmarum nomina, non uno modo in diversis libris exponuntur. Sie ist in der alten heiligen Geez-Sprache geschrieben, und wiewohl sie von Christen herrührt, so bedienen sich doch ihrer auch die äthiopischen Juden (die Felaschas). Unstreitig ist sie nach der Alexandrinischen Uebers. gemacht, wie schon Ludolf annahm, und weder die Annahme, dass sie nach einem arabischen Original, noch die, dass sie mit Zuziehung des hebr. Originals abgefasst sey, ist genügend erwiesen *). Der äthiopische Kanon enthält daher nicht nur die apokryphischen Bücher, sondern auch eine Anzahl pseudepigraphischer Schriften, von denen bis jetzt das 4te Buch Esra **), das Buch Henoch ***) und das *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου* †) bekannt geworden sind, eine Literatur, für welche diese Kirche eine grosse Vorliebe hegte, die sich noch jetzt dort vorfindet ††).

Die äthiopische Uebers. ist vollständig handschriftlich in Europa vorhanden †††); aber bisher waren nur einzelne Theile gedruckt, am häufigsten der Psalter (mit dem Hohenliede, ed. J.

---

*) Vgl. Gesenius, hall. Lit. Z. 1832. Nr. 2. S. 9. Roediger, ebendas. Nr. 8. S. 58 ff.

**) Herausgeg. von Laurence, Oxon. 1820. Vgl. Chr. Jac. van der Vlis, disput. crit. de Ezrae libro apocr. vulgo quarto dicto. Amst. 1839. u. Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. S. 145 ff. 2. Aufl.

***) Herausgeg. in engl. Uebers. von Laurence. Oxon. 1821. 2te Aufl. 1833. Ins Deutsche übers. u. mit Anmerkk. von Hoffmann, Jena. 1833. u. 38. 2 Bde. Aethiopisch von A. Dillmann, Lpz. 1851, 4. Uebers. u. erklärt von demselben. Lpz. 1853. Vgl. Lücke a. a. O. S. 89 ff.

†) Herausgeg. von Laurence, Oxon. et Lond. 1819. Vgl. Gesenius, z. Jes. I, S. 45 ff. Nitzsch, Stud. u. Krit. 1830. S. 209 ff. Lücke, S. 274 ff.

††) S. A. Dillmann üb. den Umfang des Bibelkanons der Abyssinischen Kirche, in Ewald, bibl. Jahrbb. V, S. 144 ff.

†††) S. das Verzeichniss der Handschriften bei Ludolph, comment. p. 298. Vgl. Thom. Pell Platt, catalogue of the Ethiopical biblical manuscripts in the royal library of Paris and the library of the british and foreign bible society — — and of those in the Vatican library at Rome. London. 1823. 4.

Potken. Rom. 1513. 4.; in der Lond. Polygl., von H. Ludolf. Francof. ad M. 1701. 4.; allein: London 1815. 8. (auf Kosten der Bibelgesellschaft); vgl. Dorn de Psalterio Aethiopico. Lips. 1825. 4. Das Hohelied allein, herausgeg. von Nissel, Lugd. Bat. 1656., Ruth, von dems. 1660., Jonas, von Theod. Petraeus, Lugd. B. 1660.; die 4 ersten Capp. der Genesis, von G. Chr. Bürklin. Francof. ad. M. 1696., Joel, von Petraeus, Lugd. B. 1661., Maleachi, von dems. 1661. (Vrgl. Rosenmüller, Handb. 3, S. 65 ff.). Eine vollständige Ausg. ist begonnen von A. Dillmann und 1853 der 1te Bd. (Octateuch) erschienen.

2) Die ägyptischen Uebersetzungen. Seit sich das Christenthum gegen das Ende des 3ten und im Anf. des 4ten Jahrh. (besonders seit der Decischen Verfolgung) in die inneren Provinzen Aegyptens verbreitete*), und das Mönchthum in demselben aufkam, scheint man auf Uebersetzungen in die ägyptischen Landessprachen bedacht gewesen zu seyn, welche die LXX. als Original anerkennen, und zwar, wie es scheint, die damals in Aegypten verbreitete hesychianische Recension**). Wir wissen von einer im Dialekte Nieder-Aegyptens, dem memphitischen oder koptischen, geschriebenen Uebers., wovon der Pentateuch (ed. Dav. Wilkins. London 1731.), die Psalmen, Rom. 1744 und 1749., zuletzt von Ideler (Berl. 1837.) und Schwartze (Lpz. 1843.), die grossen Propheten von H. Tattam (Oxon. 1852.), die 12 kl. Propheten von demselben (1836.), Daniel, von Bardelli (Pisa 1849.), ausserdem ein kleiner Theil des Jeremias (ed. Mingarelli) schon 1785 zu Bologna, und des Daniel in Münters spec. gedruckt sind. Ueber Handschriften derselben s. Zoëga, catalogus codd. Copt. in Museo Borgiano. Rom. 1810. p. 1 sq. Citirt findet sich diese Uebers. zu den Psalmen auch bei Barhebraeus, und dass sie den Syrern bekannt war, erhellt aus dem cod. pentaglottus Barberinus Nr. 104 ***). Vorhanden ist auch eine Uebers. des A. T. in Ober-Aegyptischer oder Sahidischer Mundart (s. über die Handschriften derselben Engelbreth, im N. theol. Journal

*) Vgl. Dionys. Alexandr. bei Euseb. hist. eccl. VI, 42.
**) Vgl. Münter, spec. verss. Danielis coptic. Rom. 1786. p. 13 sqq.
***) S. Wiseman, hor. Syr. p. 144. 145.

von Ammon etc. VI, S. 834 ff. Zoëga l. cit. p. 172 sq. 621.), von welcher aber nur Fragmente (bei Münter, Mingarelli und Zoëga) gedruckt worden sind. — Auch im Basmurischen Dialekte, welcher ein Misch-Dialekt der beiden genannten ist, sich aber dem Sahidischen am meisten nähert (s. Zoëga l. cit. p. 140 sq.) giebt es eine Uebersetzung des A. T.; s. darüber Zoëga l. cit. und Engelbreth fragm. Basmurico-Copt. V. et N. T. Hafn. 1811.

3) Die armenische Uebers. Zu den Armeniern war das Christenthum bereits im 2ten Jahrh. gekommen, hatte sich dann zur Zeit Constantins allgemeiner verbreitet, und im 5ten Jahrh. gab Miesrob ihnen ihr Alphabet und eine Bibelübersetzung*). Sie ist aus den LXX. geflossen, und scheint einem gemischten Texte derselben gefolgt zu seyn**). Nach einer St. des Barhebraeus (schol. ad. Ps. 16, 2.) hat man annehmen wollen, dass die Uebers. nach der Peschito corrigirt sey; allein die St. des Barhebr. spricht jene Thatsache als blosse Conjektur aus und die Sache selbst ist noch zweifelhaft***). Wahrscheinlicher ist dagegen, dass zur Zeit des Barhebraeus eine nach der armenischen gemachte syrische Uebers. vorhanden war†). Ungewiss ist ferner auch, ob diese Uebers. nach der Vulgata im 13ten Jahrh. interpolirt sey††). Ueber die Ausgg. ders. s. Rosenmüller, Handb. 3, S. 78 ff. Le Long, bibl. H. II. p. 173 sqq. ed. Masch.

4) Die Georgische ist gleich der Armenischen aus den LXX. geflossen, jedoch nach der Slavischen Uebers. verändert†††). Ihre Entstehung fällt in das 6te Jahrh.

---

*) S. Moses Chorenensis, hist. Armen. ed. Whiston. c. 54. und c. 61.

**) Vgl. La Croze, thes. epist. p. 201. Bredenkamp in Eichhorn, allg. Bibl. IV, S. 632 ff. Whiston, praef. ad Mos. Chor. p. XII. sq.

***) Vgl. Wiseman, l. cit. p. 142., welcher die St. des Barh., die bis dahin nur unvollständig bekannt war (s. Walton, prolegg. c. 13, §. 16.) dem Zusammenhange nach mittheilt.

†) S. Wiseman, p. 143. Rhode, l. cit. p. 74 sq.

††) S. Alter, philol. kritische Miscellen S. 140 ff. und bei Holmes, praef. ad edit. LXX. c. 4.

†††) Vgl. Alter, über georgianische Literatur. Wien. 1798. Eichhorn's allg. Bibl. Th. I, S. 153 ff.

5) Mehrere arabische Uebersetzungen. Dahin gehört namentlich die in der Pariser und Londoner Polyglotte*) befindliche Uebers. der Propheten, der Psalmen und der Salomonischen Schriften, von einem alexandrinischen Geistlichen etwa seit dem 10ten Jahrh. verfasst. Sie ist aus einem hexaplarischen cod. geflossen und hat zuweilen die LXX. verlassen und eine dem Hebräischen mehr entsprechende Lesart in einer anderen Uebers. benutzt**). Eben so ist auch die Uebers. des B. Esra aus dem Griech. gemacht***). Dahin gehört auch das Rom. 1614. von Gabr. Sionita und Victor. Scialac) herausgeg. Psalterium, welches aus der Alex. Uebers. geflossen, aber nach der Peschito und Vulg. hie und da corrigirt worden ist†). Auch die (mehrmals gedruckten, zuletzt London 1725. Wien 1792.) den Melchiten oder der orthodoxen Parthei der orientalischen Christen angehörigen Psalter sind aus derselben Quelle stammend††), eben so noch mehrere ungedruckte arab. Ueberss.†††).

---

*) Besonders abgedruckt (auf Kosten der Bibelgesellschaft) New Castle 1811. Vgl. Benary in den Jahrbb. f. wissenschaftl. Kritik 1831. Nr. 63. — Ueber die kritische Beschaffenheit des Polyglotten-Textes s. Rödiger, in der unten anzuf. Schrift p. 66 sq.

**) Vgl. über einzelne Theile derselben bei Jesaias, Gesenius, Comment. I, S. 98 ff., bei Jeremias, Spohn, Jeremias vates etc. I, p. 21 sq., bei Daniel, Wald im Repert. XIV, S. 204 ff. Lengerke's Meinung, dass der Grundtext mit berücksichtigt sei (das B. Dan. S. CXV) erscheint mir unrichtig: einige Beispiele erklären sich durch Benutzung eines hexaplarischen Textes, andere so, dass der Araber das im Griech. erhaltene hebr. Wort arab. umdeutete. Merkwürdig ist, dass auch Abu Said das Sinear durch Irak übers. (Gen. 10, 10.) wie der Ar. Dan. 1, 2., welches mir, wenn man nicht gegenseitige Benutzung annehmen will, doch auf eine gemeinschaftliche Uebersetzung hinzuweisen scheint, da es gebräuchlich war, Irak für Babylonien zu gebrauchen.

***) S. Rödiger, de origine et indole Arab. librorum V. Ti. histor. interpretationis (Hal. 1829) p. 35.

†) S. Rödiger, hall. Lit. Z. 1832. Nr. 8 S. 61.

††) S. Döderlein, im Repert. II, S. 176 ff. Th. IV, S. 87 ff. Rosenmüller, Handb. Th. 3, S. 49 ff.

†††) S. Adler, bibl. krit. Reise S. 68 und 179. Paulus, spec. verss. Pentateuchi septem Arabb. p. 58 sq.

§. 78.

Die versio Veneta.

Mehr eine literär-historische Merkwürdigkeit, als wirklich exegetisch brauchbar ist die griechische, auf der Markus-Bibliothek in Venedig befindliche (cod. Nr. 7.) Uebers. mehrerer Bücher des A. T. Das Charakteristische derselben besteht in folgendem: sie hält sich mit noch grösserer Treue als Aquila an den Buchstaben des Originals; die Exegese der Worte schliesst sich sehr enge an die rabbinische Tradition an; der Abweichungen von unserem textus receptus sind sehr wenige und meist Proben der Unkunde des Verfassers; der Styl ist ein seltsames Gemisch von Streben nach Attischer Eleganz und Barbarismen; der Chaldäische Abschnitt im B. Daniel ist im Dorischen Dialekte geschrieben; überhaupt scheint der Verf. mit seiner griech. Sprachgelehrsamkeit Prunk treiben zu wollen. Dieser letztere Umstand verweiset das Werk in die Zeit seit dem 9ten Jahrh., wo das Studium der Griech. Sprache und ein gewisses wissenschaftliches Leben im Griechischen Reiche zu erwachen begann*). Genauer lässt sich sein Zeitalter schwerlich bestimmen, da alle gewissern Notizen hierüber fehlen, und die verschiedenen Conjekturen**) einer gehörigen Begründung entbehren. Eben so zweifelhaft erscheint es auch, ob ein Jude oder Christ der Urheber sey. Der Umstand, dass eine gewisse Bekanntschaft mit dem Aramäischen sich kund gibt, die rabbinische Behandlungsweise, und vorzüglich der Umstand, dass in der Uebers. die Abtheilung nach den Paraschen angebracht ist, sprechen überwiegend für den jüdischen Ursprung, und am wahrscheinlichsten hält man wohl Byzanz für den Ort ihrer Entstehung***).

Das Ms. rührt den Schriftzügen nach aus dem 14ten Jahrh. her, scheint aber aus einem älteren Originale geflossen, und enthält manches entschieden nicht authentische†). Herausgegeben

---

*) Vgl. Heeren, Gesch. der klass. Liter. im Mittelalter (histor. Werke Th. IV.) I, S. 138 ff.

**) S. dieselben bei Bertholdt, Einl. II, S. 566 ff.

***) So unter anderen Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. S. 103.

†) „Ich vermuthe aber, dass man wohl nicht leicht Ein Exemplar dieser Uebers. auffinden werde, da diese bloss Privat-Uebersetzung

ist der Pentateuch von Ammon (III voll. Erlang. 1790. 1791.), und die Proverbb., Koheleth, Hoheslied, Ruth, Klaglieder, Daniel und Stücke aus dem Pentat. von Villoison (Argentor. 1784.) vrgl. Eichhorn's Allg. Bibl. 3, S. 371 ff. 5, S. 743 ff., Dahler, animadverss. in vers. gr. Provv. etc. Argentor. 1786. Pfannkuche, in Eichh. Bibl. 7, S. 193 ff.

2. Orientalische Uebersetzungen.

§. 79.

Targumim. Ursprung derselben.

Schon zu Esra's Zeit ward das Gesetz dem Volke öffentlich mit beigefügter Chaldäischer Uebersetzung vorgelesen (Nehem. 8, 8.). Dieser, durch die im Exil vorgegangene Sprachveränderung nothwendig gewordene, kirchliche Gebrauch erhielt sich unstreitig auch für die Folgezeit. Besonders musste er sich seit dem Aufblühen der Synagogen und der öffentlichen Schulen, in denen die Auslegung der Thorah Hauptgegenstand der Beschäftigung war, heben. Hier wurde daher das Amt des Interpreten oder Dollmetschers*) eines der wichtigsten, und herrschend ward der Talmudische Kanon, dass gleichwie das Gesetz durch einen Mittler gegeben sey, so es auch nur durch einen Mittler verlesen und behandelt werden könne**). Der Talmud enthält schon in seinen ältesten Stücken genaue Vorschriften über das Verhalten bei diesen interpretirenden Vorlesungen, die Art und Weise des Lesens, die Stücke, welche zugleich gelesen und erklärt werden sollen u. s. w. „Von einem in der Regel dazu angestellten Uebersetzer wurde der vorgelesene Text vers- oder paragraphenweise auswendig der Gemeinde aramäisch übersetzt, so dass der Vorlesende und der Uebersetzer abwechselnd vortrugen“ ***). Hiebei herrschte nun anfänglich der

---

Eines Mannes zu sein scheint.“ Spohn, der Prediger Salomo übers. etc. S. XXIX.

*) מתורגמן, מורגמ, אמורא, seltener: דרשן, vgl. Zunz, die gottesdienstl. Vortr. der Juden, S. 338 u. 331.

**) Megilla Hieros. fol. 74.

***) Vgl. Zunz, a. a. O. S. 8; auch s. Schoettgen, hor. I, p. 99 sq.

bloss freie Vortrag, und es scheint eine bedeutende Licenz dem Dollmetscher beim Auslegen verstattet gewesen zu seyn*).

Später aber scheint sich der aus dieser Sitte leicht erwachsende Missbrauch fühlbar gemacht zu haben**). Auch wurden die bestimmten hermeneutischen Regeln, nach welchen die Gesetzes-Auslegung vorgenommen werden musste, nach und nach immer fester constituirt, und veranlassten daher eine Beschränkung jener Freiheit***). So machte sich der Werth von geschriebenen Auslegungen fühlbar, den wir auch in den Talmudischen Aussprüchen anerkannt finden: „ohne Targum würden wir diese oder jene Stelle nicht verstehen" †).

Hiezu kam noch eine Anregung von aussen. Schon längst besassen die hellenistischen Juden das Gesetz in ihrer Sprache, und im 2ten Jahrh. war nicht bloss bei den Syrern die Thätigkeit für das Uebersetzen der heil. Schriften erwacht, sondern auch von den Juden selbst gingen griechische Versionen im Gegensatz zur Alexandrinischen hervor, die bei den Talmudisten selbst entschiedenen Beifall fanden, wie besonders die mehrfache und ehrenvolle Erwähnuug des Aquila beweiset ††). Es würde mithin als auffallend erscheinen, wenn nicht auch die aramäisch redenden Juden um jene Zeit die allgemein herrschende Sitte sich angeeignet und für sich Vortheil daraus zu ziehen versucht hätten.

Wirklich führen uns auch sichere Spuren auf wenigstens zur Zeit Christi vorhandene schriftliche Targumim. Denn schon die Mischna scheint hierauf zu führen, tr. Jadaim 4, §. 5., wo von der Sprache und der Schrift, worin die Targumim geschrieben werden

---

*) Vgl. Zunz, a. a. O. S. 74. Lightfoot, hor. ad Matth. 4, 23.: Targumista vel interpres — licentia aliquando usus est exspatiandi in paraphrasin: exempla huius rei occurrunt Hier. Bicurim f. 65, 4. Sanhedr. f. 20, 3. Bab. Beracoth f. 28, 1, alibiq. Vgl. dens. zu Luc. 4, 16.

**) Vgl. tr. Sotah p. 818. ed. Wagenseil.

***) Vgl. Kidduschin fol. 49. Buxtorf, lex. Chald. Rabb. Talm. p. 2643. Lightfoot, hor. ad 1 Cor. 14, 2.

†) Vgl. Hottinger, thes. philol. p. 256.

††) Vgl. Lightfoot, hor. ad acta ap., append. cap. IX. Zunz, a. a. O. S. 82. S. auch Hieronymus, ad Jes. c. 8. — Die LXX.

müssen, die Rede ist. Nun gedenkt ferner auch die Gemara (Schabbath f. 115, 1.) eines geschriebenen Targum über Hiob aus der Mitte des ersten Jahrh. (zur Zeit des Gamaliel), welches sich die Missbilligung des Gamaliel zuzog*). Mit Recht bemerkt hiebei Zunz: „da man wohl nicht mit Hiob den Anfang gemacht haben wird, so lässt sich mit Wahrscheinlichkeit für dis ersten Uebertragungen des Gesetzes ein noch höheres Alter voraussetzen (a. a. O. S. 62.).

Es kann allerdings hiebei als bedenklich erscheinen, wie gerade hier von der Aufnahme gesprochen wird, welche jene ersten Versuche bei den Juden fanden. Denn allerdings „gehörte das Targum gleich der Halacha zu den Dingen, die man nicht aufschreiben sollte**); allein dies ward nicht genau befolgt, auch warnte man gegen das Aufschreiben aus politischen Ursachen nur in so fern, um zu verhindern, dass etwas Geschriebenes der Art kanonische Auktorität erwerbe. Vielleicht, dass unberufene Interpretation eine Scheu vor Targumim den Gesetzkundigen wenigstens eingeflösst hat.“ (Zunz, a. a. O.) Aber gerade der Umstand, dass im Talmud die Halacha als ein nicht aufzuschreibendes Gut betrachtet wird, leitet zu der Annahme, dass schon vor dem Eintreten dieses Rigorismus sich eine Ausnahme geltend gemacht hatte, welche man später nicht wieder redressiren konnte. Jedenfalls ist es darnach unstatthaft, mit Eichhorn***) die Entstehung von Targumim in den ersten Jahrh. v. Chr. zu läugnen, und sie darnach als gleichzeitig mit dem Talmud zu betrachten. Vielmehr bleibt, wenn man nicht die frühere Entstehung derselben zugibt, consequenter Weise nur die Annahme übrig, die Abfassung falle in die nachtalmudische Periode †)„, wobei allerdings das als Wahrheit zu Grunde liegt, dass die Targumim selbst in der talmudischen Periode weder feste gesetzliche Auktorität genossen, noch den freien Vortrag gänzlich zu verdrängen im Stande waren.

---

dagegen werden nirgends citirt und sogar mit Missbilligung angesehen. S. Lightfoot, l. cit. cap. VI.

*) Vgl. Lightfoot, l. cit. cap. VI.

**) Vgl. die Stellen bei Eisenmenger, entd. Jud. I, S. 208.

***) Einl. II, S. 15 ff. nach dem Vorgange von Morinus, exercitatt. bibl. II, p. 321 sq.

†) So Luzzato, in s. Philoxenus, s. d. Onkelosi paraphr. Chald. (Vienn. 1830). Vgl. hall. LZ. 1832. Nr. 3, S. 23.

Man wendet aber nun hauptsächlich*) gegen eine so frühe Entstehung der Targumim ein das Stillschweigen der Kirchenväter, von denen keiner, selbst da nicht, wo man es sicher erwarten sollte, wie bei Epiphanius und Hieronymus, ihrer Erwähnung thun. Allein schon oft ist dagegen mit Recht erinnert worden**), wie der Mangel an Kenntniss des Chaldäischen und das geringe Gewicht, was sie im Verhältniss zu den Griech. Uebersetzungen auf diese Paraphrasen legten, dieses Stillschweigen erkläre. Nehmen wir dazu die Art und Weise, wie sich z. B. Epiphanius über den Talmud auslässt***), so kann diess um so weniger befremden, zumal da die Juden selbst nicht ein so hohes Gewicht auf sie legten. Im Grunde aber ist jene Behauptung auch nicht einmal dem faktischen Bestandtheile nach gegründet, da, wenn auch unsre Targumim nicht in der Peschito benutzt sind, doch jedenfalls, wie es scheint, dem Ephraem Syrus bekannt waren†).

§. 80.

Das Targum des Onkelos zum Pentateuch und des Jonathan zu den Propheten.

Diese beiden Ueberss. werden uns als die frühesten genannt. Unter den 80 ausgezeichneten Schülern Hillel's befand sich dem Talmud zufolge als der grösste Jonathan, der Sohn des Usiel††), der mithin kurz vor Chr. G. geblüht haben muss. Aus dem Munde der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi empfing

*) Einige andere unbedeutendere Gegengründe Eichhorns sind genügend abgefertigt bei Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 66 ff. Winer de Onkeloso p. 10. sq.

**) Vgl. z. B. Jahn, Einl. I, S. 190 ff.

***) S. Jost, Gesch. d. Israel. IV, S. 274 ff.

†) Vgl. die Zusammenstellungen bei v. Lengerke, de Ephraemi S. arte hermeneut. p. 14 sqq. mit der ausdrücklichen Citation der Targumim bei Jacob von Edessa, Assemani, bibl. Or. I, p. 66, aus welcher St. Eichhorn II, S. 228 ff. mit Unrecht auf ein Syrisches Targum schliesst. Die Bekanntschaft der Syrer mit Jüdischen Schriften erhellt auch aus den Citaten derselben bei Barhebraeus, s. Bernstein, chr. Syr. p. 186, 7.

††) Baba Bathra f. 134, 1. Succah f. 28, 1. Jost, a. a. O. III, S. 114.

er seine Uebers. unter wunderbaren Ereignissen*) — eine Darstellung, die nicht bloss das hohe Ansehen derselben zu bezeugen, sondern auch anzuzeigen scheint, dass man sie für die zuerst entstandene Publikation dieser Art ansah. Etwas später blühte Onkelos, Gamaliel's Schüler und Freund, der diesen seinen Lehrer durch ein kostbares Leichenbegängniss ehrte**), erhaltend sein Targum aus dem Munde des R. Elieser und R. Josua***). Die spätern Talmudisten verwechseln ihn mehrfach mit dem griech. Uebersetzer Aquila†), welcher Umstand gerade das hohe Alterthum desselben verbürgt.

Beide Uebers. werden häufig im Talmud citirt und mithin als bekannt vorausgesetzt††). Auch sie selber setzen sich einer den andern als vorhanden voraus, wie genaue Uebereinstimmungen mehrerer Stellen zeigen†††), welcher Umstand aber nicht daraus erklärt werden zu müssen scheint, dass Jonathan den Onkelos benutzte*†), sondern auch eben so gut umgekehrt auf eine Benützung des Jonathan von Seiten des Onk. schliessen lässt, indem die Tradition des Talmud über das frühere Existiren des Jon. nicht ohne zwingende Gründe aufzugeben ist. Dass übrigens zu Gamaliel's Zeit die Tendenz nach Ueberss. des A. T. ging, passt an sich zu dem freieren Charakter dieses Mannes, wie er uns sonst bekannt ist, wie auch mit dem im vor. §. erwähnten Berichte von der Uebertragung des Buches Hiob.

Die Uebertragung des Onkelos ist einerseits sehr einfach und genau: man sieht aus ihr, wie der Verf. sich im Besitze einer kräftigen exegetischen Tradition befand; daher nie sich ein Ueber-

---

*) Megilla f. 3, 1. Buxtorf, lex. p. 2644. Wolf, bibl. Hebr. II, p. 1159.

**) Vgl. Avodah sarah p. 81 ed. Edzardi. Jost, S. 173 ff., besonders R. Anger, de Onkelo. Partic. II, p. 5 sqq.

***) Megilla f. 3, 1. Maimonides Moreh Neb. II, p. 289. Buxt. S. über beide Othonis histor. doct. Misnic. p. 118 sq.

†) Vgl. Winer, de Onkeloso p. 7 sq. Jost, S. 258 und Anh. S. 187. Anger, de Onkelo P. 1, p. 4 sqq.

††) Vgl. Zunz a. a. O. S. 63.

†††) Vgl. Targ. Deut. 22, 5. mit Judd. 5, 26; Deut. 24, 16. mit 2 Regg. 14, 6.; Num. 21, 28. 29. mit Jerem. 48, 45. 46.

*†) Wie Zunz meint, a. a. O. S. 63.

gehen von Stellen des Originals findet*): seine Erklärung schwieriger und dunkler Stellen und Ausdrücke ist gemeinhin auch die durch innere Gründe am meisten sich bewahrheitende, wobei er sorglichere Beachtung und Beipflichtung verdient, als ihm gewöhnlich zu Theil geworden ist**); ja er behält bisweilen das hebr. Wort geradezu bei, wenn sich ihm kein entsprechendes darbot (Winer, p. 34.). Aber daneben erläutert er auch seinen Zwecken gemäss häufig Sinn und Ausdruck, doch wiederum sehr sparsam und nur soweit es ihm zum Verständniss erforderlich schien***), ohne sich fremdartige Zusätze zu erlauben. Nur ein Beispiel von kabbalistischer Deutung findet sich bei ihm †). Allerdings zeigt sich auch bei ihm der Einfluss dogmatischer Zeitideen; allein abgesehen davon, dass hier gerade wohl manches erst später in den Text hinein interpolirt ist, sind die dem Rabbinismus entsprechenden Deutungen noch sehr sparsam ††), und die dogmatischen Vorstellungen sind noch sehr einfach ohne die Farbe der späteren jüdischen Ausbildung, wie die Wegschaffung des Anthropomorphismus in Bezug auf das göttliche Wesen, die Idee des stets vermittelten Wirkens Gottes †††). Vom Messias erklärt er nur zwei Stellen (Gen. 49, 10. Num. 24, 17.) *†).

Mit diesem Charakter der Interpretation steht auch der der Sprache bei Onk. in Einklang: diese nähert sich vielfach dem biblischen Chaldaismus, d. h. sie hat noch viel hebräische Färbung, wiewohl geringer als dort; sie vermeidet noch manche spä-

*) S. Winer l. cit. p. 35. not.

**) Wie sich auch Winer p. 27 sq. zu oft gegen ihn erklärt hat; zumal da er nicht genug die Auffassung solcher Stellen dem Sinne nach bei Onk. berücksichtigt.

***) Am meisten daher bei den Weissagungen Gen. 49, Num. 24, Deut. 32. 33. Winer, p. 36 sq. Hall. Lit. Z. 1832. Nr. 3. S. 24 ff.

†) Anwendung der Gematria. Num. 12, 1. S. Hartmann, die enge Verbind. des A. u. N. T. S. 689.

††) Vgl. Gen. 3, 21. 22. 4, 10. 12, 5. Exod. 20, 5. Levit. 23, 11. Deut. 6, 8. u. a.

†††) Daher das מלאכא דײ׳, יקרא דײ׳, שכינתא דײ׳, מימרא דײ׳. Dass gerade der letzte Ausdruck nur einmal Exod. 4, 24. sich findet, beweiset das einfache jener aus dem A. T. selbst geschöpften Idee.

*†) Vgl. damit die späteren Targumim: welche 17 Stellen darauf beziehen, bei Buxtorf, lex. p. 1268 sq.

ter herrschend werdende Aramaismen (wie die Contraktion der Nomina) und enthält eine noch verhältnissmässig geringe Zahl griechischer Wörter, lateinische gar nicht*): daneben manche dunkle Ausdrücke, welche zum Theil schon den Talmudisten unverständlich waren**).

Der Text des Onk. bedarf noch sehr der Correktion, namentlich durch Zuziehung guter Handschriften***). Hauptausgaben: in der Complutensischen Polyglotte, correkter in der editio Veneta (der Bomberg'schen Bibel vom J. 1526.), mit verbesserter Punktation in Buxtorf's rabbin. Bibel, und darnach in der Pariser und Londoner Polyglotte †). Uebersetungen von Fagius, Argent. 1556.

Einen etwas verschiedenartigen Charakter trägt das Targum des Jonathan: „die freiere Handhabung des Textes — bemerkt treffend Zunz, S. 62 — war bei den prophetischen Schriften, da sie nichts gesetzlich Gültiges enthalten, statthaft, ja selbst unabweisbar wegen ihrer dunkleren Sprache und ihres auf Israels Zukunft gedeuteten Inhaltes. Schon zu den historischen Büchern macht Jon. oft den Ausleger; zu den eigentlichen Propheten geht diese zu wirklicher Hagada werdende Auslegung fast ununterbrochen fort.“ In diesem oft verkannten gemeinschaftlichen Charakter liegt nun der, auch durch äussere Zeugnisse (vrgl. Megilla f. 3, 1.) bestätigte, Hauptbeweis für die Einheit des Verf. dieses Targums. Denn nicht nur, dass Parallelstellen (wie Jes. 36—39. vrgl. 2 Könn. 18, 13 ff. Jes. 2, 2—4. Micha 5, 1—3.) wörtlich übereinstimmen, so hat er auch die Gewohnheit, besonders die dichterischen Stücke in den histor. BB. (Judd. 5., 1 Sam. 2., 2 Sam. 23.) mit reichen Zusätzen zu versehen. Diese Zusätze haben dann oft wieder unter

---

*) Vgl. Winer, l. cit. p. 8 sqq. Eichhorn (II, S. 44 ff.) findet hier ohne Grund Babylonische Formen und Ausdrücke.

**) Vgl. ססגונא (s. Bochart, hieroz. II, p. 393. Rosenm.). Winer, p. 35.

***) Neuerer Versuch von Luzzato in der angef. Schr. Vgl. Hall. LZ. 1832. 4. S. 26 ff. Der Text ist besonders häufig mit dem hebr. Original in Uebereinstimmung gebracht.

†) Vgl. Wolf, bibl. Hebr. II, p. 385 sq. Le Long, bibl. s. ed. Masch I, p. 95 sq. u. II, 1, p. 29 sqq. Winer, l. cit. p. 12 sq.

einander grosse Aehnlichkeit (vrgl. Judd. 5, 8. mit Jes. 10, 4., 2 Sam. 23, 4., mit Jes. 30, 26. s. Hulsius, theol. Jud. p. 157. u. a.)*).

Wenn er sich hier die Ausschmückungen des Textes, und seine Ausstattung mit Glossen und Sagen hat angelegen seyn lassen, so folgte er hierin durchaus dem Geschmacke der Zeitgenossen und hatte bereits Vorgänger. Schon das B. Sirach gefällt sich in Lobpreisungen berühmter Theokraten und gerade so verfährt unser Targumist**), wie überhaupt die ganze Art der Auffassung der alten Geschichte und des Prophetismus in diesem Buche mit unsrer Paraphrase mehrfache Analogie darbietet. Besonders wichtig sind aber die eingewebten jüdischen Meinungen jener Zeit, und die theologischen Vorstellungen, bei denen man sich mit besonderer Vorliebe an das Buch Daniel anschloss. Dahin gehört die Deutung Sterne Gottes durch: Volk Gottes (Jes. 14, 13. vgl. Dan. 8, 10. 2 Macc. 9, 10.), die Anwendung der St. Dan. 12, 1. bei Jes. 4, 2.; Jes. 10, 32. bringt er eine, die Erzählung Dan. c. 3. nachahmende, Legende bei, welche dann spätere Targumisten wiederholen (vgl. Targ. Hieros. Gen. 11, 28.; 16, 5.; 2 Chr. 28, 3.); bei Jes. 22, 14; 65, 15. hat er die Lehre vom zweyten Tode eingewebt (s. Apoc. 2, 11. Baumgarten-Crusius bibl. Th. S. 341.); Jes. 30, 33. erwähnt er die Gehenna***); besonders aber gehört dahin seine Messiaslehre, die er häufig auch in nichtmessianische Stellen hineinträgt; welche aber bei ihm noch sehr einfach erscheint, und der NTlichen Auffassung bisweilen nahe steht (vgl. z. B. Jes. 42, 1 ff. Matth. 12, 17 ff.; anders dagegen die LXX.); doch auch anderwärts abweichend (vgl. Sacharj. 12, 10. s. Hengstenb. Christol. II, S. 300.).

---

*) Vgl. Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 69 ff. gegen Eichhorn's (auch noch 4te Aufl. II, S. 66 ff. wiederholte) Behauptung einer Verschiedenheit der Verff.; zu welcher auch Maurer, Comment. z. Jos. S. 185 ff. sich hinneigt.

**) S. z. B. Hartmann, a. a. O. S. 73. Eben dahin gehören auch die Darstellungen der Geschichte bei Josephus. S. Bretschneider, capp. theol. etc. p. 18. Thalemann, de nube super arca foederis p. 125 sq.

***) Doch einfach, ähnlich dem NTlichen Sprachgebrauch, und ohne die Ausschmückung des späteren. Buxtorf, lex. p. 395 sq.

Er erkennt die Beziehung der St. Jes. 53. auf den Messias, und nimmt einen leidenden und büssenden Messias an, erlaubt sich jedoch hier, wie auch anderwärts (z. B. Micha 5, 1.) vielfache Verdrehungen*). Er scheint schon die im Talmud weiter ausgebildete Idee von einem um der Sünden des Volkes willen verborgenen, dann aber in Herrlichkeit erscheinenden Messias wenigstens dem Keime nach zu enthalten**). „Jonathans Propheten-Targum, sagt demnach Zunz mit Recht S. 332.; liefert als ein Ergebniss von Studien, die feste Nationalbegriffe erzeugt haben, den Beweis, dass schon geraume Zeit zuvor der Inhalt der prophetischen Bücher inner- oder ausserhalb des targumischen Vortrages dem Publikum erläutert wurde. Ja er rühmt die Lehrer, dass sie selbst in böser Zeit, an der Spitze der Gemeinden, in den Synagogen das Gesetz lehren." Doch ist freilich hiebei gerade sorglich abzusondern, was die Hand eines späteren Interpolators in den Text hineingetragen hat. Schon Raschi (zu Ezech. 47, 19.) spricht von Verfälschungen im Texte Jon. שׁי und Wolf sagt: Quae vero, vel quod ad voces novas et barbaras, vel ad res aetate ejus inferiores, aut futilia nonnulla, quamvis pauca triplicis hujus generis exstent, ibi occurrunt, ea merito falsarii cujusdam ingenio adscribuntur***).

Auch der Styl des Jon. ist im Ganzen derselbe, wie der des Onkelos: Cujus nitor sermonis Chaldaei et dictionis laudatur puritas, ad Onkelosum proxime accedens et parum deflectens a puro tersoque Chaldaismo biblico (Carpzov, crit. s. p. 461.). Es findet sich allerdings (wie auch bei Onkelos) eine Anzahl grie-

*) Vgl. Hengstenberg, Christol. I, 2, S. 291 ff. III, S. 304.

**) Vgl. Micha 4, 8 mit Sach. 3, 8. 4, 7. Vgl. auch Justin. M. dial. c. Tryph. n. 8. — Von einer polemischen Tendenz indessen gegen Christen ist keine Spur bei Jon., wie noch Eichh., Einl. II, S. 63. 64. 4te Ausg. behauptet.

***) Bibl. H. II, p. 1165. Dahin rechnet Zunz, S. 63. 282. (vgl. Gesenius, a. a. O. S. 68) alles Feindselige gegen Rom, namentlich die Erwähnung des Armillus u. ähnl. Allein dergleichen kann auch zum Theil wenigstens schon einer, der christlichen kurz vorangehenden, Periode angehören.

chischer Wörter, aber nicht lateinischer, wie Eichhorn behauptet, ohne es jedoch zu erweisen*).

Die Hauptausgaben sind in der Bomberg'schen und Buxtorf'schen Bibel, Londoner Polyglotte. Von der Paraphr. zu den kleinen Propheten ist mehreres auch einzeln herausgeg. in der Stephanischen Officin. 1552. 57., der Hoseas von H. von der Hardt. (Helmstad. 1702.) Abdruck Gött. 1775. (von J. D. Michaelis). Vgl. Rosenmüller, Handb. III, S. 9 ff.

§. 81.

Targum Jeruschalmi zum Pentateuch und den Propheten.

Die einfachere Beschaffenheit der älteren Targumim genügte bald nicht mehr dem immer mehr ausartenden Geschmacke der Juden, namentlich seit der Aufzeichnung des Talmud. Schon bald fing man daher an, freiere Targumim zu verfassen, die mehr Ideen des Zeitalters in sich aufnahmen und den Text mit reicheren traditionellen Zusätzen ausstatteten. Von diesen freien Targumim besitzen wir zum Pentateuch zwey, das eine unter dem Namen Pseudo-Jonathan bekannt, sofern spätere Schriftsteller dasselbe dem Verf. des Targums über die Propheten beilegen**), und das nur aus Fragmenten bestehende, gemeinhin sogenannte Targum Hierosolymitanum. Eine genauere und sehr gründliche Untersuchung***) hat die innere Einheit beider erwiesen, und zu dem Resultate geführt, dass das mit Unrecht dem Jonathan zugeschriebene Targum über den Pent. bei den älteren unter dem Namen Targum von Palästina und Hierosolymitanisches T. existirte, von welchem mehrere Recensionen vorhanden waren, so dass unser Pseudo-Jonathan identisch ist mit dem Targum Jeruschalmi, das fragmentarische T. aber nur eine andere Recension desselben.

---

*) Einl. II, S. 66. Das Wort קרונתא ist schwerlich = corona, sondern leitet sich von קרן ab.

**) S. Pfeiffer, de Targumim — opp. II, p. 875.

***) Bei Zunz, a. a. O. S. 66 — 72. Aehnlich auch schon Aeltere, wie Carpzov, l. cit. p. 448 sq.

Der Zweck dieser Art von Arbeiten war ein von den früheren vortalmudischen ganz verschiedener: dort war es das einfach durch das Bedürfniss hervorgerufene Streben, den einfachen Sinn des Textes in einer allgemein verständlichen Sprache wiederzugeben, und das zur Erklärung erforderliche nur, wo es nothwendig schien, einzuweben; hier dagegen ist es ein nach den Gesetzen der im Talmud gebotenen (Kidduschin f. 49, 1.) allegorischen Auslegung abgefasstes Werk, in welchem sich Allegorie und traditioneller Zusatz bis zum Ermüden drängt*). Sind demgemäss manche seiner Erklärungen aus Unkunde und Mangel an exegetischer Einsicht entstanden, so ist doch hierauf keineswegs alles, was sich von Textes-Verdrehung und Pseudo-Hermeneia bei ihm findet, zu setzen, da er ja im Allgemeinen die Paraphrase des Onk. kannte, und nicht selten benutzt, wohl aber auf absichtlicher und willkührlicher Combination und Spielerei mit dem Wortsinne, wozu sich im Talmud fast auf jeder Seite reiche Belege finden. Auch Winer, l. cit. p. 10 sq. hat diesen Zweck nicht gehörig aufgefasst, und daher ist das Urtheil: „ridiculam declaravit inscitiam quae vix in tironibus tolerari potest“ nicht richtig, weil es nicht auf den Standpunkt des Ueberarbeiters eingeht. Diese Interpretationsweise ist aber eben so aus dem traditionellen Usus geschöpft, wie die Zusätze und Legenden, womit er den Text bereichert, welche sich meist im Talmud wiederfinden**). „Fast alle seine in die Hagada einschlagenden Deutungen und Ausschmückungen treffen wir in den übrigen hagadischen Schriften; die wenigen ihm eigenthümlichen hat er so wenig ersonnen als Jon. seine Interpretirung der Propheten. In beiden offenbart sich die Cultur der Zeit und die Macht überlieferter Ideen“ ***). Je weniger daher

*) Noster (Pseudo-Jon.) — omnia sibi licere ratus, vix quinque aut sex versiculos de verbo reddidit, plurima in summum arbitrium effusus, addendis, mutandis, pervertendis sententiis integris ad ingenia popularium ita accommodavit, ut persaepe non libros sacros sed commenta Rabbinorum legere tibi videaris. Winer, de Jonath. in pent. paraphr. chald. spec. I, (Erl. 1823) p. 8.

**) Vgl. Carpzov, l. cit. p. 447. Winer, p. 25. Das Richtigere sah auch Petermann, de duabus Pentat. paraphr. Chald. (Berol. 1829) part. I, p. 39.

***) Zunz, a. a. O. S. 72.

diese Paraphrase exegetische Brauchbarkeit für das Verständniss des A. T. gewährt, desto reichhaltiger ist sie, als Quelle späterer jüdischer Interpretationsweise und Dogmatik *) betrachtet. Um so mehr, da sie ihre Traditionen nicht nur aus dem Talmud, sondern auch aus älteren freieren Targumim (s. Zunz, S. 75.) schöpfte, wie denn selbst das N. T. bisweilen das höhere Alter derselben bestätigt **). — Die Benutzung und Erwähnung (s. Ex. 26, 9. Jon.) des Talmuds, die ein spätes Alter verrathenden Ausdrücke und der barbarische, von ausländischen Worten wimmelnde Styl ***) weisen dem Targum die 2te Hälfte des 7ten Jahrh. als Zeit der Entstehung an (Zunz, S. 73 ff.).

Mit Recht hat man angenommen, dass dergleichen freie Targumim auch zu den Propheten vorhanden waren (s. Zunz, a. a. O.). Schon die Thatsache, dass sich hier im Targum des Jonathan mehre Targumim vereinigt finden, die bisweilen mit der ausdrücklichen Angabe ת״א (תרגום אחר) versehen sind, hätte hierauf leiten können †). Auch erwähnt der Talmud häufig eines Targums Josephs zu den Propheten und die Stellen desselben finden sich in unserem Jonathan wieder ††). Zum Ueberfluss hat auch noch Bruns wirklich in MSS. Spuren eines hierosolym. Targum zu den Propheten gefunden †††).

Die Paraphrase des Pseudo-Jon. und das Hierosolymitanum zum Pent. finden sich in der Lond. Polygl. Vol. IV. Andere Ausgg. s. bei Rosenmüller, Handb. III, S. 9. Zur Kritik des Textes s. Petermann, l. cit. p. 5 sqq.

§. 82.

Die Targumim zu den Hagiographen.

Ueberss. der Hagiographen mögen schon nach Andeutungen im Talmud früh genug existirt haben *†); die gegenwärtigen rüh-

*) Vgl. Winer, p. 31.

**) Vgl. 2 Tim. 3, 8 und Targ. Exod. 7, 11. (vgl. über die Sitte überhaupt Petermann, p. 53 sq.); 1 Cor. 10, 4; Targ. Num. 21, 19.

***) S. die Zusammenstellung bei Petermann, p. 64 sq.

†) S. Eichhorn, II, S. 72 ff.

††) S. Coccejus, ad tr. Sanhedrin c. XI, p. 326 sq.

†††) S. Repertor. XV, S. 174 (die St. Sach. 12, 10. Vgl. hiemit die talmud. St. bei Hengstenberg, Christol. I, 1, S. 284).

*†) Vgl. auch Elias Levita in תשבי S. v. סום.

ren alle aus späterer Zeit her. Sehr getheilt sind die Angaben der Rabbinen über den Verf. derselben, und das Nennen verschiedener Verff. bei denselben*) führet schon auf eine verschiedene Abfassung derselben, welche sich auch durch ihren inneren Gehalt bestätigt. Sonst sind sämmtliche Hagiographen ins Chald. übertragen, doch einige, wie die BB. der Chronik, besonders spät, mit Ausnahme der BB. Esra (und Nehemia) und Daniel. Der Grund, welcher wenigstens für die Nichtübertragung des B. Daniel im Talmud angeführt wird (Megilla f. 3, 1.) — die Offenbarung der Zeit der Ankunft des Messias — ist allerdings nichts sagend, aber scheint doch zu beweisen, dass man schon damals gerade jene BB. ungern übersetzt sah, wie es scheint, wegen der chaldäischen Stücke in ihnen, da dann der heilige Text des Originals mit der Paraphrase vermischt worden wäre, welches die Superstition nicht duldete. Die meisten dieser Paraphrasen sind wiederum Stücke aus verschiedenen Uebersetzungen, die vereinigt wurden, oder mehrfache Recensionen desselben Targum.

Zu unterscheiden sind zunächst die Targg. über die Proverbien, Psalmen und Hiob. Besonders enge an den hebr. Text schliesst sich das T. über die Provv. an, indem es sich nur wenige und unbedeutende Abweichungen von demselben (wie 10, 20; 11, 4, 15.) erlaubt. Merkwürdig ist seine Uebereinstimmung mit der syrischen Version, welche man mehrfach durch eine wirkliche Abhängigkeit und Benutzung derselben zu erklären versucht hat**). Allein ohne hinreichende Gründe. Denn die theilweise Uebereinstimmung beider Versionen erklärt sich genügend aus dem wörtlichen Charakter beider und der Verwandtschaft des Idioms. Dieser Grund wird aber bedeutend überwogen durch die Beobachtung der Abweichung beider Versionen von einander, da man denn doch eine Bedeutung des hebr. Originals anzunehmen genöthigt ist. Am

---

*) Vgl. l. Iuchasin p. 53. Elias Levita praef. in Tisbi und in Methurgem. R. Asarjah, Meor Enajim p. 148. Ueber Joseph den blinden (im 4ten Jahrh.), welchen die meisten nennen, s. Wolf, bibl. Hebr. II, p. 1171 sq., Köcher, nova bibl. H. II, p. 215.

**) Vgl. Dathe, de ratione consensus versionis chaldaicae et syriacae. Provv. Salom., opusc. p. 109 sq. Eichhorn, Einl. II, S. 106 ff. Bauer, chrestom. Chald. p. 140 sq. Bertholdt, Einl. II, S. 600.

wenigsten beweisend aber ist für jene Annahme der Gebrauch mancher syrischer Formen und Ausdrücke in diesem Targum, da ja dieses eben so gut eigenthümliche Mundart des Verf.'s seyn kann*). Dazu kommt, dass sich diese Syriasmen fast sämmtlich im Talmud (namentlich im T. Hierosol.) nachweisen lassen**). Vorzüglich ist aber in dieser Hinsicht zu beachten die Verwandtschaft des Sprachgebrauches in diesem Targum mit dem über Pss. und Hiob und dem T. Jeruschalmi, wodurch es sich in die Reihe der späteren Paraphrasen stellt***), wobei es sich jedoch an den wörtlichen Charakter der früheren anschliesst. Das Targum zu den Pss. und Hiob ist jenem vielfach in der Ausdrucksweise und Auffassung verwandt, und daher mit Recht als von einem Verf. herrührend betrachtet †). Alle drei Targumim sind aber mit anderen, freieren, in der Weise des T. Jeruschalmi commentirenden durchwebt, welche letzteren bei Hiob und den Pss. theilweise auch in unsern Ausgaben sich finden und mit der Bezeichnung א״ח versehen sind ††). In dem cod. Erpen. fanden sich Pss., Hiob und der erste Theil der Provv. mit solchen Einschiebseln als Randglossen versehen †††).

*) Wie denn Niemand wohl umgekehrt aus dem chaldaisirenden Colorit der Hierosolymitana des N. T. (s. Adler, verss. Syr. p. 141 sq.) auf ein chaldäisches Original schliessen würde.

**) Wie das נ bei der 3ten Pers. fut. (vgl. Danz, Rabbin. enucl. p. 79); מנו, ܡܢܘ, (ibid. p. 69, 103); הלין, ܗܠܝܢ, Buxtorf. gr. Chald. p. 37 u. a.

***) Vgl. z. B. das angehängte Nun in der 3ten Pers. Plur. praet. Peal. (z. B. Provv. 9, 11. Buxt. p. 54); Infinitiv mit מ praef. (nach Syr. Analogie Buxt. p. 83, 116); קָאֵי st. קאים, Pr. 24, 16. (vgl. Num. 10, 35. Jon. und im Talmud Danz, l. cit. p. 97 und 112); אוֹבַד „in posterioribus paraphrastis, Jobi, Psalmorum et Provv., sub forma hujus conjugat., habet etiam significationem Kal.“ Buxt. p. 136; גור = ܓܳܪ, moechari, Provv. 6, 29. 32. גיור adulter 30, 20. so auch Targ. Hiob 36, 20. Jon. Ex. 20, 14. Levit. 20, 10.; נומוס, νόμος, Syr. ܢܳܡܽܘܣܳܐ. Targ. Pss. und Provv., f. תּוֹרָה Buxt. lex. p. 1349; יוֹמָנָא, ܝܰܘܡܳܢܳܐ, hodie, Pr. 7, 14; Gen. 24, 42. Jon.; מתן, exspectare, Buxtorf, lex. p. 1282 gr. Chald. p. 429 u. a.

†) S. Le Long, biblioth. Sacra I, p. 91.

††) Vgl. Carpzov, crit. s. p. 463 sq.

†††) Vgl. Walton, prolegg. p. 583 sq.

Bei den Pss. scheint allerdings hie und da Polemik gegen die Christen statt zu finden, welche indessen schon aus älteren jüdischen Erklärungen floss. Vrgl. Ps. 2, 7. 12. (wo das קבילו אולפנא aber auch schon bei den LXX. δράξασθε παιδείας und als talmudistische Erklärung Sanhedrin f. 92, 1. sich findet), Ps. 110, 1. (wo indessen auch schon die älteren Juden ähnliche Deutungen vorbrachten, vrgl. Michaelis, krit. Colleg. S. 626 ff. Hengstenb. Christol. I, 1, S. 141.). — In der durchaus freien Weise eines Midrasch commentiren die Targumim über Ruth, Koheleth, Hohelied. Sie weisen sich durch die Erwähnung des Talmud (Cant. 1. 2. 5, 10.), wie der Muhammedaner (Cant. 1, 7.), wie durch den Styl als nachtalmudisch aus, mit denjenigen Sagen grösstentheils ausgestattet, die sich zum Theil nur noch in den jüngeren hagadischen Schriften finden*). — Zu Esther gab es besonders viele Targumim, sofern dies Buch zu den Lieblings-Büchern des späteren Judenthums gehörte. Ein kurzes sich genau an den Text anschliessendes findet sich in der Antwerpener Polyglotte (tom. 3.); es steht mit Glossen erweitert in: Targum prius et posterius in Esth. — stud. Fr. Taileri. London. 1655. 4. und bildet hier das T. prius (daraus abgedruckt Lond. Polygl.); ungleich weitläufiger und die Legenden dieses T. noch erweiternd (s. 1, 2. 11. 2, 5. 7. 3, 1. 5, 14. u. a.) ist das T. posterius bei Tailer; noch andere Targumim sind handschriftlich vorhanden**). Es liefen diese Zusätze parallel mit denen der Alexandriner, und wie man auch diese, die übrigens wohl ein älteres palästinens. Element hatten (s. Joseph. Ant. XI, 6, 6. ff.) hiezu verwandte, zeigt die, wiewohl freie, chaldäische Uebertragung derselben***). — Eine Zeit lang glaubten selbst jüdische Schriftsteller†), es existire kein Targum über die Chronik; allein es findet sich ein solches a) in der Erfurter älteren Handschrift, woraus es Beck (Aug. Vindel. 1680. und 1683.) herausgegeben hat; jedoch hat dieser cod. bedeutende Lücken, hauptsächlich im genealogischen Theile der Chron.; b) in dem cod.

*) Vgl. z. B. Carpzov, colleg. Rabbin. in libr. Ruth, p. 56. 88 sq. 181.
**) S. Catal. codd. MSS. bibl. Bodlej. I, p. 432.
***) Vgl. de Rossi, specimen variarum lectionum sacri textus et Chald. Esth. additamenta. Tubing. 1783. 8. p. 103 sq.
†) Vgl. Juchasin f. 54.

Erpen. der Cambridger Bibl., vollständig, und herausgegeben von Wilkins, Amstelod. 1715. (sehr correkt), nachdem schon Lightfoot es häufig benutzt hatte*) und Sam. Clarke früher es herausgeben wollte; c) in dem cod. Dresdensis Nr. 598. (vrgl. Bahrdt, progr. de incluto cod. Dresd., Carpzov, crit. s. p. 382 sq.), welcher noch nicht collationirt ist. Ein Hauptbeweis für das junge Zeitalter dieses T. ist seine Benutzung des Targum Jeruschalmi zum Pentateuch**).

Die Targumim der Hagiographen sind in der Lond. Polyglotte am vollständigsten beisammen enthalten; über einzelne nicht erwähnte Ausgg. s. Rosenmüller, Handb. 3, S. 12 ff.

§. 83.

Die syrische Peschito.

Unter den von Christen ausgegangenen Ueberss. des A. T. ist eine der ältesten die der Syrer, bekannt unter dem Namen Peschito (ܦܫܝܛܬܐ), die einfache***). Man hat drei Erklärungen dieses Namens gegeben: a) Bertholdt, (II, S. 593.) betrachtet ihn als Uebers. des Ausdrucks: κοινή, die verbreitete. Allein diese Deutung ist so wenig hieher gehörig, wie die b) von anderen (wie Eichhorn, II, S. 125.) gebilligte: simplex i. e. litteralis, die wörtliche†).

---

*) Vgl. z. B. hor. Hebr. ad Joh. disq. chorogr. 4, 1. ad Joh. 1, 1. etc.

**) Vgl. Carpzov, crit. s. p. 474. Erwähnung der Ungarn, 1 Chr. 5, 10.

***) Die oft nicht richtig gefassten Bedeutungen des Stammes ܦܫܛ hängen so zusammen: Grundbed. ist ausziehen (exuere), ausbreiten (expandere) — so im Hebr. Syr. Arab. —, dann copiose rem exponere — so das Arab. بَسَطَ —; dann auf eine Fläche übergetragen: weit sein, auch flach sein, daher: بَسِيطَة, superficies; auch tropisch: der einfache Bestandtheil, res simplex. Alle drei Bedeutungen des Stammes vereinigt das Adj. بَسِيط expansus — aequalis — simplex (flach und einfach). Freitag, lex. Ar. I, p. 122.

†) So vielleicht erklärte schon Barhebraeus (bei Wiseman, hor. Syr. p. 86. Bernstein, chr. Syr. p. 144): ܕܟܕܥܒܪܝܐ ܐܘܬܐ, „welche mit dem hebr. Texte übereinstimmt."

c) Richtiger übersetzt man*): die einfache, d. i. dem Wortsinne folgende, im Gegensatz zu den allegorischen Ueberss. und Auslegungen**), in welchem Sinne der Ausdruck auch im chaldäischen und rabbinischen Sprachgebrauche gewöhnlich ist***).

Was das Alter dieser Uebersetzung anlangt, so sprechen sowohl innere, als äussere Gründe für das frühe Entstehen derselben. Hier stehe in dieser Beziehung folgendes. 1) Der erste Schriftsteller, bei welchem wir unsere Version gebraucht finden, ist Ephraem Syrus, als der erste Interpret der Schrift aus der syrischen Kirche. Daher spätere Schriftsteller sich so ausdrücken, dass man sich früher des hebr. Originals bedient habe, Ephraem aber diess verhindert habe †). Diese Uebers. war zu seiner Zeit allgemein bei den Syrern recipirt, daher er sie auch unsre Uebersetzung (ܦܫܝܩܬܢ) nennt ††). Schon dieser Umstand verbürgt uns ein die Zeit Ephraem's bedeutend überragendes Alter, da sich schwerlich eine jung entstandene Uebers. in jener Zeit einer so allgemeinen Geltung erfreut haben würde. Wichtig ist aber auch die Art und Weise, wie sich jener Kirchenvater bei Benutzung derselben benimmt. Auffallend ist nämlich, wie gar manche Ausdrücke in derselben schon für ihn dunkel geworden sind, oder ihm wenigstens der Erklärung für seine Zeitgenossen bedürftig erschienen. So die Erklärung des ܝܬ durch essentia, substantia zeigt allerdings, wie ihm der Gebrauch jenes Wortes als Akkusativ-Bezeichnung fremd war †††) — den Ausdruck ܟܘܣܒܪܬܐ, Coriander (Exod. 16, 31. Num. 11, 7. deutet Ephr. unrichtig durch: Speise aller Art (s. Lengerke, de arte herm. p. 25 sq.) — das Wort: ܝܒܪܘܚܐ f. רוּדָאִים Gen.

*) So Gesenius, comment. z. Jes. I, S. 81. Hirzel, de Pentat. vers. Syr. — indole p. 17. Hug, Einl. I, §. 62.

**) S. v. Lengerke, de Ephraemi S. arte hermen. p. 121 sq. 128 sq.

***) Aehnlich ist auch der Gebrauch von ܦܫܝܩܬܢ z. B. bei Ephraem in Hahn und Sieffert, chr. Syr. p. 160.

†) Tacriti, (vgl. Hottinger, bibl. Orient. p. 87) bei Pokocke, praef. ad Joel. fol. 2.

††) S. Opp. t. I, p. 380. (ad. 1 Sam. 24, 4.).

†††) Opp. I, p. 6. cll. p. 116. (wo die richtige Erklärung in der Catena nicht ihm angehört, s. Credner, de prophet. min. vers. Syr. indole p. 17. et p. 31.; wo also Hoffmann, gr. Syr. p. 299. not. 2., unrichtig den Ephr. durch den späteren Zusatz der Catena zu vertheidigen sucht.

30. 14. erläutert er durch ein: man sagt es sey etc.*) — so das ܩܛܝܪܐ, Köcher, Hiob 39, 23. Wisem. p. 130., womit auch das schol. des Barhebr. über das Genus des Wortes zu vergleichen ist (Bernstein, chr. Syr. p. 207.). — So das ܦܘܕܫܬܐ Jes. 3, 24. Wisem. p. 131. und andere Beispiele bei Wiseman, besonders p. 134. 136. Mit Recht hat Wiseman aus dergleichen Stellen auf das hohe Alter unserer Version geschlossen. 2) Mit diesem Resultate stimmen auch die Traditionen der Syrer überein. Der erste Zeuge in dieser Hinsicht ist Jacob von Edessa in einer merkwürdigen, von Barhebraeus mitgetheilten St.**), wo er spricht von „denjenigen Uebersetzern, welche von dem Apostel Thaddaeus und dem Edessenischen Könige Abgarus nach Palästina geschickt wurden, und welche die Schrift übersetzt haben." An ihn schliesst sich Jesudad, B. von Hadath (aus dem 9ten Jahrh.) an, welcher einen Theil des A. T. schon zu Salomo's Zeit auf den Wunsch des Königs Hiram, den übrigen Theil des A. T. und das N. T. ebenfalls in der Zeit, welche Jacob von Edessa angibt, übersetzt seyn lässt***). Jenes Faktum aber ist aus dem Grunde hiezu benutzt, weil die National-Eitelkeit der Syrer in jener Verbindung Salomo's mit dem Tyrischen Könige gerne ein für den aramäischen Volksstamm günstig sprechendes und ehrenvolles Ereigniss erblickte †). Diese beiden Traditionen werden nun auch beim Barhebraeus wiederholt (a. a. O.), und mit einer dritten vermehrt, dass zur Zeit der Ankunft des Priesters Asas unter den Samaritanern die Peschito verfasst, von welchen Meinungen er selber sich für den apostolischen Ursprung derselben zu entscheiden scheint ††).

Vergleichen wir mit diesen Traditionen das hohe Alter einer syrischen Kirche in Edessa und das frühe Entstehen einer syrischen Literatur daselbst (s. §. 22.), so erscheint uns der alte Edessenische

---

*) „Quid fuerit Syris plane, Ephraemo paene ignotum." Wiseman, p. 122.

**) Aus dem cod. Vatic. Nr. CLXXI. (den Scholien des Barh. zu den Pss.) fol. 84. (ad. Ps. X.), bei Wiseman, p. 103.

***) S. Gabr. Sionita, praef. ad Psalter. Syr., und Assemani III, 1. p. 210—212.

†) Vgl. Wiseman, p. 97 sqq.

††) Vgl. Abulpharagii hist. dynast. ed. Pokocke, p. 100.

Ursprung der Peschito mit Recht als das haltbare Element in denselben. Je bestimmter uns aber Alles auf Edessa als ihr Vaterland hinweiset, desto mehr spricht Alles für ihr Alter, da gerade hier lebende Schriftsteller des 4ten Jahrh. bereits so manches Dunkle in ihr fanden. Andererseits finden wir aber auch in der Uebers. ein starkes Anlehnen an den hebr. Text selbst im Ausdruck und Verwandtschaft mit chaldäischem Ausdruck; ja die Traditionen deuten sämmtlich auf einen palästinensischen oder jüdischen Einfluss auf dieselbe, wie Wiseman (p. 102) treffend hervorgehoben hat. Allein gerade diese Umstände erklären sich genügend, wenn wir bedenken, wie schon zu Josephus Zeit ganz Syrien und namentlich auch Mesopotamien mit Juden angefüllt war*). Auf diese Weise konnte durch den jüdischen Einfluss sich bei der Peschito des A. T. leicht dasselbe Verhältniss zum hebr. Texte, wie beim N. T. zum Griechischen herausstellen.

Dazu muss wohl berücksichtigt werden, dass ausser jener Einwirkung der jüdischen Tradition im Allgemeinen sich keine Spuren von Benutzung anderweitiger Hülfsmittel bei der Abfassung der Pesch. nachweisen lassen. Denn was man für Benutzung der LXX. ausgegeben hat, ist theils auf spätere Interpolation zurückzuführen, welche wohl um so weniger ausbleiben konnte, da man, wie das Beispiel Jacobs von Edessa zeigt, die Pesch. nach der Syro-hexaplarischen Uebers. überarbeitete, oder doch beide in Uebereinstimmung zu bringen suchte, und es nicht an Glossen aus andern Uebers. fehlen liess, welche sich leicht in den Text einschleichen konnten, — theils aber muss jene Uebereinstimmung auch aus der Quelle, welche ja auch bei der Entstehung der LXX. zu Hülfe zu nehmen ist, einer exegetischen Tradition erklärt werden**). Auf dieselbe Weise ist aber auch erklärbar (und um so mehr bei dem angegebenen jüdischen Einflusse), wie sich theilweise eine gewisse Annäherung an die chaldäischen Paraphrasen findet, welche aber schwerlich hinreicht, eine wirkliche Benutzung derselben zu statuiren***).

---

*) Vgl. Credner, l. cit. p. 45. v. Lengerke, l. cit. p. 15.

**) Vgl. in dieser Hinsicht Eichhorn, Einl. II, S. 142 ff. Gesenius a. a. O. I, S. 82. Hirzel, p. 100 sq. Credner, p. 107 sq. Rödiger, hall. Litz. 1832. Nr. 5. S. 36 ff.

***) Vgl. Gesenius, S. 83. Credner, p. 88 sq. 110 sq. Rödiger,

Schon nach dem Bemerkten muss die P. aus christlichen Händen hervorgegangen seyn. Dies wird auch durch ihren inneren Charakter als richtige Annahme erwiesen. Schon aus dem gänzlichen Freiseyn von den auf jüdisch dogmatischen Meinungen beruhenden Uebertragungen geht dies hervor, welches um so wichtiger ist, da jene Uebertragungsweise namentlich in den Targumim zum Theil stehend geworden sind (wie in Bezug auf die Vermeidung von Anthropomorphismen), und jene Paraphrasen einem jüdischen Verf. durchaus nicht unbekannt seyn und von ihm unbenutzt bleiben konnten. Auch positiv weiset hierauf manches hin, wie z. B. beim Pentateuch eine gewisse Nachlässigkeit und Ungeschicklichkeit in der Uebertragung der Levitischen Gesetze, namentlich in dem Abschnitte über reine und unreine Thiere *). Ganz besonders aber erhellt dies aus seiner Interpretation der messianischen Stellen, wie Jes. 7, 14. 52, 15. 53, 8.**) Sacharjah 12, 10. Ps. 2, 12. 16, 10. 22, 17. 110, 1. 3. Diese Stellen reichen hin, die Meinung R. Simon's ***), der Verf. sey Jude gewesen, zu vernichten; höchstens kann man an einen Judenchristen denken, wofür die theilweise Bekanntschaft mit der jüdischen Tradition sprechen würde †).

Ob mehr als ein Verf. an der Pesch. gearbeitet habe, hat man aus inneren Gründen zu erweisen gesucht ††), welche aber jedenfalls sehr schwach ausgefallen sind. Bedeutender ist das für eine Pluralität der Ueberss. einstimmig sprechende traditionelle Zeugniss, wie schon die angef. Stellen syr. Schriftsteller erweisen. Dazu gesellt sich noch das hier entscheidende Zeugniss Ephraem's. Zu Jos. 15, 28. bemerkt er: „da diejenigen. welche (die St.) ins Syrische übersetzten, nicht wussten, was das

---

a. a. O. Nr. 6. S. 41. — Noch weniger ist aber eine Benutzung der Hexapla nachweisbar, wie Semler sie behauptete, Vorber. der theol. Hermeneutik S. 382—394. S. dagegen Dathe, praef. ad Psalter. Syr. p. 10 sq. Eichhorn, Einl. II, S. 131 f.

*) Levit. c. 11., Deuter. 14, 13—19., Hirzel, l. cit. p. 127 sqq.

**) Vgl. Gesenius z. Jes. I, S. 86.

***) Hist. crit. du V. T. p. 272.

†) So Dathe, praef. ad. Psalter. Syr. p. XXIII sq., dessen Beweisgründe aber theilweise sehr schwach sind.

††) Eichhorn, Einl. II, S. 133.

Hebr. בזויתיה bedeute“ u. s. w.*). Bei den einzelnen Büchern spricht er sonst natürlicherweise nur von dem einzelnen jedesmaligen Uebersetzer (s. opp. I, p. 498. F.).

Die ang. Stelle des Ephraem ist zugleich ein Zeugniss dafür, dass die Pesch. aus dem hebr. Original geflossen sey. Diess wird auch durch die Prüfung ihrer inneren Beschaffenheit vollkommen bestätigt. Unter allen bekannten alten Ueberss. schliesst sich keine so treu an dasselbe an, als die unsrige. Sie giebt dabei gewöhnlich den Sinn des Grundtextes sehr glücklich wieder: da wo sie erklärend zu Werke geht, beschränkt sie sich ebenfalls nur auf das unmittelbar nothwendige, ohne alle paraphrastische Weitläuftigkeit. Selten und nur ausnahmsweise erlaubt sie sich Zusätze oder Correktionen, von denen aber manches auch als Interpolation (z. B. aus Ephraem's Commentar), anderes als der Eigenthümlichkeit des syrischen Idioms angehörig zu betrachten ist**). Die meisten Differenzen scheinen sich im Psalter zu finden, wie diess nicht nur die zahlreichen, aber wohl späteren***), Ueberschriften (in der Lond. Polygl.) beweisen, sondern auch der Text selbst†), — welches man richtig aus dem vielfachen liturgischen Gebrauche derselben erklärt hat††), der jene Abänderungen fast unvermeidlich zur Folge haben musste.

Was den Umfang der Pesch. anlangt, so erstreckte sie sich

---

*) Opp. t. I, p. 305. B. Mit Unrecht erklärt Credner, l. cit. p. 2. diese St. für unächt, vgl. v. Lengerke, comment. crit. etc. p. 24.

**) Vgl. die Belege hiefür besonders bei Carpzov, crit. s. p. 626 sq. Gesenius, a. a. O. S. 81 ff. Hirzel, p. 18 sq. Credner, p. 82 sq.

***) Sie stimmen namentlich mit den Interpretationen der KVV., s. Clarisse, Pss. XV. Nammaaloth, p. 14. Dathe, praef. ad Psalt. syr. p. XXXVI.

†) So sagt Dathe, psalter. Syr. p. 129. (zu Ps. 56.): Tantus est in hoc. Ps. dissensus interpretis nostri a textu Hebr., ut vix unum versum eodem modo legisse inveniatur. Omnino in vers. Syr. Psalmorum id videtur accidisse, — quosdam Pss. scribarum vitiis magis quam alios infectos esse, quosdam plures varias lectiones offerre quam alios, haud tamen difficulter dignoscendas perito harum rerum judici etc. vgl. auch praef. p. XXVII.

††) Man vgl. z. B. das rituale Syr. bei Knös, chr. Syr. p. 55 sq. woraus sich ebenfalls einige Varianten ergeben.

ursprünglich bloss auf die kanonischen Schriften des A. T., wie diess wegen ihres Zurückgehens auf das hebr. Original sich von selbst versteht. Noch zur Zeit des Ephr. Syrus fehlten in ihr die apokryphischen Zusätze zum Daniel *), eben so fehlten die BB. der Makkabäer, wie aus der Anführung derselben bei Ebedjesu erhellt **). Auf ein gleiches Resultat führen auch die Unterschriften der codd., welche Pokocke bekannt gemacht hat, welcher sagt: nec verosimile est, ullum apocryphorum librorum simplici eo stylo inveniri, quippe quibusdam eorum expresse praefigitur, uti primo libro, eum conformatum esse ad versionem τῶν LXX., et sub finem ejus, eum non reperiri in versione simplici, quod idem reperitur ante Tobiae librum (praef. ad Joel fol. 6.). Doch müssen schon früh die Apokryphen ins Syrische übersetzt gewesen seyn, da bereits Ephraem sie anführt, ohne sie jedoch als kanonische Schriften zu betrachten ***).

Die Peschito hat mit dem Verlaufe der Zeit, und da sie sich in den Händen verschiedener kirchlicher Partheien befand, auch verschiedene Recensionen erlitten. Bekannt ist zunächst die Rec. der Nestorianer durch die Scholien des Barhebraeus, in welchen sie vielfach besonders zu den Psalmen angeführt wird. Sie bezog sich jedoch allein auf die Punktation. „Nec unquam inveni punctorum et apicum discrepantiam excedere excepto uno forsan alteroque loco, quem nunc memoria non teneo, in re tamen nullius prorsus momenti" †). Neben dieser Rec. führt Barhebr. zu den Pss. noch die Karkaph'sche Recension an. Diese

*) Vgl. Assemani, I, p. 72. Polychronius (s. v. Lengerke, d. B. Daniel S. CXII.): *εἰδέναι δὲ δεῖ ὡς οὗτος ὁ ὕμνος οὐ κεῖται ἐν τοῖς ἑβραϊκοῖς ἢ ἐν τοῖς συριακοῖς βιβλίοις.* Es wird, so viel ich weiss, die Gesch. d. Susanna zuerst in den Syr. Briefen des Clemens Romanus, welche Wetstein herausgegeben hat, bei Syr. Schriftstellern erwähnt, und als kanonisch betrachtet. Cf. Daniel sec. LXX. Gott. 1774. p. 213.

**) S. Assemani, III, 1, p. 7. not. 5.

***) S. v. Lengerke, de E. S. arte herm. p. 3. — Ueber die verschiedene Anordnung der Bibl. BB. in den Codd. s. Assemani, III, 1, p. 4 sq. Adler, bibl. krit. Reise S. 103 ff. Wiseman, p. 212 sq.

†) Wiseman, p. 141. vgl. p. 143. 144. 208. Rhode, l. cit. p. 9.

war bis dahin vielen Missverständnissen ausgesetzt, bis Wiseman genauer die codd. Vat. Nr. 153., Barberin. Nr. 101., worin ihre Lesarten sich finden, untersuchte, und zu dem Resultate gelangte, dass auch jener Rec. der Text der Peschito zu Grunde liege, sie sich jedoch durch eine eigenthümliche Punktation, welche sich der griechischen Orthographie anschliesse, auszeichne, sonst aber nur ausser in einer eigenthümlichen Anordnung der Bücher in sehr unwesentlichen Punkten von dem gewöhnlichen Texte der Pesch. entferne. Diese Recens. gehört, wie schon die Unterschriften der codd. erweisen, den Monophysiten an, und hat ihren Entstehungsgrund in der Hinneigung dieser Parthei zum griechischen Texte. Ihren Namen (montana) führt sie wahrscheinlich von ihrem Entstehungs-Orte, dem Berge Sigara, und dem dort befindlichen Kloster der Jacobiten *). — Auch erwähnt Barhebraeus der orientalischen und occidentalischen Handschriften, von denen er Gebrauch gemacht habe, welches sich ebenfalls auf die bei beiden kirchlichen Partheien geltenden Recenss. zu beziehen scheint**).

Die früheste Ausgabe der Pesch. ist die in der Pariser Polygl., mit der beigefügten Uebers. des Maroniten Gabriel Sionita. Sie ist sehr fehlerhaft, und der Text aus der Vulg., wo die Handschr. nicht ausreichte, ergänzt ***). Mit Benutzung von Handschriften gemacht ist der Abdruck in der Londoner Polygl.; doch „war es eitle Prahlerei, wenn Walton die unter seinen Händen entstandene englische Tochter so gewaltig rühmte. Sie ist vielmehr in den meisten Parthieen noch etwas mehr vernachlässigt, als jene“ †). — Varianten lieferte dazu Herb. Thorndyke (im 6ten Th. d. Lond. Polygl.), vgl. ausserdem die Bemerkungen des Prof. Lee über die Collation von Handschrr. der syr. Uebers., in Winers neuem krit. Journal I, 2, S. 149 ff. Wahrhaft verbessert nach Codd. ist Lee's Ausgabe, London. 1823. 4. vgl.

*) S. Wiseman, p. 149—257.

**) S. Rhode, l. cit. p. 8 sq.

***) S. Walton, prolegg. p. 609. Michaelis, Abh. v. d. syr. Spr. S. 67.

†) Rödiger, H. Lit. Z. Nr. 5. S. 38. vgl. Kirsch, pentat. Syr. (Hof. 1787.) praef. p. VIII sq.

Rödigers Recens., a. a. O. Nr. 4. S. 28 ff. Einzeln herausgeg. ist der Pentateuch von Kirsch und die Psalmen von Dathe (Halle 1768.). Zur Kritik der Pesch., namentlich aus Ephraem S., s. die bei de Wette, S. 91. not. g. angef. Schriften.

§. 84.
Töchterversionen der Peschito.

Dahin gehören besonders arabische Uebersetzungen, und zwar zunächst die in der Pariser und Londoner Polyglotte befindliche des B. Hiob*), eben so auch die der Chronik**). Nach einer neueren sehr genauen Untersuchung des Polyglotten-Arabers ist aus derselben Quelle geflossen die Uebers. des Buches der Richter, Ruth, 1 und 2 Samuel., 1 Könn. Cap. 1—11., 2 Könn. 12, 17— Cap. 25., Neh. 9, 28— Cap. 13., und zwar von verschiedenen christlichen Verff. aus dem 13ten oder 14ten Jahrh. herrührend***). Aus der Vergleichung dieser Uebers. erwächst daher der Kritik der Peschito ein bedeutender Gewinn†).

Auch einige Ueberss. der Pss., namentlich die angeblich auf dem Berge Libanon gedruckte Ausg. (1585. und 1610.) folgt der Peschito††), eben so auch der im brittischen Museum (cod. nr. 5469.) befindliche Psalter†††). Eben so auch der Pentateuch des Abulpharagius Abdallah Ibn Attajeb, welcher aber bis jetzt unbekannt ist*†), und andere ungedruckte Pentateuche bei Paulus spec. verss. Pentat. Ar. p. 36 sq.

§. 85.
Arabische Uebersetzungen.

Unmittelbar aus dem Hebr. verfertigte Ueberss. kennen wir bis jetzt drey: a) die des gelehrten Rabbinen Saadias Gaon aus dem 10ten Jahrh. paraphrastisch und nicht ohne den Einfluss

*) Vgl. Michaelis, Einl. I, S. 140 ff. Eichhorn, II, S. 282 ff.
**) S. Rödiger, de orig. et ind. Arab. etc. p. 102—104.
***) S. Rödiger, l. cit. l. I, c. 2. l. II, c. 2. 4. 5.
†) S. Rödiger, l. cit. p. 75 sq.
††) S. darüber Schnurrer, bibl. Arab. p. 341 sq. 351 sq.
†††) S. Döderlein, im Repert. II, S. 159 ff. 170 ff.
*†) S. Schnurrer, dissertatt. philol. p. 203.

des Rabbinismus, aber ein schönes Denkmal der Sprachgelehrsamkeit jener Zeit und schätzbares Hülfsmittel zum Verständniss und Aufhellung dunkler Stellen*). Wir kennen von ihm die Uebertragung des Pentateuchs, welche bereits Konstantinopel 1546. (mit hebr. Schrift) gedruckt wurde, dann wiederholt (mit arab. Schrift) in der Pariser und Lond. Polygl. Mit Unrecht hat man die Authentie derselben bestreiten wollen**); sie ist nicht nur von Schnurrer***) siegreich vertheidigt, sondern auch durch die Bekanntmachung der Uebers. des Jesaias, von Paulus (Jena. 1790. 91. 8.), welche mit jener in der Manier ganz übereinstimmt†), noch glänzender erwiesen worden. Der Text des Jes. in jener Ausg. bedarf vielfacher Emendation††). Sonst ist von der Uebersetzung des Saadias nur noch ein Theil des Hiob (aus einem von Gesenius in Oxford abgeschriebenen Ms.) bekannt geworden†††), überhaupt aber ungewiss, wie gross der ganze Umfang derselben ursprünglich war*†).

b) Die Uebers. des Polyglotten-Arabers ist theilweise aus dem hebr. Originale selbst geflossen. So die des B. Josua, wie auch die Unterschrift aussagt**†), und die der Stücke 1 Könn. XII — 2 Könn. XII, 16. Nehem. 1—9, 27.***†). Letzteres Stück rührt (nach Rödiger) von einem jüdischen Verf. her, doch ist die Uebers. später von christlicher Hand nach der Peschito geändert; sie stimmt vielfach mit der des B. Josua überein. Das Stück aus den BB. der Könn. rührt von einem Juden aus dem 11ten Jahrh. her.

---

*) Vgl. über s. Charakter als Uebersetzer Carpzov, crit. s. p. 646 sq. Gesenius z. Jes. I, S. 90 ff. Kosegarten, hall. Lit. Z. 1822. Nr. 155. S. 365 ff.

**) O. G. Tychsen, im Rep. XI, S. 82—112.

***) S. dissertatt. p. 191 sqq.

†) S. Tychsen, in Michaelis N. Orient. Bibl. VIII, S. 76 ff.

††) S. darüber die bei Gesenius, a. a. O. angef. Schriften, und dessen, wie auch Hitzig's Commentar z. Jes.

†††) S. Stickel, in Jobi loc. celebrr. c. XIX, 25—27. de Göele comment. (Jen. 1832.) p. 29 sq.

*†) S. darüber Eichhorn's Allg. Bibl. II, S. 181 ff.

**†) S. Maurer, Comment. über d. B. Josua S. 185.

***†) Rödiger, l. cit. l. I, cap. 3. l. II, c. 3.

c) Der von Erpenius herausgeg. Pentateuch (Arabs Erpenii) ist von einem afrikanischen Juden aus dem 13ten Jahrh. verfasst*). Die Uebers. hält sich sehr ängstlich an den masorethischen Text; doch stimmt er auch mit den Targumim in Vermeidung anthropopathischer Ausdrücke u. ähnl. überein. Seine Ausdrucksweise ist das Vulgär-Arabische, und dabei nimmt er häufig aus dem Hebr. ganz unarabische Ausdrücke auf**).

Nur einzelnen Proben nach bekannt sind der arab. Psalter auf der Bodlejanischen Bibliothek (s. Schnurrer, in Eichh. Bibl. III, S. 425 ff.), und die Genesis auf der Mannheimer Bibl. (s. Rink, ebendas. S. 665 ff.). Ungedruckt ist auch die Uebers. des Saadias Ben Levi Askenoth im 16ten Jahrh. (s. Wolf, bibl. Hebr. III, p. 863.) auf dem brittischen Museum (cod. nr. 5503.), welche die Genesis, Psalmen und Daniel umfasst (s. Döderlein, im Repert. II, S. 153 ff.).

§. 86.

Persische Uebersetzung des Pentateuch.

Schon frühe scheint es eine Uebers. des A. T. in pers. Sprache gegeben zu haben. Von einer solchen reden wenigstens die KVV. Chrysostomus und Theodoret***). Auch dem Maimonides zufolge ist der Pentateuch schon längst vor Muhammed in das Persische übersetzt worden, worauf auch der Talmud anzuspielen scheint†). Allein die uns erhaltene pers. Uebers. des Pentat., welche zuerst Constantinopel 1546, dann im 4ten Theil der Lond. Polygl. gedruckt ist (dort mit hebr., hier mit persischer Schrift), ist unstreitig jüngeren Ursprunges††). Ein Kriterium dafür liegt besonders in den Uebers. des Namens Babel durch Bagdad

---

*) Pentateuchus Mosis Arabice. Lugd. Bat. 1622. Der Leidener Codex ist mit rabbinischer Schrift geschrieben, welche der Herausg. in Arabische umsetzte.

**) Vgl. Erpen. in der praef. zu s. Ausg. Hottinger, thes. philolog. p. 271 sqq.

***) Ersterer in der homil. II. in Joann., letzterer in de curand. Graec. affect. l. 5.

†) S. Zunz, die gottesdienstl. Vortr. d. Juden S. 9. Anmerk.

††) S. Rosenmüller, de versione Pentateuchi Persica. Lips. 1813. 4.

(Gen. 10, 10.), so dass sie also jedenfalls jünger als das 8te Jahrh. ist *). Diess bestätigt sich auch durch den inneren Charakter des Werkes. Es herrscht darin eine buchstäbliche Uebertragung des masorethischen Textes, wobei selbst gegen das persische Idiom die hebr. Construktion nachgeahmt und eine Menge hebräischer Ausdrücke recipirt ist. In der Exegese trifft er gemeinhin mit Onkelos, aber auch mit Saadias zusammen **).

Auch nach den Inschriften in der Constantinopolit. Ausg. war die Arbeit von einem Rabbinen Jacob, Sohn des Joseph Tawus, verfertigt. Nur über den letzteren Namen ist man uneins, so fern ihn einige für ein nom. propr. (tawus bedeutet im Pers. Pfau), andere für ein Adjektiv: Tusensis, ex urbe Persica Tus (wo eine berühmte jüdische Schule blühte), halten ***). — Während die von Walton (prolegg. p. 694.) erwähnten pers. Ueberss. des Psalters aus der Vulg. geflossen sind, hat indessen Hassler eine unmittelbare Ueb. der Salomonischen Schriften in Pariser codd. entdeckt (Stud. u. Krit. 1829. S. 469 ff.).

3. Lateinische Uebersetzung.

§. 87.

Die Vulgata. Aelteste Geschichte dieser Uebersetzung †).

Noch während Hieron. mit der Emendation der Itala beschäftigt war, dachte er schon auf eine neue unmittelbar aus dem Original zu verfertigende Uebers. Seine Ueberzeugung von der dem Grundtext bei weitem nachstehenden Alexandrin. Uebers. und seine für sein Zeitalter ausgezeichnete Kenntniss der hebr. Sprache führten ihn hiezu und bestärkten ihn in seinem Entschlusse. Nach

---

*) Bagdad ward im J. 762. (145. d. Hedschra) erbauet. Abulfeda, ann. moslem. II, p. 14. 27. Adler.

**) Vgl. Rosenmüller, p. 10 sqq. Lorsbach, Jen. A. Lit. Zeit. 1816. Nr. 58.

***) Vgl. Rosenm., p. 4. Lorsbach, a. a. O. S. 459. Bernstein, in Bertholdt's krit. Journ. B. V, S. 21.

†) Vgl. hiefür ausser den Einleitungsschriften besonders Hody, de bibl. text. orig. P. II., Martianay prolegg. in div. Hier. biblioth., Schröckh, KG. IX, S. 128 ff., L. van Ess, pragm. krit. Gesch. der Vulgata. Tüb. 1824.

dem Vorgange des Origenes bedient er sich, um den Bedenklichkeiten und Vorurtheilen seiner Zeitgenossen rücksichtlich eines solchen Unternehmens zu begegnen, der Wendung, dass ein polemisches Interesse gegen das Judenthum ihn hiebei besonders leite*). Auch ermunterten ihn dazu mehrere seiner Freunde, namentlich der gelehrte Bischof Chromatius. Er machte daher nach dem J. 385 mit der Uebertragung der BB. Samuelis und der Könn. den Anfang, und wenn er gleich schon in den Jahren 392 und 393 das A. T. vollendet hatte, so edirte er doch einen grossen Theil der Uebers. erst später**). Er wusste sich gute hebräische Handschriften zu verschaffen; er hielt sich an die exegetische Tradition der Rabbinen, seiner Lehrer, ohne daneben die Benutzung anderer Hülfsmittel, namentlich der älteren Versionen auszuschliessen, und seine im Ganzen sehr wahren hermeneutischen Prinzipien, indem er die übertriebene und unverständlich werdende Wörtlichkeit, und eben so sehr die willkührliche Abweichung vom Originale tadelt und vermeidet, machen seine Arbeit zu einer der ausgezeichnetsten Leistungen des kirchlichen Alterthums. Nur sein schwacher und so wenig selbstständiger Charakter liess ihn aus Furcht vor Neuerungen bisweilen die ältere Auktorität der besseren Ueberzeugung vorziehen; auch schadete seiner Arbeit die Eilfertigkeit, mit welcher er häufig arbeitete***).

Sehr ungünstig war die Aufnahme, welche diese Arbeit in der lateinischen Kirche fand. Bedenklichkeiten über ihre Nicht-Uebereinstimmung mit den LXX. und das Fehlen der kritischen Zeichen bei den Abweichungen äusserte Augustin; der leidenschaftlichste Gegner des Hier. ward aber Rufin, der in jener Neuerung Ketzerei und Verfälschung der Schrift zu finden meinte†). Ru-

*) Vgl. Jahn I, S. 222. Eine wirklich polemische Tendenz finde ich aber nicht bei Hier., sondern nur Akkommodation an seiner Zeit Grundsätze, die er durch das Anlehnen an die frühere Weise der Kirche zu besiegen hoffte. Diess erhellt besonders aus der Denkungsweise des Hier. über die Nichtverfälschung des hebr. Textes von Seiten der Juden, worin er von seinen Zeitgenossen abwich (s. Hody, P. II. cap. 3.).

**) S. Hody, p. 356—358.

***) S. Jahn, S. 223. 224.

†) Bei weitem günstiger war das Urtheil der griechischen Kirche

higer war Augustin's Urtheil, der später durch die Vertheidigung des Hier. bewogen zur Anerkennung des Nutzens jenes Unternehmens gebracht wurde, und selbst Gebrauch davon machte*). — Kirchliche Approbation fand aber die Uebers. zuerst**) in Gallien, bei den Semipelagianern insbesondere, wie die Zeugnisse und Schriften des Cassian, Vincentius Lirinensis u. a. (bei Hody, p. 97 sq.) beweisen. Viel mag zur immer weiteren Verbreitung und grösseren Auktorität derselben insbesondere die im Occident so viel gelesene und hochgeachtete Schrift des Vincentius: commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates, beigetragen haben; sie folgt durchweg bei Citaten dem Hier. — Dazu kam später noch die gewichtige Auktorität Gregors des Gr., der in seiner praef. ad Moral. in Job. erklärt, der apostolische Stuhl mache von beiden Ueberss. Gebrauch, und daher benutze auch er dieselben bei seiner Arbeit. So finden wir zur Zeit des Isidorus Hispalensis († 636) schon die hieronymiasche Uebers. allgemein recipirt und ihren Werth anerkannt***).

Allein dieser Umstand trug auch gerade zur Corruption des Textes bei. Man gebrauchte die Itala neben dem Hier., und so entstanden Aenderungen der einen Uebers. nach der anderen. Diess war um so unvermeidlicher bei dem liturgischen Gebrauch der Ueberss., der sich jedenfalls nur nach und nach und mit allmähligen Modifikationen geltend gemacht zu haben scheint. Der Psalter blieb daher als das am meisten liturgisch gebrauchte und bekannte Buch in der älteren Uebers. in der kirchlichen Praxis herrschend, und gewöhnlich bediente man sich des Psalterium Gallicanum. Auch

---

über die Arbeit des Hier. Der Patriarch Sophronius übersetzte sogar die Uebers. der Pss. und Propheten in's Griechische, und daher scheinen die unter dem Namen ὁ Σύρος bei den KVV. citirten Fragmente einer griech. Version zu stammen; s. Eichhorn I, §. 207.

*) Vgl. hierüber Engelstoft, Hieronymus, p. 115 sq., van Ess a. a. O. S. 110 ff.

**) Die früheren Spuren von dem Gebrauch derselben (vgl. z. B. Hody, p. 388.) sind jedenfalls sehr vereinzelt.

***) Cujus editione generaliter omnes ecclesiae usque quaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis. De offic. eccles. I, 12.

die Apokryphen, von denen Hier. nur Tobit und Judith (aus chald. Originalen) übersetzt hatte, behielt man nach der älteren Uebers. bei, wie denn bereits Hier. die apokryphischen Zusätze bei Esther, Jeremias, Daniel aufgenommen hatte, sie jedoch als nicht-kanonisch bezeichnend (Hody, p. 358.). — Auch durch die Emendationssucht der Späteren nach Parallelstellen musste Aehnliches entstehen, wie man denn die BB. der Könn. und der Chronik so nach einander corrigirte und ähnl. Sogar nach Josephus erhielt die Uebers. Abänderungen und Interpolationen*).

§. 88.

Weitere Geschichte der Vulgata.

Bereits zu Karls des Gr. Zeit ward das Bedürfniss einer Revision des so verdorbenen Textes lebhaft gefühlt. Der berühmte Alcuin erhielt von dem Kaiser den Auftrag, sich diesem Geschäft zu unterziehen, und er führte dasselbe wahrscheinlich so aus, dass er das Original nicht nur, sondern auch die besten Handschriften verglich**). Durch diesen Umstand, dass man von Neuem auf den hebr. Grundtext zurückging, verlor aber die Vulgata immer mehr noch den Charakter ihres ursprünglichen Zustandes. Im 11ten Jahrh. ward schon wieder eine neue Textes-Revision nöthig, welche Lanfranc, Erzbischof von Canterbury in Verbindung mit anderen Gelehrten seiner Zeit übernahm. Seine Arbeit kam aber wohl nicht viel über England hinaus, und im 12ten Jahrh. fand der Römische Kardinal und Bibliothekar Nicolaus (Verf. des Werkes: de S. S. emendatione) wiederum eine so grosse Verwirrung***), dass er eine neue Revision besorgen musste. Von demselben Eifer wurden auch andere ergriffen, und seit dem 12ten Jahrh. begannen die correctoria biblica (epanorthotae), worin man den lateinischen Text mit Glossen aus anderen MSS., älteren Vätern, und anderen angesehenen Lehrern der Kirche versah, und diese Bemerkungen wurden

*) Vgl. Eichhorn, II, §. 335.

**) Vgl. Baron., annal. eccles. ad a. 778. nr. 27 sq. Hody, p. 407.

***) Von derselben spricht er selbst in der Weise: lustrans armaria nequibam — veracia exemplaria invenire, quia et quae a doctissimis viris dicebantur correcta — adeo discrepabant, ut paene quot codices tot exemplaria reperirem. S. Hody, p. 417.

auch abgesondert geschrieben. Die Sorbonne war das erste Institut, welches eine solche Arbeit für ihre Zöglinge lieferte, und andere gelehrte oder religiöse Corporationen, wie die Dominikaner, folgten ihrem Beispiele. Diese Correctoria gaben selbst zu heftigen Streitigkeiten Veranlassung, denn als der Erzbischof von Sens das Correct. der Sorbonne in Frankreich einführen wollte, verboten die Dominikaner dasselbe allen Ordensmitgliedern (a. 1256.). Das Pariser Corrector., aus 4 Folianten bestehend, befand sich in der Abtei Citeaux bis zur Zeit der Revolution. Ein anderes berühmtes Corr. war das des Hugo a St. Caro, auf Befehl des Ordensgenerals der Dominikaner, Jordanus, verfertigt, wovon ein Exemplar im Kloster St. Jaques zu Paris sich fand, auch eine Copie auf der Nürnberger Bibl. vorhanden ist*).

Der Zustand der Vulg. war sonach keineswegs aus seiner Verwirrung herausgerissen, als man in der zweiten Hälfte des 15ten Jahrh. den Text zu drucken anfing. Mit ihr beschäftigte man sich am meisten seit Erfindung der Buchdruckerkunst. Die erste Ausg. mit Angabe des Orts und des Jahres ist die von Mainz 1462. Jetzt ward die Textes-Corruption sichtbarer als je, und es bildete sich mithin ein apparatus criticus. Adrianus Gumelli fügte seiner Ausg. Paris 1504. Varianten bei, und eben so Alb. Castellanus (Venet. 1511.). Correktere, aber meist mit Beihülfe des Grundtextes corrigirte, Ausgg. versuchten der Franziskaner Petrus (Brescia 1496.) und die Herausgg. der Complutensischen Polygl. zu liefern. Eben so auch Rob. Stephanus, der 8 Ausgg. besorgte und in den 3 ersten sich ebenfalls Correktionen nach dem Grundtext erlaubte. In derselben Weise arbeiteten auch die gelehrten Katholiken Jean Benoist (Paris 1541). und Isidor. Clarius (Venet. 1542.) ihre Ausgg., und noch letzterer klagte über die unzähligen Irrungen, von welchen der Text wimmle**).

Eine andere Wendung nahmen aber diese kritischen Bestre-

*) S. Bertholdt, Einl. II, S. 617 ff. Proben aus dem auf dem Paulinum in Leipzig befindlichen Correct. s. bei Carpzov, crit. s. p. 694 sq.

**) Vgl. über die Ausgg. der Vulg. das Genauere bei Le Long, bibl. s. II, 3. p. 58 sq. ed. Masch.

bungen seit das Concil in Trient sich versammelt hatte. Die vierte seiner Sitzungen ward für die Berathungen über die hl. Schrift bestimmt. Am 20ten Februar 1546 ward eine Commission unter dem Vorsitz des Erzbischofs Filhol ernannt, um über den Texteszustand der Vulg. Bericht zu erstatten. Am 26ten Februar erklärte der Kardinal Polus, dass die Streitigkeiten mit Luther sich hauptsächlich auf die Schrift bezögen und daher rührten, dass man keine kirchliche Auktorität in dieser Hinsicht anerkenne. Die Commission berichtete (17ten März), der Text sey in einem so entsetzlichen Zustande, dass der Papst ihn allein zu corrigiren vermöge. In Folge dieses Berichtes kam es zu hitzigen Debatten. Der Dominikaner Aloysius von Catana schlug vor, eine neue Uebersetzung nach dem Grundtext zu verfassen, unter der Aufsicht des Concils, und diese für authentisch zu erklären. Isidorus Clarius dagegen wünschte eine emendirte Vulgata, erklärte aber doch ja nicht Hier. für inspirirt zu halten. Es kam endlich selbst zu Streitigkeiten über den Urheber der Vulg., wobei viele die Abfassung von Hier. läugneten.

Das Resultat der Discussion war der am 8ten April gefasste Beschluss: insuper eadem sacros. synodus considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus, quae circumferuntur, librorum sacrorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae tot longo saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Es war damit allerdings nicht direct ausgesprochen, dass der Grundtext verworfen oder nachgesetzt wurde der Uebers.; allein in der Sache lag letzteres klar, da der Gebrauch einer Uebers. da geboten wurde, wo allein das Zurückgehen auf den Grundtext entscheiden sollte (wie in disputationibus), daher auch diejenige Auktorität, welche hier der Vulg. zuerkannt wird, die schiedsrichterliche, welche von allen Partheien anerkannt werden muss (authentica = quam nemo rejicere debet), jedenfalls der Art ist, wie sie allein der Schrift ihrem Grundtexte nach zukommt. Es reichte demnach auch diese Bestimmung des Concils nicht hin, um bei der Differenz der bisherigen

Ausgaben die beabsichtigte Auktorität der Uebers. zu verleihen, und daher ward beschlossen: ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur, eine feine Wendung, wodurch man die Textescorruption einfach auf Rechnung der ungenauen Abdrucke setzte, und diesem Uebel mithin durch grössere Sorgfalt zu entgehen vorgab, ohne sich auf die eigentliche Verbesserung der Vulg. selbst einzulassen *).

Als die Entscheidung des Concils in Italien bekannt wurde, spottete man darüber, der römische Hof aber gerieth in nicht geringe Verlegenheit, und die Cardinäle Farnesi und Maffeji bezeugten ihre Unzufriedenheit darüber. Allein der einmal gemachte Fehler diente nunmehr den Päpsten nur als Mittel zu neuen Anmassungen. Das Concil hatte ihnen nichts weniger als die Correktion der Vulgata übertragen, und desshalb selbst eine Commission zur Ausführung dieser Arbeit ernannt, als Paul III. unerwartet dem Concil gebieten liess, mit seiner Ausgabe einzuhalten und die Entscheidung der Kardinäle zu erwarten, so dass bis zur Schliessung des Concils (1563.) von einer neuen Ausgabe nicht mehr die Rede war. — Indessen hofften die Löwener Theologen dieser Verlegenheit abzuhelfen, und in ihrem Auftrage besorgte Joh. Hentenius einen emendirten Text (nach der 4ten Stephanischen Ausg.) Löwen 1547. Im Jahr 1564 aber verbot Pius IV. im index librorum prohibitorum die Vorrede des Isidor. Clarius, und fing selbst mit seinen Cardinälen an, eine Ausgabe der Vulg. zu besorgen, welche sein Nachfolger Pius V. fortsetzte. Aber erst unter Sixtus V. im J. 1590 erschien die Ausg.: biblia sacra vulgatae editionis ad concilii Tridentini praescriptum emendata: mit einer Vorrede des Papstes, worin die Correktheit der Ausgabe aufs Höchste gepriesen wird, deren Fehlerhaftigkeit sich aber, noch ehe sie ausgegeben wurde, bemerklich machte, so dass man durch Ausradiren, Ueberkleben u. s. w. nachzuhelfen suchte. Dennoch war geboten, keine andere Ausg. erscheinen zu lassen „particula ulla vel minima mutata, addita vel detracta.“ Allein bereits 1592 erschien eine neue, von Gregor XIV. an-

*) Vgl. hiebei Walch, Einl. in die polemische Gottesgelahrtheit S. 628 ff., Marheinecke, System des Katholicismus II, S. 246 ff.

gefangene und von Clemens VIII. beendigte Ausg., die sehr verschieden war von der Sixtinischen*), deren Exemplare die Päpste wieder möglichst zu vernichten strebten. Auf dem Titel steht: Sixti V. jussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita; und die Vorrede dazu ist von Bellarmin geschrieben**). Im folgenden J. (1593) veranstaltete Clemens VIII. noch eine neue Ausg., die vielfach verändert wurde. Sie ist die Normal-Ausgabe der Vulg. in der katholischen Kirche geblieben, und alle späteren sind als blosse Abdrücke jener anzusehen, worin selbst die evidentesten Fehler getreulich wiederholt sind***).

§. 89.

Töchterversionen der Vulgata.

1) Die angelsächsische Uebersetzung, und zwar die des Pentateuch und des B. Josua vom Abte Aelfrik aus dem 10ten Jahrh. und die spätere des Psalters ist nach der Vulgata verfasst worden†).

2) Häufig ist die Vulg. ins Arabische übertragen worden, und eine Menge dieser Art Uebersetzungen findet sich auf den Bibliotheken††). So ward die ganze Bibel auf Veranstaltung der Propaganda, Rom. 1671., gedruckt†††), woraus die Londoner Bibelgesellschaft einen Abdruck besorgt hat (London 1822.). Eine andere vom Bischof Raphael Tuki besorgte Uebers., die jedoch nur einen Theil des A. T. enthielt, erschien Rom. 1752*†).

---

*) Die Varianten sind gesammelt in Thom. James, bellum papale. London. 1600. Vgl. Schellhorn, amoenitat. litter. T. IV. p. 433 sq.

**) Vgl. über die durch die in dieser Vorr. enthaltenen Unwahrheiten entstandenen Streitigkeiten Rosenmüller, Handb. III, S. 267 ff.

***) Neueste Ausgg. von Leander van Ess. Tübingen 1822. 1824. und Frankfurt. 1826. 8.

†) Nicht nach den LXX., wie man unrichtig annahm; s. de Wette, Einl. §. 73.

††) S. Adler, krit. Reise S. 177 ff.

†††) S. Schnurrer, bibl. Arab. p. 364 sq.

*†) S. darüber Aurivillius, dissertatt. p. 308 sq. ed. Michaelis, Schelling im Repert. X, S. 154 ff., Rosenmüller, Handb. III, S. 63 ff. Schnurrer, bibl. Ar. p. 384 sq.

3) Auch ins Persische ist wenigstens der Psalter nach der Vulgata übersetzt. Walton kannte davon zwei Handschriften und die Arbeiten rührten aus dem Anfang des 17ten Jahrh. her (prolegg. p. 694.).

§. 90.

Uebersetzungen des Pentateuch nach samaritanischer Recension.

So wie die Recension des Pentateuch bei den Samaritanern keine selbstständige Arbeit war, so lehnten sich auch die Uebersetzungen jener an die Arbeiten der Juden, deren eifrige Nachahmer sie waren, an. Als die griechischen Ueberss. des A. T. im 2ten Jahrh. entstanden, scheint sich auch bei den Samaritanern ein ähnliches Bestreben entwickelt zu haben. Die bei den KVV. erhaltene Sage, dass Symmachus seine Uebers. im Gegensatz zu einer Samaritanischen verfasst habe*), weiset auf einen in sich selbst sehr wahrscheinlichen Zusammenhang hin. Einer solchen griechischen Uebers. bei den Samaritanern gedenken auch die KVV. des 3ten und 4ten Jahrh. unter dem Namen *τὸ Σαμαρειτικόν*. Man hat das Vorhandenseyn einer eigenen zusammenhängenden Uebers. dieser Art bezweifeln wollen; allein es scheint vielmehr, dass der Verfasser derselben die damals herrschende Meinung gegen die LXX. theilte, und ebenfalls eine Correktion derselben vornehmen wollte, daher er sich bald mehr, bald weniger enge an die LXX. anschloss, sie bei dunkleren Stellen erläuterte, oder in seiner Weise verbesserte**).

Eine zweite Uebers. ist die in samaritanischer Mundart verfasste Uebers., deren Zeitalter unbekannt ist. Denn die aus der jüngsten Correspondenz mit diesem Volke gewonnene Notiz über einen gewissen Nathanael, als ihren Verf., ist zu ungewiss, um auf

---

*) S. darüber Hody, de bibl. text. orig. p. 586.

**) S. Eichhorn, I, S. 559 ff., welcher auch richtig die Annahme Winer's (de versione Pent. Samarit. p. 9.), dass diese Uebers. aus der Samaritanischen geflossen sey, bestreitet. Juynboll comment. in histor. gentis samar. p. 56. u. Orientalia II, p. 116. Andere abweichende Ansichten s. in Keil, Einl. §. 198. I.

sie viel zu geben*). Sie ist im Ganzen sehr wörtlich ihrem Texte folgend, aber ganz in der Manier der Targumim, die Umschreibung der Gottes-Namen, die Vermeidung der Anthropopathieen, die Anwendung von Euphemismen gleich jenen sorglich beboachtend**). Eine solche eigentlich jüdische Nationalweise der Targumim verräth den Gebrauch derselben bei dem Samaritaner, und diess hätte von denjenigen berücksichtigt werden sollen, welche unsre Arbeit als eine rein selbsständige betrachtet wissen wollen***). Denn allerdings ist die Uebereinstimmung mit Onkelos an sich nicht der Art, dass sie zu dem Schlusse berechtigt, die samarit. Uebers. ruhe auf der des Onkelos †); vielmehr ist wirklich viel Verschiedenheit zwischen beiden, und nur der bemerkbar gemachte Umstand führt auf einen Einfluss der jüdischen Theologie, so wie die Targumim sie darlegen bei den Samaritanern. Die erwähnte Discrepanz aber erklärt sich genügend, wenn wir die griechisch samaritanische Uebers. älter seyn lassen als diese, und da beide in manchen Fällen merkwürdig übereinstimmen ††), so ist die Annahme wohl nicht unbegründet, dass die samarit. Uebers. sich auch an diese hielt, und daneben die Targumim benutzte †††).

Jünger als beide Ueberss. ist die samaritanisch-arabische Uebers. des Abu Said*†) aus dem 11ten Jahrh. Sie ist in schlechtem Arabisch geschrieben, und hält sich gern an den hebr. Text und selbst Ausdruck, wobei sie aber auch die samaritanische Uebers. und die des Saadias benutzt**†). Letztere gab eigentlich die Veranlassung zu dieser Arabischen, da jene wohl in

---

*) S. Gesenius, de Pentat. Samar. p. 18. Winer, l. cit. p. 8 sq. Vgl. auch Keil, §. 197. Not. 4.

**) Vgl. Winer, l. cit. p. 60 sq.

***) Wie Winer, l. cit. p. 64 sq.

†) Wie z. B. Eichhorn will, II, S. 326. 327.

††) S. Winer, l. cit. p. 9.

†††) Gedruckt ist diese Uebers. in der Pariser und Lond. Polygl. Das Nähere über codd. und Ausgg. s. bei Winer, p. 10 sq.

*†) Doch wechselt der Name in den Vorreden der Pariser Handschriften: vgl. de Sacy, in Eichh. Bibl. 3, S. 6 ff. 10, S. 5. und Eichhorn, Einl. II, S. 265 ff.

**†) S. Eichhorn, S. 271 ff. Gesenius, l. cit. p. 20.

den Händen der Samaritaner sich befand, bis sie nach dem Untergange ihrer Sprache die des Abu Said erhielten. In zwei Pariser Codd. hat diese Uebers. Scholien bei sich, welche ums J. 1208 Abul Baracat verfasste, um dieselbe dem Volke zu empfehlen und das fortdauernde Ansehen der des Saadias zu vernichten. Hiedurch bildeten sich zwei Recensionen dieser Uebersetzung, eine ägyptische von Abu Said, und eine syrische von Abul Baracat, die aber später in den Handschr. miteinander vermengt wurden und sich jetzt nicht mehr streng von einander scheiden lassen*). Nachdem früher nur einzelne Proben von dieser Uebersetzung mitgetheilt worden**), ist kürzlich die Genesis vollständig (ed. Kuehnen, L. B. 1851) im Druck erschienen.

II. Geschichte der exegetischen Behandlung des A. T. im Allgemeinen.

§. 91.

Vorbemerkungen.

In einem weiteren Kreise, als die Geschichte der Ueberss., bewegt sich die der Auslegung, beide aber hängen aufs innigste zusammen. Denn die Auslegung, von ihrer objektiven Seite betrachtet, ist nichts anderes, als die Rechtfertigung der Uebers., und begründet sonach die Beschaffenheit derselben und des Geistes, in welchem sie verfasst worden. Subjektiv aber betrachtet zeigt uns die Auslegung die Art, wie eine Zeitperiode ihre Anschauung und Vorstellungsweise in Verbindung setzt mit der Schrift, und welchen Einflüssen und Behandlungen dieselbe ausgesetzt war. Während daher in der Gesch. der Ueberss. nur diejenigen ein besonderes Interesse für unseren Zweck haben, in welchen sich die ältere, der Quelle näher stehende, exegetische Tradition darstellt, so tritt hiezu ergänzend die Gesch. der Exegese, indem sie allseitiger das sich daran knüpfende Eigenthümliche einer Periode oder Richtung nachweiset.

---

*) Vgl. die gründliche Erörterung hierüber von Juynboll, Orientalia II, p. 114 sqq. und p. 135 sqq.

**) Vgl. Eichhorn, S. 267—270.

Unsere geschichtliche Uebersicht wird sich hier nur auf das umfassendere, besonders aber auf das in der Geschichte als Epoche machend hervortretende, beschränken *). Vgl. Buddeus, isagoge histor. theolog. ad Theologiam universam singulasque ejus partes II Voll. Lips. 1730. Rosenmüller, historia interpretationis libr. sacr. in ecclesia Christiana 5 voll. Hildburgh. 1795—1814. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. 5 Bände. Gött. 1802—1808.

§. 92.

Das ältere Judenthum.

Schon bald nach der Schliessung des Kanons bildete sich unter den Juden eine Schriftauslegung, die je nach den verschiedenartigen Gestaltungen des Judenthums ebenfalls eine mannigfaltige war. Eigenthümlich ist zunächst dem Alexandrinischen Judenthum das überwiegende Interesse an dem dogmatisch-spekulativen Gehalte der Schrift und die Entwickelung desselben nach ihren philosophischen Systemen. So entfernt auch immerhin diese Philosophie stehen mochte dem Glauben des Judenthums, so blieb doch der äusserliche Verband mit demselben aufrecht erhalten durch die Anknüpfung derselben an das Schriftwort. Hiezu diente die allegorische Auslegung als Vehikel, die nicht bloss als Nachahmung hellenischer Sitte anzusehen ist, sondern ihren tieferen Grund in der ganzen Richtung des Alexandrinismus und seiner inneren Losgerissenheit von dem eigentlichen Hebraismus hat. Daher es denn auch diesem Judenthum sehr nahe lag, den buchstäblichen Sinn der Schrift ganz aufzugeben **), während die besonneneren diesen anerkannten, ihm aber eine untergeordnetere Bedeutung anwiesen, und jedenfalls die eigentliche Interpretation verschmähten, da die Willkühr der Allegorie völlig an die Stelle jener getreten war. Die Anfänge dieses Verfahrens zeigen sich bei Aristobul (worüber

---

*) Die specielle Einl. wird auf die Auslegung der einzelnen Bücher besondere Rücksicht nehmen.

**) Wie diess zu Philo's Zeit geschah, wogegen dieser kämpft. s. Philo, de migrat. Abraham. p. 480.

oben), der Höhepunkt desselben bei Philo *), in den Apokryphen aber lässt es schwerlich sich nachweisen **).

Josephus zeigt die Art und Weise, wie der palästinensische Hellenismus die Schriften interpretirte. Bei ihm ist ungleich mehr Sinn für den historischen Gehalt der Schrift. Sein Zweck ist aber ein vorwiegend apologetischer, weniger historisch-kritisch, und wenn er gleich für die Sacherklärung eine ergiebige Quelle ist, so ist er doch auch hier befangen in unsicheren Traditionen und willkührlichen Ausschmückungen. An gründlicher grammatischer Kenntniss des Hebräischen fehlt es ihm und für das philologische Verständniss gewährt er eine sehr geringe Ausbeute ***).

Dem eigentlich palästinensischen Judenthum war die Ausbildung des gesetzlichen Bestandtheiles der Schrift Hauptgegenstand der Beschäftigung. Der Pharisaeismus cultivirte daher vorzugsweise ein *μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα* †). Auch bei ihm konnten daher die Satzungen nicht anders als auf dem Wege der Allegorie und der Akkommodation aus der Schrift begründet und hergeleitet werden. Allerdings steht der einfache buchstäbliche Sinn fest, aber eben bloss als ein traditionell angenommener. Daher kommt es auch bei den Talmudisten nie zur eigentlichen Auslegung, sondern vielmehr nur zur Entwickelung der Beweise ihrer *δευτερώσεις* aus der Schrift, indem sie von dem Grundsatze ausgehen, dass auf jede Frage in dieser Beziehung namentlich der Pentateuch eine Antwort ertheile. Dabei haben sich nun aber bei ihnen bei weitem gesundere hermeneutische Regeln, als bei den Alexandrinern gebildet. Sorglich unterscheiden die Talmudisten den in einer Stelle liegenden buchstäblichen Sinn (מַשְׁמָע, sensus innatus), über den es auch Differenzen giebt, (s. z. B. Sanhedrin, f. 106, 2.), und den sensus illatus (מדרש, דרשה). Ersterer ist wiederum zwiefach, so fern der Schriftsteller selbst seine Worte eigentlich kann genommen wissen wollen (פשט), oder uneigent-

---

*) Vgl. Planck, de principiis et causis interpretationis Philon. allegoricae. Gott. 1806. Gfroerer, Philo I, S. 69 ff. Daehne gesch. Darstell. der jüd. alex. Religionsphilos. I, S. 28 ff.

**) S. Döpke, Hermen. d. NTl. Schriftst. S. 116 ff.

***) Vgl. Gesenius, Gesch. d. hebr. Spr. S. 80 ff.

†) Jos. de b. Jud. II, 8, 14. Antiqq. XVII, 2, 4.

lich, einen anderen figürlichen Sinn bezweckend (סוד, wie bei Symbolen, Parabeln u. s. w.). Der sensus illatus ist entweder nach den allgemeinen hermeneutischen Regeln aus den Worten entnommen, so dass keine Verletzung derselben statt findet, die Combinirung eines Gegenstandes mit dem des Textes, wobei dieser nach den hermeneutischen Regeln gedeutet wird (דרש), oder es ist eine ganz willkührliche Combination, eine blosse Anwendung ohne Rücksicht auf alle Hermeneutik (רמז). Um nun diesen verschiedenen Sinn zu erforschen, war es zuvörderst nöthig, alle einzelnen Ausdrücke, Formen und Sätze zu untersuchen; und es finden sich in dieser Beziehung treffliche Beobachtungen bei den Talmudisten, welche mehr Beachtung verdienen, als ihnen gemeinhin zu Theil geworden ist*). Es war aber auch leicht auf diesem Wege, wie einerseits vermittelst der Hermeneutik die traditionellen Satzungen an das geschriebene Gesetz geknüpft wurden, so dieses in seinem richtigen Wortverstande zu erhalten, und das Bewusstseyn seines ursprünglichen Sinnes immer lebendig zu bewahren**).

Sonach finden wir im älteren Judenthum zwei in hermeneutischer Hinsicht sehr verschiedene Richtungen (parallel laufend mit ihrer Differenz in Bezug auf die Textes-Behandlung und Constituirung), die eine, die Alexandrinisch-gnostische, welche aus spekulativem Egoismus die Resultate der philosophischen Abstraktion als wesentlich in dem Schriftworte begründet ansieht, sie als mit demselben ein Ganzes, unzertrennlich Verbundenes ausmachend betrachtet, für welche daher die Schrift und ihre Auslegung nur in so fern Werth und Bedeutung hat, als sie in Einklang steht und gebracht wird mit der philosophischen Betrachtungsweise der einzelnen Subjektivität: die andere, die palästinensisch-orthodoxe Richtung, welche entspringend aus dem strengen Festhalten an dem Buchstaben des geschriebenen Wortes, ihn überall als historisches Moment bewahrt, aber darum zugleich als ein solches, welches für

*) Vgl. Wähner, antiqq. Hebr. I, p. 358 sq. Hirschfeld, halach. Exegese (Berl. 1840.) S. 114 ff.

**) Daher es gewiss eine ganz verkehrte Ansicht ist, wenn man diese hermeneutischen Unterscheidungen als nur Verwirrung auf dem Gebiete der talmud. Exegese anrichtend betrachtet, wie z. B. Döpke, a. a. O. S. 138 ff.

die historische Entwickelung der Gegenwart die Bedeutung hat, dass sich alles in letzterer auf ersteres zurückbeziehen und anschliessen muss; daher der Ehrfurcht gebietende Glanz der Vergangenheit und deren Dokumente auch noch wenigstens einen Schimmer verbreiten sollen über die ihrer Verlassenheit sich bewusste Folgezeit. In der ersteren Richtung haben wir sonach Geringschätzung der Geschichte und dessen, was in derselben als immerwährend bedeutsam emportaucht, und Ueberschätzung der Gegenwart, der Weisheit des Zeitalters; in dieser dagegen ein ehrfurchtsvolles Zurückgehen auf das geschichtliche Monument, das man aber dadurch besonders zu ehren vermeinte, wenn man die weitere Fortbildung des Gesetzes auf ersteres stets bezog, wobei man jedoch nie das Bewusstseyn des mehr oder weniger Eigenwilligen und Fremdartigen in jener Fortbildung und darum auch des mehr oder weniger engen Anschliessens an das reine Schriftwort verlor.

§. 93.

Die Exegese der Kirchenväter.

Eigentliche Auslegungen über das A. T. besitzen wir allerdings nicht aus dem frühesten Zeitalter der Kirche; doch ist auch das, was sich vereinzelt hier von Interpretationen des A. T. findet, in so fern von Interesse, als es zeigt, wie sehr schon damals das Streben der Kirchenlehrer darauf gerichtet war, den dogmatischen Gehalt des A. T. mit dem christlichen Bewusstseyn in Einklang zu setzen. Die auf die apostolische Zeit unmittelbar folgende Periode kannte zunächst ein rein populäres Verständniss; doch erzeugte die polemische Stellung gegen das Judenthum auch ein mehr wissenschaftliches Interesse am A. T. Da aber die eigenthümlich historische Stellung des A. T. der Zeit zu fern lag, und sie auch nicht geeignet war, lebendig das Alte sich anzueignen und historisch in dasselbe einzugehen, so blieb die exegetische Behandlungsweise eine fast rein apologetisch-dogmatische.

Auf diese Weise entstand in der älteren Kirche eine zwiefache besonders hervorspringende Exegese. Man fand sich durch die grammatisch-historische Auslegung nicht befriedigt, sie ward verwechselt mit der fleischlich-jüdischen Auffassung, und das christ-

liche Element des A. Bundes erschien auf diese Weise verdrängt. Man zog demnach die allegorische und typische Auslegung vor, wobei man sich an das Alexandrinische Judenthum enge anschloss*), aber je nach dem dogmatischen Standpunkte auch mehr oder weniger gesunden Sinn für diese Behandlungsweise mitbrachte. Am meisten nahmen die messianischen Stellen die Aufmerksamkeit der KLehrer in Anspruch (wie bei Justinus M., Irenaeus, Tertullian), wobei neben vielem Wahren sich doch auch die Willkühr der Allegorie und Typik eindrängt. Der Grundsatz, dass alles NTliche auch im A. T. enthalten, wie ihn z. B. Tertull. adv. Marcion. l. IV. ausspricht, gegen die Verirrungen derer, welche nichts NTliches im A. T. fanden, festgehalten, hatte allerdings seine tiefe Wahrheit, führte aber andererseits zur Verwechslung des A. und NTlichen, rückte das historische Verhältniss von beiden hinweg, und bahnte dadurch einer objektiv unbegründeten Willkühr und Deutung den Weg.

Eine entgegengesetzte Methode befolgten die antijüdischen Gnostiker. Bei ihnen finden wir eine streng wörtliche Auffassung, die aber eben dadurch eine verkehrte wird, dass sie, den Gedanken verkennend über dem Ausdrucke, an diesem noch äusserlich kleben blieb, und dann auf diese rein äusserliche Auffassungsweise hin ein Angriffssystem gegen das A. T. begründete. Das merkwürdigste Dokument einer solchen roh buchstäblichen und fleischlichen Exegese sind die antitheses des Marcion, wo die dogmatische Befangenheit es nicht weiter kommen lässt, als zu einem Nagen an der Schale, ohne von dem Kerne des A. T. eine Ahnung zu haben — eine um so interessantere Erscheinung, da sie die Vorläuferin einer neueren, nicht minder äusserlichen Exegese ist**). — Eigenthümlicher ist die Auffassungsweise des Valentin und seiner Schule (besonders des Heracleon), bei welchem sich ein Streben nach Sonderung des Göttlichen und Menschlichen, sowohl bei den Propheten, als auch im Pentateuch kund gibt***) — nur dass auch

*) Wie namentlich in dem Briefe des Barnabas, der eine auffallende Uebereinstimmung mit Philo kund gibt.

**) Vgl. A. Hahn, antitheses Marcionis gnostici. Regiom. 1823.

***) S. Neander, KGesch. Th. II. Abth. 2.

hier wieder alles in einseitig aprioristischen Behauptungen ohne Eingehen auf den historischen Standpunkt verhandelt, und darum eben die willkührlichste Sonderung da vorgenommen wurde, wo die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, die Ausprägung und Verklärung des ersteren in letzterem hätte erkannt werden sollen. — In dieselbe Kategorie gehören auch anderweitige Erscheinungen, wie namentlich die Behauptungen von Verfälschungen des A. T. in den Clementinen und bei den Manichäern.

Eine besondere, in ihrem Einflusse auf die ganze Folgezeit sehr entschieden bemerkbare Richtung erhielt die ATliche Exegese in der Alexandrinischen Schule. Hier gab es zuerst wissenschaftliche Auslegungen, wie deren schon von Pantaenus erwähnt werden*), von Clemens Alex. aber und besonders Origenes sind uns sowohl die hermeneutischen Prinzipien, als auch ein Theil ihrer Interpretationen näher bekannt und erhalten. Herrschend wurde durch die Hermeneutik dieser Schule die Beziehung des Historischen auf das Ideale, indem man, das menschlich-eigenthümliche in der Offenbarung verkennend, das besondere auf ein allgemeines zu reduziren und zu vergeistigen strebte. Origenes insbesondere suchte, von dem Grundsatz ausgehend, dass überall, wo es angehe, der Buchstabe mit dem Geiste festzuhalten sey, und dass daher vieles, namentlich didaktische (wie der Dekalog) nur im eigentlichen Sinne genommen werden müsse, nunmehr die Gränze in der Auslegung näher zu bestimmen, aus welcher das eine und das andere nur geistig aufzufassen sey. Allein hiebei gerade verwechselte er ein schwankendes subjektives Gefühl mit objektiven Gründen, und ward dadurch dem historischen Theile des A. T. besonders nachtheilig, da ihm hier am meisten unverständliches und anstössiges entgegentrat, welches die Allegorie hinweg zu räumen sodann bemüht war. Auch suchte er den dem buchstäblichen Sinne überall inwohnenden geistigen Sinn psychologisch zu begründen, und mit der Trichotomie der menschlichen Natur in Einklang zu setzen, ohne zu bedenken, wie gerade diese Spaltung und Sonderung dem überall als ein Concretes auftretenden Worte Gottes widerstrebt.

*) Vgl. Hieronymus, catal. scriptt. eccl. c. 36. Mosheim, de reb. gest. Christ. ante Constant. M. p. 300.

Origenes schrieb in seiner dreifachen Manier Scholien (σημειώσεις), Commentare (τόμοι) und Homilien auch über das A. T.; doch ist nur ein sehr geringer Theil von seinen umfassenden Arbeiten uns erhalten, vieles jedoch von ihm aufgenommen und benutzt bei den späteren *).

Der Origenistischen Schule gegenüber bildete sich die Antiochenische, die historisch-exegetische Richtung in der orientalischen Kirche. Dazu gehören Theodorus Heracleota **), Eusebius von Emesa, Diodorus von Tarsus, welcher (nach Suidas) das ganze A. T. commentirte, und seine Schüler Theodorus Mopsvestenus, und dessen jüngerer Bruder Polychronius, Bisch. von Apamea. Aus den uns bekannten Schriften der beiden letzteren ***) Exegeten lässt sich der Charakter dieser Richtung seiner guten wie schlimmen Seite nach deutlich erkennen. Der allegorischen Auslegung sich mit Recht widersetzend, und ihre Willkühr aufgebend, drang dieselbe auf consequente Festhaltung des hermeneutischen Prinzipes, dass eine Stelle auch nur einen Sinn haben könne, und sonach die geschichtliche und grammatische Forschung in ihre Rechte wieder einzusetzen sey. Allein auf der anderen Seite entging sie auch nicht dem hieraus sich entwickelnden Uebermuthe, den dogmatischen Gehalt der Schrift zu verkennen, ihre Eigenthümlichkeit auf ein allgemein menschliches zu reduziren (woraus z. B. die Erklärung des Hohenliedes von Theod. Mopsv. zu erklären ist), und ein selbstsüchtiges Aburtheilen und eigenmächtiges pseudo-kritisches Verfahren anzuwenden †). Daher

*) Vgl. Literatur Gieseler, KG. I, S. 253. und S. 266. 3te Aufl. Kurtz, Handb. der allg. KGesch. I, 1, S. 298 ff. 3te Aufl. Keil, Einleit. §. 229.

**) Schrieb zu den Pss. einen Commentar (Hier. catal. c. 90.), und wird auch in den Catenen zum Jesaias citirt (Montfaucon, coll. nova patr. T. II, p. 350.).

***) Den Comment. des Theodor. zu den kleinen Propheten s. theilweise in A. Maii collect. n. vet. scriptt. T. I. und vollständig Tom. VI. (Rom. 1832.) Besonders herausgeg. von A. F. V. a Wegnern, Berl. 1834. Vgl. Sieffert, de Theod. M. V. Ti sobrie interpretandi vindex. Regiom. 1827. Des Polychr. Comment. z. Daniel s. bei Ang. Mai. l. cit t. I.

†) Wie diess die Geschichte der messianischen Auslegung in jener Schule beurkundet; s. Hengstenberg, Christol. I, 1, S. 354.

denn auch die Neuerungen dieser Schule, so wenig sie auch eingehende, gelehrte Widerlegung fanden, doch dem richtigen dogmatischen Bewusstseyn der Zeit widerstrebten und das gezwungene des Zusammenhanges derselben mit der Kirche und dem kirchlichen Lehrbegriff sich immer mehr aufdrängte. Der eigentlich christliche Standpunkt ward hier eigentlichst ein jüdischer, unter welchem Namen ihn auch anders denkende, wie namentlich Theodoret, bekämpfen*).

Indem nun die ausgezeichnetsten Dogmatiker und Denker, auch wenn sie dem theologischen System des Origenes abhold waren, doch die exegetische Methode desselben als die der kirchlichen Lehre am meisten zusagende befolgten, wie Eusebius von Caesarea, Athanasius, Basilius, Cyrillus Alex., die beiden Gregore**), betraten andere einen vermittelnden Weg. Hiezu gehören namentlich die in Mesopotamien blühenden Schulen und deren Zöglinge, indem diese grammatische und buchstäbliche Erklärung mit der geistigen zu verbinden suchten, sich aber der ersteren bedeutend mehr annahmen, und für die Exegese daher ungleich grössere Wichtigkeit haben, als die Origenistischen Exegeten. In diesem Sinne sind die Comment. des Ephraem S., Theodoret und Chrysostomus verfasst***). Gewöhnlich geben diese Ausll. zuerst die historische und dann die geistige Auslegung besonders. Vornehmlich sind Ephr. und Theodor. für das A. T. ein sehr wichtiges Hülfsmittel, und zwar nicht nur ersterer für die Peschito und letzterer für die LXX., sondern auch für den Grundtext selbst, indem sie zwar nicht über ihn commentiren, wohl aber denselben mit treffenden historischen und sprachlichen Erklärungen versehen, und überhaupt oft das Richtige treffen. — Aus der lateinischen Kirche nennen wir nur zwey, aber um so mehr in ihrer Differenz eigenthümlich wichtige Ausll., Hieronymus und Augustin, deren Verhältniss zu einander schon von Luther treffend als das der dogmatischen und grammatischen Aus-

---

*) Wie denn auch ein historisches Abhängigkeitsverhältniss von der jüd. Exegese nicht zu verkennen ist; s. v. Lengerke, de Ephr. S. arte herm. p. 63 sq.

**) S. v. Lengerke, l. cit. p. 55 sq.

***) S. v. Lengerke, l. cit. cap. 3.

legung bezeichnet worden ist. Hier. ist unstreitig von allen Vätern der für das A. T. am meisten äussere Kenntnisse und Fleiss mitbringende. Seine Schriften sind die reichhaltigste Fundgrube für die rabbinische Tradition seiner Zeit, den kritischen Zustand des Textes, die Versionen, ältere patristische Auslegungen und andere wichtige historische Notizen. Allein daneben fehlt ihm auch alle Selbstständigkeit, als Ausleger das sichere Urtheil; und er leistet hauptsächlich nur durch Compilation, wobei er indessen oft im Ganzen das bessere ausgewählt zu haben scheint. Am traurigsten ist es aber mit seiner Einsicht in den dogmatischen und ethischen Gehalt der Schrift bestellt. In dieser letzteren Hinsicht steht Augustin eben so sehr über ihm, als es diesem an jenen gelehrten Kenntnissen und einem gesunden hermeneutischen Prinzipe gebricht*). — Von dem, was für die exegetischen Hülfswissenschaften, die Archäologie geleistet wurde, ist aus der patristischen Literatur bemerkenswerth des Eusebius Werk: *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, welches mit Abänderungen von Hieron. ins Lateinische übertragen wurde**).

Bei der einseitig dogmatischen Richtung der KVV. hatte sich vornehmlich in Bezug auf das A. T. eine exegetische Tradition gebildet, über deren starres Festhalten die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer nicht hinaus kamen, und deren Annahme daher zuletzt das Schibboleth der Orthodoxie wurde***). Daher kam denn ein durchaus unselbstständiger und todter Charakter in die Exegese. Man begnügte sich immer mehr mit dem Excerpiren und Wiederholen des früher Gesagten. Je mehr daher die Theologie überhaupt in Verfall kam, um so weniger konnte die Exegese blühen. Die Exegese ward immer mehr blosse Catenen-Abfassung, aus denen sich das geringe eigenthümliche Element bei den früheren, wie Prokopius von Gaza im 6ten Jahrh. †), nach und nach

*) Vgl. Engelstoft, Hieron. interpres, criticus exegeta, apologeta etc. Havn. 1797. Clausen, Augustin. S. S. interpres. Havn. 1827.

**) S. darüber Reland, Palästina p. 467 sqq.

***) Vgl. z. B. die Beschlüsse des Concils von Sirmium (gegen Photinus, im J. 357.) bei Harduin, coll. concil. I, p. 702 sq.

†) Vgl. Ernesti, comm. de Proc. G. commentariis Graec. in Hep-

ganz verlor*). Das jedem besondere ward, besonders im späteren scholastischen Zeitalter nur die spezielle Dogmatik oder Spekulation, äusserlich angeknüpft an die Schrift, ohne nur einen Ansatz zu exegetischer Bestrebung zu verrathen.

Nur einzelne besassen im Mittelalter einige Kenntniss des Hebräischen, wie Raymundus Martini, von denen aber für die Schriftauslegung sehr wenige, wie vorzüglich Nicolaus de Lyra, eine Anwendung machten. Die Postille dieses Mannes, welche Paulus Burgensis mit Zusätzen bereicherte und nicht selten berichtigte, hat zum Zweck, den buchstäblichen Sinn des Textes auszumitteln, und liefert häufig rabbinische Bemerkungen. Er übte einen bedeutenden Einfluss auf die Exegese der Reformation aus**). Als eine kurze Zusammenstellung und Uebersicht der gangbaren Auslegungen sind die Glossarien, und zwar die glossa ordinaria von Walafried Strabus († 849.), und die glossa interlinearis von Anselmus Laudunensis aus dem 12ten Jahrh. wichtig. Ausserdem verdient noch der Commentar des Rhabanus Maurus Erwähnung, welcher sich über das ganze A. T. erstreckte, und neben der dem Zeitgeiste angemessenen Auslegungsweise auch historische und antiquarische Bemerkungen (aus Josephus, Hieronymus) enthält, und viel die früheren Auslegg. benutzt.

§. 94.

Auslegungen der Rabbinen.

Seit das gelehrtere grammatische Studium bei den Rabbinen begonnen hatte, fing auch seit dem 12ten Jahrh. insbesondere hier eine für uns sehr merkwürdige Auslegung an zu blühen***), welche,

---

tateuchum et Cant. ineditis. Lips. 1785. Rosenmüller, l. cit. IV, p. 234 sq.

*) S. über die Catenen Fabricius, bibl. Gr. VII, p. 727 sqq. Die bekanntesten darunter sind: die Lips. 1772. II Voll. fol. herausgegeb. Cat. zum Octateuch und den BB. d. Könn., die Cat. (des Nicetas) z. Hiob London 1637. zu den Pss. von Corderius Antw. 1643. 3 voll. zum Hohenl. von Meursius Lugd. Bat. 1617. u. a.

**) Vgl. Buddeus, l. cit. p. 1430 sq.

***) Vgl. Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Schrifterklärung des A. T. von Ewald u. Dukes (Stuttg. 1844). Bd. 1.

allerdings in grosser Uebereinstimmung mit der früheren exegetischen Tradition, doch die grammatisch-historische Methode vorwalten lässt. Interessant ist, wie Aben Esra diese Grundsätze geltend macht und gegen die einerseits bloss spekulative und dogmatische Richtung, welche die eigentliche Exegese ganz vernachlässigte und sich mit der Allegorie begnügte, so wie andererseits gegen die der exegetischen Tradition widerstrebende karaitische Verfahrungsweise vertheidigt*). Aben Esra selbst ist einer der selbstständigsten, gründlichsten und gelehrtesten dieser Rabbinen, während Jarchi sich meistens an das Traditionelle anschliesst und in talmudischer Weise commentirt. Bei diesen, wie fast allen jüdischen Commentaren findet man eine heftige Polemik gegen das Christenthum**). Andere geschätzte rabbinische Commentare sind die des David Kimchi***), welcher philologische Erläuterung mit Anführung vieler Meinungen und Auseinandersetzung dogmatischer Streitfragen verbindet, und daher sehr ausführlich ist†). Brauchbare hermeneutische Regeln stellte Maimonides in seinem bekannten Werke: Moreh Nebochim (ed. Buxtorf, fil. Basil. 1629. — lateinisch) auf. Nach ihm schrieb Tanchum von Jerusalem arabische Commentare über das A. T., welche auf der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford liegen††), und besonders in grammatischer und lexikalischer Hinsicht von grosser Wichtigkeit sind. Levi Ben Gerson schrieb Commentare über die meisten Bücher des A. T. (in Buxt.'s rabb. Bibel) († 1370)†††). Isaak Ababarnel († 1508.),

*) S. Richard Simon, hist. crit. V. T. lib. III. c. 5. 6.

**) Vgl. Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 119 ff.

***) Die Commentt. der 3 genannten Rabbinen stehen in Buxtorf's Rabbin. Bibel. Jarchi lat. von Breithaupt. Goth. 1710 sq. 3 voll.

†) Vgl. Gesenius, a. a. O. S. 123 ff.

††) Vgl. Uri, catal. bibl. Bodlej. p. 16. Proben daraus theilen mit Pokocke in mehreren seiner Schriften, Schnurrer (spec. Tanchum. hieros. Tub. 1791.), Gesenius, im Comment. z. Jes. und thes. l. Hebr., Rödiger, in seiner Schr. de Arab. libr. V. T. histor. interpr., Haarbrücker, Tanch. hieros. comment. in prophetas arab. spec. (Jud. 13—21). Hal. 1842. u. ejusd. comment. arab. ad libros Sam. et Reg. locos gravior. edid. interpret. lat. adjec. Lps. 1844.

†††) Tadelnde Bemerkung über ihn, dass er das Historische oft als

ein sehr weitschweifiger Commentator, voll Streitfragen, die er in scholastischer Weise aufwirft und beantwortet. Seine Auslegg. sind einzeln gedruckt*). Salomo Ben Melech im 16ten Jahrh., in seinem Michlal Jophi (Constantin. 1685.) folgt hauptsächlich dem Kimchi, beschränkt sich aber meist auf philologische Bemerkungen, die jedoch viel Brauchbares enthalten**). Moses Alschech, am Ende des 16ten Jahrh., schrieb einen Commentar über das ganze A. T. (s. Buxtorf. bibl. Rabb. p. 400.), von denen auch einzelnes gedruckt ist. — Wegen der dunkleren philosophischen Schreibart mancher dieser Rabbinen haben die berühmteren von ihnen wieder neue Erklärungen (Biurim) erhalten***).

§. 95.

Neuere Exegese.

Mit der Trennung des Katholizismus und Protestantismus traten auch zwei wichtige Differenzen hervor, sofern das Concil von Trient statuirte: ecclesiae est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum (sess. IV. decr. 3.), die evangelischen Theologen dagegen die Auslegung der Schrift durch sich selber vermöge des heil. Geistes festhielten, und dem zufolge auf sichere Feststellung gesunder hermeneutischer Prinzipien drangen. Bei den katholischen Auslegern erhielt sich demgemäss die schon in der älteren Kirche herrschende Auslegungsweise, wornach man die Schrift in mehrfachem Sinne deutelte und die katholische Dogmatik, namentlich die streitigen Lehrsätze, überall hineintrug. Die meisten Commentatoren dieser Kirche leiden daher an einem ungeniessbaren Schwalle allegorischer, moralischer u. s. w. Deutungen, die für das eigentliche Schriftverständniss bedeutungslos sind, wie die Werke des Cornelius a Lapide, Tirinus u. a. zur Genüge zeigen,

---

Vision oder prophetische Schilderung aufgefasst wissen wolle, bei Bartolocci, bib. Rabb. III, p. 661. IV, p. 6.

*) Vgl. Wolf, bibl. Hebr. I, p. 627. III, p. 540. IV, p. 875. Köcher, nova bibl. H. I, p. 72.

**) Der Comment. z. Jonas mit lat. Uebers. von Fabricius, Gott. 1792.

***) Vgl. Hottinger, bibl. Orient. p. 6 sq.

wovon nur wenige, wie Vatablus, Calmet und in neuester Zeit Dereser, Scholz, eine rühmliche Ausnahme machen.

Unter den Reformatoren dagegen ward die gelehrte Schriftforschung neu belebt, und das allseitige Verständniss derselben und auch sonach das des A. T. trefflich gefördert. Das praktisch lebendige Interesse an dem göttlichen Worte, welches der Grund und der Angelpunkt des Werkes der Kirchenverbesserung war, liess nunmehr dasselbe auch nach allen Beziehungen hin in seiner Fülle, Wahrheit und Herrlichkeit sich entfalten. Während auf der einen Seite das praktische Verständniss der Schrift durch Luther's Bibelübersetzung eine so mächtige Anregung erhielt, bewährte sich auch die evangelische Theologie als mit Recht diesen Namen führend, indem sie, die Erklärung der Schrift auf die richtigen Prinzipien begründend, auf dem Fundamente wahrer Exegese wieder die Dogmatik aufbaute. Unter den Exegeten der Reformation steht Calvin, als auch für das A. T. Epoche machend, unstreitig obenan. Gründliche und für seine Zeit gediegene Sprachkenntnisse mitbringend, hat er das historische und psychologische Element der Interpretation besonders gefördert, und mit grossem Tiefsinn damit die dogmatische Entwickelung verbunden. Am gelungensten sind seine Commentare zum Pentateuch und den Psalmen, welche Bücher der Eigenthümlichkeit des grossen Reformators besonders zusagten*). Auf Calvin's Bahn schritt die reformirte Kirche mit glänzendem Erfolge fort. Das A. T. ward mit Uebers. und Scholien versehen von Junius und Piscator, der ersteren vielfach berichtigte; Oecolampadius, Pellicanus, Seb. Münster, Drusius u. a. zeichnen sich sämmtlich durch philologische und rabbinische Kenntniss aus. Bei ihnen allen ist die enge Verbindung der Dogmatik und Exegese hervortretend, doch ohne dass die letztere darunter leidet, sondern so, dass ihr wissenschaftlich selbstständiger Charakter erhalten ist. Aus der lutherischen Kirche gehören dahin hauptsächlich Brentius, Melanchthon, Fagius, Osiander u. a. Für diese und andere Commentare sind die Zusammenstellungen von Marlorat in der expositio cathol.

---

*) Vgl. Calv. als Schriftausleger in Tholuck's lit. Anz. 1831, Nr. 41 ff.

ecclesiastica, den criticis sacris (London, 1660. 9 Voll. Amstelod. 1698. 9 Voll. Francfurt. 1696. 7 Voll. und 2 Supplem. Bände 1700, 1701.) und Poli synopsis criticorum aliorumque S. S. interpretum (Lond. 1669 u. ö.) von besonderer Wichtigkeit.

Eine neuere vielseitigere Anregung erhielt die Exegese des A. T. seit dem 17ten Jahrh. Die vermehrten Sprachkenntnisse, die Ausbildung der Real-Hülfswissenschaften förderten die Wissenschaftlichkeit, und die geschmackvollere Bildung der Zeit die Eleganz der Auslegung. Männer wie Grotius und Clericus erläuterten das A. T. theilweise sehr glücklich von Seiten der klassischen Profanliteratur; de Dieu, Pfeiffer, Pokocke und später die Schultensische Schule von Seiten der morgenländischen Sprachgelehrsamkeit; das Antiquarische fand an einem Bochart, Reland, Braun u. a. ungemein tüchtige Bearbeiter. Während so in der reformirten Kirche hauptsächlich die äussere Seite der Exegese kultivirt wurde, lässt sich indessen der Mangel an dogmatischer Schärfe und Bestimmtheit bei mehreren dieser Ausll. immer nachtheiliger fühlen*). Eine um so anerkennungswerthere Verbindung beider Eigenschaften findet sich dagegen bei den Coccejanern, wenn auch das hermeneutische Prinzip derselben, das Dringen auf die typisch-allegorische Erklärung, entschieden verwiesen wird, wie besonders bei Camp. Vitringa. Auch Marck, Seb. Schmidt, J. H. und Ch. B. Michaelis sind als Muster der von den einzelnen exegetischen Verirrungen ihrer Zeit am meisten freien Ausleger, welche die Aufgabe der Exegeten am schärfsten erkannten und festhielten, auszuzeichnen. Bei den Lutheranern ward dagegen die Exegese des A. T. sehr vernachlässigt, und die Exegese in eine Sammlung von dogmatischen locis umgewandelt, wenn sie gleich gerade dieser Eigenschaft wegen ein reiches apologetisches Element enthält. Die Eigenthümlichkeit der lutherischen Exegese zur Zeit der strengen Orthodoxie tritt am meisten charakteristisch hervor in den Commentt. von Calov, der den Grotius widerlegte, Geier, Tarnow u. a.

---

*) So bei Grot. und Clericus, von welchem ersteren Ernesti schon richtig sagt: in sententiis indulget opinionibus suis et saepe a veritate aberrat. Instit. int. N. T. p. 173.

Seit das A. T. hauptsächlich den Angriffen des Deismus und Rationalismus ausgesetzt war, hat die Auslegung desselben in der früheren Periode des Unglaubens nur die entschiedensten Rückschritte gemacht. Ein Produkt desselben, und nur seines Umfanges wegen hier Erwähnung verdienend, sonst für unsere Zeit unbrauchbar, sind die von Bauer fortgesetzten Schulz'schen scholia in V. T. (10 Voll.), mit welchem an Flachheit und Ungründlichkeit nur noch etwa das „exegetische Handbuch des A. T." (9 Stücke) wetteifert. Solchen Werken gegenüber verdienen diejenigen, wie Nelsons antideistische Bibel, das englische Bibelwerk (übers. von R. Teller, Baumgarten, Dietelmaier und Brucker, noch immer eine sehr gerechte Anerkennung. Manches in apologetischer Hinsicht wichtige enthalten die Bibelübers. mit Anmerkk. f. Ungelehrte von J. D. Michaelis, und das Brentano-Dereser'sche Bibelwerk, während das eigentlich exegetische Element darin sehr ungenügend ist. Als neuere Uebers. verdienen die lateinische von Dathe und die deutsche von De Wette besondere Berücksichtigung. Als Sammlung des exegetischen Materials bei eigenen schwankenden Ansichten und überhaupt geringer Selbstständigkeit sind die Rosenmüller'schen Scholl. zu brauchen. Erst in den beiden letzten Decennien hat die Exegese der rationalistischen Schulen eine gründlichere, die grammatisch-lexikalische und historisch kritische Seite der Auslegung fördernde, Gestalt gewonnen in den Arbeiten von Ewald und dem von Hitzig, Hirzel, Thenius, Bertheau, Knobel, Tuch und J. Olshausen herausgegebenen kurzgefassten exeget. Handbuche, während Maurer in seinem Commentare über das A. T. bloss die grammatische Erklärung verbessert hat. Aber das theologische Moment der Auslegung kommt bei diesen, das Wesen der göttlichen Heilsoffenbarung theils verkennenden, theils ganz leugnenden Exegeten nicht nur nicht zu seinem Rechte, sondern wird von einzelnen Vertretern dieser Richtung noch immer in der Weise des vulgären Rationalismus verflacht.

Aber auch die theologische Aufgabe der Exegese ist in der neuesten Zeit von den offenbarungsgläubigen Theologen wieder erkannt und nach dem rüstigen Vorgange von Hengsten-

berg, mit dessen Christologie des A. T. und Commentar über die messianischen Weissagungen (Berl. 1829—35; gegenwärtig in zweiter Aufl. erscheinend) das neuerwachende Glaubensleben auch für die ATl. Studien Früchte zu tragen anfing, theils von diesem Gelehrten, theils von andern durch gründliche exegetische Bearbeitung verschiedener prophetischer, historischer und poetischer Bücher des A. T. erfolgreich gelöst worden.

Fünftes Kapitel.

Grundsätze der ATlichen Textes-Kritik.

---

§. 96.

Begriff derselben.

Während das Alterthum in der Feststellung des Begriffs der Kritik und der Aufgabe des Kritikers das Subjektive, das ästhetische Wohlgefallen vorwalten liess*), ist durch die veränderte Stellung der jüngeren Zeit zu den Denkmälern des Alterthums die objektive Bedeutung der Kritik klarer aufgefasst. Im allgemeinen ist die Kritik in ihrer Anwendung auf den Kanon die Bestimmung dessen, was ursprünglich zum Kanon gehörte oder nicht, und alles dessen, was seiner ursprünglichen Bestimmung nach ein begründetes Anrecht hat, als kanonisch betrachtet zu werden oder nicht.

Im allgemeinen zeigte die Geschichte des Kanons seine Entstehung, Abschliessung und die ihm gewordene Aufnahme. Darin lag also zunächst die allgemeine Grundthatsache, auf welche die Textes-Geschichte weiter fortbaute. Während nun die spezielle Einl. die weitere Durchführung der Geschichte des Kanons im Einzelnen zu übernehmen hat, handelt es sich hier um die durch die Textes-Geschichte gewonnenen Thatsachen. Die Kritik hat den gegenwärtig ihr vorliegenden Text in Verbindung zu setzen mit diesen Faktis und der historischen Durchgangspunkte des Textes überall sich bewusst, darnach denselben zu beurtheilen.

---

*) Criticorum munus erat auctoritatem et γνησιότητα veterum scriptorum exquirere et sua cuique vindicare, maxime vero virtutes illorum et vitia percensere, ut discerent auditores, quid in iis imitandum, quid veris scribendi legibus contrarium esset. Wolf, prolegg. ad Homer. p. 234.

Hiebei stellt sich die Untersuchung nun auch dergestalt, dass sie die Auslegung des Kanons mit zu Hülfe ruft, so fern in derselben eine kritische Seite eben so wohl wie eine exegetische liegt, deren Wichtigkeit je nach dem verschiedenen Standpunkte des Auslegers, so fern er der ursprünglichen Textesquelle dem Alter oder dem Charakter nach näher tritt, erhöht oder vermindert wird. Es handelt sich daher zunächst in der faktischen Ermittelung unsrer Textes-Beschaffenheit um die Stellung und Auffassung desselben in Bezug auf die historischen Hülfsmittel der Kritik, woran sich die Frage knüpft, welches Verfahren eintritt, wo diese nicht ausreichen, und sodann die Beurtheilung des Textes je nach der Mannigfaltigkeit seiner Bestandtheile, so fern hier die Frage in Betracht kommt, in wie weit und in wie fern der Begriff der Textesreinheit oder Corruption auszudehnen und zu fassen sey. Ersteres bezeichnet sonach das kritische Verfahren, letzteres das kritische Ergebniss.

§. 97.

Kritisches Verfahren in Bezug auf die historischen Zeugnisse.

Bei der kritischen Beurtheilung des Textes sind wir zunächst auf den masorethischen Text gewiesen, als dessen Beweismittel die masorethischen Arbeiten selbst, so wie die Handschriften (und die nach ihnen gemachten Urausgaben) dastehen. Hiedurch erhalten wir den traditionell jüdischen Text, und es ist dabei einerseits das in den Handschriften durch eigenmächtige Aenderung anders gestaltete, andererseits das von den Masorethen durch die traditionelle Zuthat den ihnen dabei vorschwebenden Prinzipien gemäss abzusondern. Je mehr die codd. sämmtlich auf die gemeinschaftliche Quelle führen, um so weniger ist hier bei ihrer Abweichung vom textus receptus die Zahl der codd. in Anschlag zu bringen, sobald nicht erwiesen ist, dass sie auf eine ältere historische Auktorität zurückgeht.

Mit dem masorethischen Texte ist der vormasorethische zu combiniren, so wie er sich einerseits in den vormasorethischen Arbeiten der Talmudisten, andererseits der älteren Ueber-

setzer findet. Hiebei ist aber überall die besondere Eigenthümlichkeit der Repräsentanten dieses Textes in seiner Benutzung und Anführung festzuhalten und darnach erst zu ermitteln, ob diese oder jene Lesart wirklich einen Bestandtheil eines vormasorethischen Textes ausgemacht habe.

Ueber jenen vormasorethischen Text reicht unsre Kenntniss desselben nicht hinaus, da die Parallelstellen des A. T. nie als kritische Zeugen im engeren Sinne des Wortes betrachtet werden können.

Die auf diesem historisch-kritischen Wege gewonnenen Varianten bedürfen dem inneren Gehalte nach einer Kritik nach doppelter Seite hin, so fern die Ursprünglichkeit einer Variante entweder darnach ermittelt werden kann, wie sie sich zu der mit ihr concurrirenden verhalte (auf historisch-kritischem Wege), wo die Grundregel gilt, dass die das Entstehen aller übrigen erklärende Lesart die ursprüngliche sey*). Die Ursprünglichkeit einer Lesart kann aber auch auf exegetisch-kritischem Wege entschieden werden, wo dann die Hermeneutik der Kritik zu Hülfe kommt**). Hier darf sich aber das Verhältniss der Exegese zur Kritik nicht in der Weise gestalten, dass die hermeneutischen Regeln aprioristisch festgestellt und darnach die Kritik ausgeübt werde; während vielmehr der umgekehrte Weg, dass historisch-kritisch sicher gestellte Lesarten auch die Exegese bedingend ergreifen müssen, ein eben so sicherer ist. Vielmehr ist auch hier die Wahrheit nicht einseitig, sondern die gegenseitige Ausgleichung des geschichtlichen Substrats mit den allgemein exegetischen Prinzipien das richtige. So ist ja in sprachlicher Hinsicht die Anomalie nicht schlechthin als gegen die Sprachgesetze streitend kritisch zu beseitigen, sondern eben so sehr als sie einerseits gebieterisch fordert ihr historisches Begründetseyn darzulegen, um sich von dieser Seite aus als verwerflich oder annehmbar zu zeigen, so ist sie auch andererseits im letzteren Falle als uneigentliche Anomalie aufzufassen und mit dem allgemeinen Sprachgesetz

---

*) De Wette, Einl. §. 122.

**) De Wette, §. 118 ff.

in Ausgleichung zu bringen *). So sind auch die rhetorischen Gesetze des Vortrages noch weniger in eine ängstlich schematische Form zu bringen, da hier die Freiheit der Subjektivität noch unbeschränkter ist **).

Da uns überall beim A. T., wenn gleich die Urschriften sich nicht erhalten haben, doch eine permanente sehr getreue Textestradition zur Seite steht, so ist die ganze Eigenthümlichkeit dieser scharf ins Auge gefasst, das Gebiet der kritischen Conjektur ein sehr schlüpfriges, und was man bis jetzt als Resultat der Conjektural-Kritik angeführt hat, ist jedenfalls viel zu unsicher, als dass man ihm Aufnahme in den Text gestatten dürfte.

§. 98.

Die Kritik ihrem Gegenstande nach.

Das allgemeine Ergebniss aus der Textes-Geschichte ist, dass unser ATlicher Text durch die Sorgfalt der jüdischen Kritiker selbst in seinen kleinsten Theilen sehr gut erhalten sey. Die Kritik hat daher auch nicht nur die historischen Hülfsmittel ins Auge zu fassen, sondern auch wiederum die Geschichte der einzelnen Bestandtheile des Textes ihrer diplomatischen Gestaltung und Charakter nach sich gegenwärtig zu erhalten.

So muss nun zunächst der Kritiker auf das doppelte Alphabet, das althebräische, wie die Quadratschrift Rücksicht nehmen, und eben so wiederum ist das Verhältniss der Consonanten- und Vokalkritik zu bestimmen. In ersterer Beziehung ist allerdings die Möglichkeit der Consonanten-Corruption durch die Umänderung des Alphabets und selbst beim späteren durch die Nachlässigkeit der Abschreiber ***) zuzugeben. Allein das Gegengewicht hält hier

*) Es zeigt sich besonders im Extreme das eigenmächtige Richten des Textes nach (nicht gehörig begründeten) sprachlichen Principien bei Hitzig, Begriff der Kritik, Comment. z. d. Propheten, Spr. Sal. und Uebers. der Pss., wiewohl dieses Verfahren bei aller Einseitigkeit sehr geeignet ist, der Wahrheit näher zu führen.

**) So z. B. sind die bei Olshausen (Emendatt. z. A. T. besonders S. 14. u. a.) corrigirten Stellen aus einer einseitigen Auffassung des Parallelismus hervorgegangen.

***) Dergleichen Möglichkeitsfälle gibt Eichhorn, Einl. I, §. 96 ff. an.

auch eben so stark das Faktum, wie gerade auf die Schreibung dieses Alphabets eine besondere ängstliche Sorgfalt verwandt wurde, und die Veränderung des Alphabets in eine Zeit fällt, wo eine Corruption der Consonanten den Zeitverhältnissen nach nicht leicht zu erwarten steht. Wenn demnach auf der einen Seite Stellen wie 1 Sam. 17, 34. durch Versehen זה st. שׂה steht, so ist dagegen die Lesart בז statt בג (Ezech. 25, 7.) durchaus nicht zu recipiren, und letzteres ist an fast allen Stellen als krit. Grundsatz zu befolgen, die man noch neuerdings als Beispiele der Consonanten-Corruption angeführt hat*). — Dagegen ist man rücksichtlich der Vokalkritik auf das richtigere gekommen, so fern man dieses Gebiet der Exegese zugewiesen hat als zum Schriftverständniss gehörig, und aufgehört hat diesen Schriftbestandtheil als ein todtes, von dem eigentlichen beliebig zu trennendes, oder mit ihm in Verbindung zu setzendes Material zu betrachten**).

An die Buchstabenkritik schliesst sich die Wortkritik enge an, wie sie denn in concreto mit jener zusammen fällt, und sie überall als Grundlage voraussetzt. Hiebei ist zunächst die richtige Abtheilung der Worte zu berücksichtigen, wobei aber wiederum nie vergessen werden darf, wie enge diese Abtheilung mit dem Wesen der Quadratschrift zusammenhängt. Daher auch in dieser Beziehung die neuere Kritik viel zu hyperkritisch geworden ist***). Die hierher gehörigen Correkturen beruhend auf Verwechselung eines Wortes mit einem anderen, und fehlerhaften Eindringens oder Wegwerfens einer fremdartigen oder der wahren Form u. s. w., sind aber darnach um so mehr einzuschränken, als hier gerade ein einseitiges, philologisches, von der historischen Forschung losgerissenes Bestreben sich Raum zu machen sucht †).

---

*) Hitzig, Begr. d. Krit. S. 124 ff. Vgl. hiemit den Grundsatz Olshausen's a. a. O. S. 9., dass die Zahl der Fehler in Bezug auf die Consonanten die grössere sey.

**) Die Vokalkritik ist hauptsächlich an ihrer Stelle wo es sich um Entscheidung der vormasorethischen Lesart beim Keri und Ketib handelt, wie z. B. 2 Sam. 23, 21. אשר מראה, wo indessen Hitzig's Erklärung (S. 122.) nicht zusagt. Vgl. Thenius z. d. St.

***) Vgl. Hitzig a. a. O. S. 133 ff.

†) So ist 2 Sam. 13, 39. nicht zu emendiren in וַתְּכַל לְדָוִד, sondern

Eben so verhält es sich nun mit der **Satzkritik**, wobei zunächst die Abtheilung nach der masorethischen Accentuation ihren Gründen nach nicht nur anerkannt vorausgesetzt wird, sondern auch darnach ihr nicht überall den Sinn bestimmender Charakter und daher ihre richtige kritische Würdigung eintritt. Vers- und Satzabtheilung sind daher auch von dieser Seite aus angesehen keineswegs in dem Zustande der Verwirrung, in welchem man aus Sucht nach Correkturen sie noch neuerdings hat ansehen wollen. — Wichtiger sind die ganzen Sätze, die man als Glossen im A. T. hat ansehen wollen, ein Umstand, wodurch die niedere Kritik mit der höheren verkettet wird, wie man denn noch neuerdings mit einem (angeblich) mit solchen Glossen durchwebten Texte die Nicht-Authentie grösserer Abschnitte des ATlichen Kanons in Verbindung gesetzt hat*). Was man dafür ausgegeben hat, ist theils geradezu unrichtig, wie namentlich die angeblichen Interpolationen im Texte des Jesaias, mit denen man sehr unkritisch das in der That hier **nichts** erklärende Verfahren der Samaritaner u. a. zusammengestellt hat, theils bedarf es einer positiven Erklärung und näheren Bestimmung, wie Manches in den historischen Büchern, was dann uns über die Interpolation ein bestimmteres Urtheil ihrem Charakter und ihrer Tendenz nach gestattet. Was man demnach neuerdings hiefür in Anspruch genommen hat, dass bei den Glossen nur die negative Kritik thätig zu seyn brauche**), gerade darin liegt der Grund der bei diesem kritischen Verfahren so sichtbaren Illusion, wornach man ganz ignorirt die bedeutsame Frage **warum**, **wie** und **von wem** es sich denken liesse, dass solche Zusätze herrührten; und wie sehr hiebei die vor der Schliessung des Kanons und die nach derselben eintretende Periode unterschieden werden müssen, leuchtet von selbst ein. Daher wir denn auch hier wie für das ganze Gebiet der Texteskritik eben so sehr ein positives als negatives Verfahren reklamiren.

---

die Construktion hier eine freiere, indem das ריוד sich an das folgende anschliesst, vgl. Provv. 27, 7.

*) **Hitzig**, z. Jes. S. XXXVI. z. Jer. S. 81 f. S. 239 ff. u. a. Vgl. **Gesenius**, z. Jes. Einl. §. 8.

) Vgl. **Hitzig, Begr. d. Krit. S. 116. 152 ff.

§. 99.

Würdigung einiger abweichenden kritischen Systeme.

Eine Hauptabirrung von der Wahrheit lag für die Kritik zunächst in der einseitigen Ueberschätzung einzelner historischer Hülfsmittel, ohne sie in ihrem richtigen Verhältnisse zum Ganzen aufzufassen, wie die berüchtigte Ansicht des Is. Vossius von der Alexandrinischen Recension. So war der frühere Streit über den Werth des Samaritan. Textes ein ähnlicher. Indessen hat ein solches Verfahren nur dazu gedient, die parallel laufenden Hülfsmittel der Kritik treuer zu erforschen und somit dem historischen Substrat derselben eine tüchtigere Vielseitigkeit zu verschaffen.

Nicht minder gerächt hat sich die einseitige Richtung, welche man der Kritik zu geben versuchte, indem man im Texte mit Willkühr unterschied (wie Consonanten-Vokale), wie dergleichen bei Cappellus und seinen Anhängern statt fand, und sonach die gleichmässige kritische Constituirung und Würdigung des Textes verabsäumte. Dies hat aber auch dazu gedient, dass man den Text selbst gründlicher in seiner historischen Gestaltung auffasste und ihn darnach nicht willkührlich zerlegte, sondern seinem ganzen Gehalte nach kritisch beobachtete.

Dem einseitig historischen Verfahren steht das subjektiv-aprioristische gegenüber, wie es seit Houbigant besonders Eingang fand; wovon die nothwendige Folge eine willkührliche Hypothesensucht war. Man sagte sich dabei wenigstens der Praxis nach von allem historischen Boden der Kritik los und erstrebte einen Text in der Art, wie man sich dachte, dass der Schriftsteller geschrieben haben könne, ohne zu bedenken, dass hier, im Gebiete der Möglichkeiten, keine Gränze gefunden werden könne, wobei nicht noch ein anderes zu denken oder zu erfinden übrig bliebe. Indem man auf diese Weise das kritische Geschäft rein zu subjektiviren bemüht war, konnte diess nur den Gegensatz, das Objektive der Kritik sicher zu stellen, um so kräftiger hervorrufen.

Sonach hatte die altprotestantische kritische Schule (Buxtorf, Carpzov, Hottinger u. a.) im allgemeinen Recht, wenn sie von den Ergebnissen der Kritik im Gegensatz zu den bemerkten falschen Richtungen sprach. Nur befand sie sich theilweise im

Irrthume rücksichtlich der Art, wie sie zu jenen Ergebnissen gelangte; indem sie zum Theil eingehend und sich hinreissen lassend von dem gegnerischen Verfahren eine einzelne historische Thatsache durch einseitige Fassung der Streitfrage auf die Spitze trieb und nicht in ihrer allseitigen Beziehung auffasste (wie z. B. beim Vokalstreite). Das positive Element der Kritik aber ward hiedurch fortwährend geschützt, und konnte daher nur zur besseren und immer neuen Entwickelung der negativen Kritik führen.

Sechstes Kapitel.

Grundsätze der ATlichen Hermeneutik*).

---

§. 100.
Vorbereitung.

Die ATliche Spezial-Hermeneutik macht die doppelte Voraussetzung einer allgemeinen Herm. und einer biblischen insbesondere. Nicht nur die erstere als die die allgemeinen Begriffe des Verstehens überhaupt entwickelnde Wissenschaft, sondern auch speziell die jene Begriffe in Beziehung auf den Schrift-Kanon darlegende Disciplin, gehört als Fundament hieher. Die Eigenthümlichkeit der Aufgabe der Auslegung ist nämlich bedingt durch die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes, und die Ansicht des Auslegers über denselben wirkt wesentlich auf seine Interpretation ein, wesshalb der Ausleger des Kanons nur dann seinen Beruf erkennen und erfüllen kann, wenn die wahre Lehre vom Kanon sein inneres Eigenthum geworden ist. Die bibl. Hermeneutik hat daher als nothwendige dogmatische Basis den Lehrsatz von der Inspiration der hl. Schrift**).

Diesem Grunde gemäss hat die Herm. den Kanon seiner zwiefachen Beziehung nach aufzufassen: einmal als Werk des heiligen Geistes und sodann als in menschlicher Form und Rede niedergelegte Wahrheit, woraus sich für den Ausleger die zwiefache Auf-

---

*) Vgl. Meyer, Hermeneutik des A. T. 1799. 1800. 2 Theile. Pareau institutio interpretis V. T., besonders p. 179 sqq.

**) Vgl. Sam. Lutz, bibl. Hermeneutik. S. 67 ff.

gabe herausstellt, beruhend auf der allgemeineren die objektive Thatsache subjektiv zu reproduziren, dass einmal durch die lebendige Reproduktion der Anklang des göttlichen Geistes im Inneren des Auslegers, andererseits durch die Erkenntniss des Mittelbaren, worin der Geist sich offenbart, der menschlichen Sprache des Kanons und seiner historischen Entstehung und Beziehung, eine wahre Auslegung zu Stande gebracht werde. Andererseits liegt dann auch die Beobachtung nahe, dass alle Abirrungen vom wahren Standpunkte der Auslegung aus falscher, oder einseitiger, beschränkter Auffassung der zwiefachen in concreto unzertrennlich verbundenen Aufgabe der Hermeneutik hervorgegangen sind. Aus dieser allseitigen Erfassung der Hermeneutik geht hervor, dass sie es zunächst auch am A. T. mit seiner menschlich-allgemeinen Seite zu thun hat. Dann aber auch mit seinem geistigen, göttlichen Inhalte und dadurch, dass sie die erstere Sphäre mit der letzteren in lebendige Beziehung setzt, wird sie erst eigentlich theologische Herm. des A. T.

§. 101.
Philologisches Verständniss des A. T.

Dasselbe begreift das Formale des ATlichen Kanons, den eigenthümlichen Ausdruck der Gedanken der heil. Schriftsteller von der Seite ihres Uebereinstimmens mit menschlicher Redeweise überhaupt angesehen. Das eigenthümlich schwierige der hebr. Philologie liegt darin, dass die Sprache selbst eine ausgestorbene ist. Es handelt sich demnach um die Hülfsmittel, welche in den Besitz derselben setzen. Diese sind ihrer Natur nach demnach entweder traditionelle, oder rein philologische.

Die traditionelle Seite der Philologie ist die Kenntniss der hebr. Spracherhaltung im Allgemeinen und im Einzelnen, der Art, wie die Sprache als eine todte fortgepflanzt wurde, theils in ihrer gelehrten Bearbeitung, wie bei den Rabbinen, theils in den Auslegungen des A. T., wobei natürlich die ursprünglich frühere Tradition, wie bei den alten Ueberss., und das Eigenthümliche ihrer Auffassungsweise in Anschlag gebracht werden müssen, um den Werth der Tradition zu bestimmen.

Die innerliche Seite des philologischen Verständnisses ist da-

neben die rein philologische Forschung, welche sich zu der ersteren als das belebende Prinzip verhält. Die Auktorität der Tradition muss sich erproben an allgemein logischen Gesetzen der Sprachforschung überhaupt, so wie an dem speziellen historisch gegebenen Charakter des hebräisch-chaldäischen Idioms des A. T. Dieses Idiom muss aber theils in sich selber betrachtet und aus seiner inneren Eigenthümlichkeit heraus construirt, theils auch in seinem Verhältnisse zu den ihm verwandten Mundarten aufgefasst werden. Das Nicht-Anerkennen und die Aufhebung des Zusammenhanges im Studium der hebr. Philologie hat die verschiedenen Systeme der gelehrten Behandlung und theilweise auch einseitige exegetische Anwendung erzeugt; wesshalb nur die nach diesen verschiedenen Seiten der Sprachforschung gleichmässig und harmonisch gerichtete Thätigkeit des Exegeten eine erspriessliche ist. Nur bei diesem, das ganze Wesen der hebr. Philologie umgreifenden Standpunkte ist dann auch wiederum die richtige Beobachtungsweise des jedem ATlichen Schriftsteller eigenthümlichen möglich.

§. 102.

Historisches Verständniss des A. T.

Jedes literarische Produkt hängt mit seiner Zeit zusammen, sofern es unter dem Leben derselben entstanden ist, und daher ein geschichtliches Moment in derselben bildet. Daher ist diese Seite des geschichtlichen Zusammenhanges einer Schrift mit ihrer Zeit und deren Verhältnissen die zweite Aufgabe des Exegeten, die sich von der ersteren durch ihre Beziehung auf das materielle einer Schrift unterscheidet. Beim A. T. angewandt hat daher das historische Verständniss eine zwiefache Seite, die Schriften desselben im Verhältniss zum Oriente überhaupt, und speziell zum hebräischen Volke aufzufassen. Es begreift dies das archäologische Element der Auslegung, welche in ihren Resultaten zusammengestellt, auch als eigene Disciplin, A r c h ä o l o g i e im weiteteren Sinne auftritt.

Es ist gewiss, dass die Schriften des A. T. in mancher Beziehung nur ihre volle wissenschaftliche Erläuterung finden in der Berücksichtigung des dem Oriente eigenthümlich angehörigen (und unsre Zeit erfreuet sich der Herbeischaffung eines reichen Materia-

les zum Verständniss des Morgenlandes); aber eben so wenig reicht hier das Allgemeine hin, um das speziell Hebräische aufzufassen, wofür denn allerdings das A. T. selbst wieder Hauptquelle wird. Die Einseitigkeit des historischen Verständnisses besteht aber eben darin, dass man das Spezielle stets auf ein Allgemeines zurück zu führen sucht, oder umgekehrt das Allgemeine in seiner Anwendung auf das Spezielle ganz leugnet*).

§. 103.

Das theologische Verständniss des A. T.

Das eigentlich theologische Verständniss des A. T. ist das Eindringen in den Geist, das eigenthümlich religiöse Element desselben. Aus der Idee des Kanons fliesst die nothwendige Annahme, dass alle denselben ausmachenden Bestandtheile durch ein gemeinsames Prinzip zu einem Ganzen verknüpft sind und dieses ist das dem Hebraismus eigenthümliche religiöse Element, welches als ein Faden vom Anfange bis zum Schlusse der göttlichen Offenbarungen sich hindurchzieht. Dieses muss dem ATlichen Interpreten aufgeschlossen seyn, damit seine Erklärung den lebendigen Odem der ATlichen Schriften in seiner Wahrheit, Tiefe und Fülle darzulegen vermöge.

Das grammatische und historische Verständniss des A. T. kann nur dazu führen, die äussere formale wie materielle Sphäre desselben zu begreifen, und daraus leuchtet ihre Nothwendigkeit ein, so fern die ATlichen Schriften aufgegeben werden mussten, als historische Erscheinungen betrachtet zu werden, falls man ihre Anwendung in Zweifel ziehen wollte. Fasst man ferner die äusserlich historische Erscheinung derselben mit ihrem höheren, göttlichen Ursprunge als thatsächlich eins auf, so ergiebt sich daraus auch die thatsächlich beim Ausleger zu verlangende Verbindung der geistigen Auslegung in der äusserlichen, und ihr inniges Durchdrungenseyn.

Nur so wird es zunächst möglich seyn, die richtige Stellung

*) Wie diess z. B. bei dem Streite über die mosaische Legislation zwischen Spencer und Witsius wenigstens theilweise der Fall war.

der grammatisch-historischen Interpretation selbst zu begreifen: ihre Unzulänglichkeit wird sich bei denjenigen Stellen am meisten darthun, wo bei ihrer Anwendung gar keine Schwierigkeiten sich darbieten, das theologische Verständniss der Stelle aber noch die grössten Mühen verursacht. So wird dann die theologische Auffassung auch der grammatisch-historischen das eigentliche Bürgerrecht in der Theologie verschaffen, während sie sonst ein bloss äusserliches accedens bleibt*).

Das theologische Verständniss begreift die ATlichen Schriftsteller in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander, ihrem inneren Zusammenhange, und zugleich in ihrer eigenthümlichen Verschiedenheit. Da nämlich das A. T. seine religiösen Ideen nicht sowohl als Mysterium, etwas noch zu verhüllendes enthält, sondern überall in praktischer Beziehung, so wie sie als Thatsache zur Erscheinung kommen, so mittelt die theol. Auslegung eben hier das so concret zur Anschauung kommende thatsächliche und darin enthaltene dogmatische oder ethische Element als das gemeinsame an der Mannigfaltigkeit der Fakta aus.

Das theologische Verständniss begreift aber auch den ganzen ATlichen Standpunkt seiner Gesammterscheinung nach zum NTlichen, als dem der Vorbereitung zu dem der Erfüllung. So gestaltet sich ihm die Auslegung des A. T. stets als Zurückführung auf die Thatsache der Offenbarung, worin eben seine innere Einheit mit dem N. T. besteht**), andererseits aber auch als Nachweisung der Nicht-Identität beider Testamente, und während er so allerdings von der einen Seite aus in dem Lichte des Neuen Bundes wandelnd bis zu dem Kern des A. T. hindurchdringt und dort denselben lebendigen Gott in den Zeugnissen seiner Wahrhaftigkeit und Gnade erkennt, der hier Mensch wurde, so weiss er auch damit eben die Thatsachen des A. T. im Verhältniss zu dem einen Mittelpunkte der Offenbarung in Christo, und demnach das Mittelbare in seiner Beziehung zum Unmittelbaren aufzufassen.

---

*) Wie es denn ja keine geschichtliche Auffassung des A. T. geben kann, weder im Einzelnen noch Ganzen, ohne dass die Geschichte vom theologischen Standpunkte aus betrachtet werde. Das aber ist eben die theologische Auffassung.

**) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre §. 30.

§. 104.

Zurückweisung einiger anderen Interpretationsweisen in ihrer Anwendung auf das N. T.

Je mehr das Interesse an dem A. T. als Theil des Schriftkanons der Frage einen besonderen Reiz verlieh, wie aus demselben der wahre Sinn zu gewinnen sey, um so grösser ist die Mannigfaltigkeit in der Auslegung desselben gewesen. Aber jene Mannigfaltigkeit ist überall zurückzuführen auf die beiden Seiten, welche das Wesen der Offenbarung ausmachen, und welche man, eine von beiden ausschliesslich festhaltend, nur verschiedenartig dann wieder modifizirte. In Bezug auf diese Modifikationen kommen für unsre Zeit zwei Hauptrichtungen hauptsächlich in Betracht.

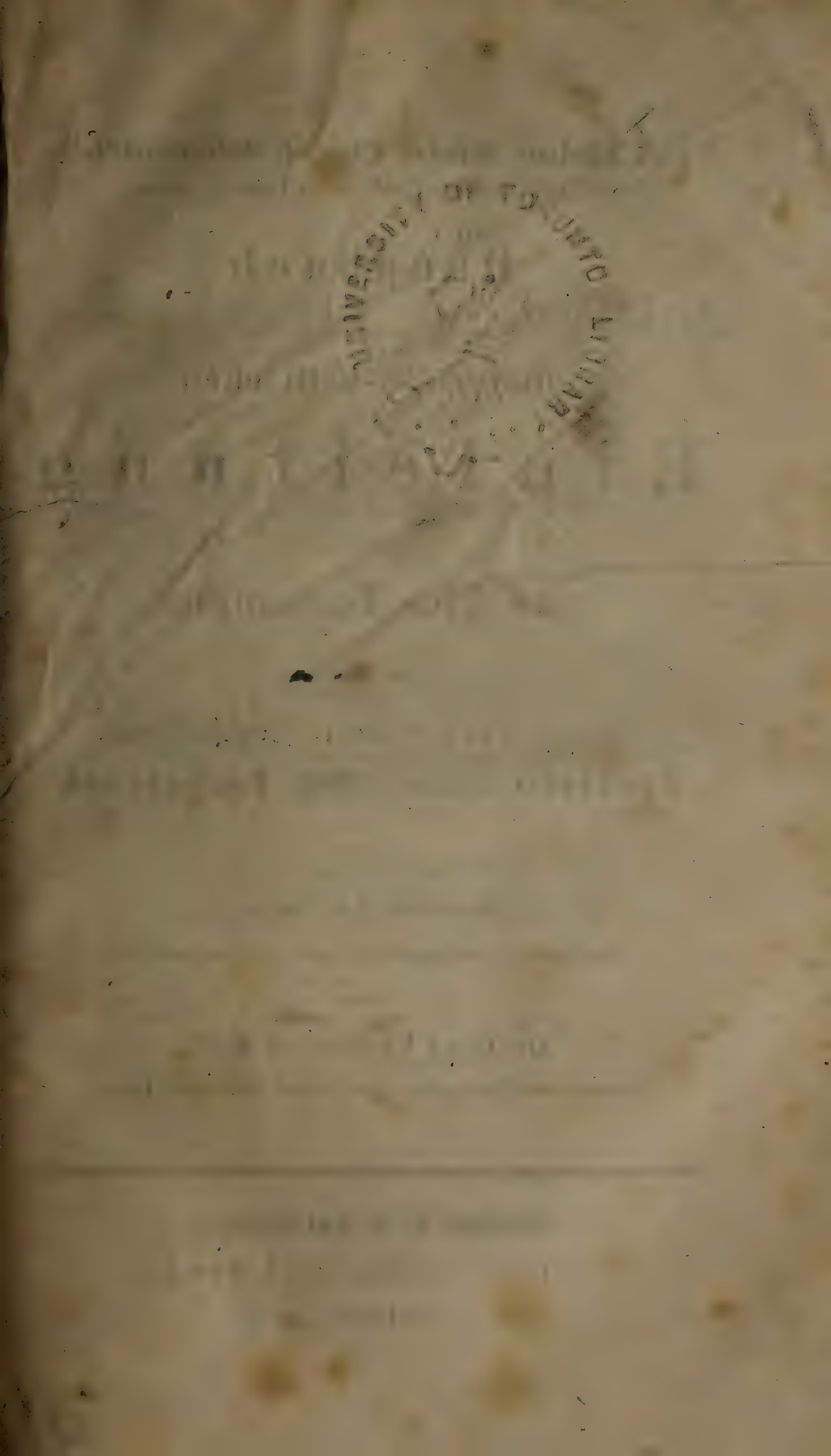
Einerseits hat sich nämlich die grammatisch-historische Auslegung des A. T. in der Weise geltend gemacht, dass sie als allein zureichend dasselbe zu interpretiren vermeinte. Hiebei kommt dann die rein äusserliche Seite, die menschliche Seite des A. T., allein in Betracht, und diese ist es, die man theils dann ihrer kleinlichen Bedeutung wegen in ein übles Licht zu stellen suchte, indem die bloss äusserliche Seite des A. T., wie die bloss politische Geschichte des Bundesvolkes eine allerdings verkümmerte Erscheinung ist, theils aber auch mehr objektiv behandelte, als eine rein für sich dastehende bedeutungslose Thatsache. Die rationalistische Exegese hat es nicht weiter gebracht, als bis zu dieser Auffassung der Schale des A. T., und weil sie keinen Sinn mitbrachte für den Kern desselben, ist der ganze Gehalt desselben unter ihren Händen auf ein Aggregat äusserlicher Fakta zusammengeschmolzen, um dessen höhere Bedeutsamkeit man sich nicht kümmerte, weil man selbstzufrieden sich mit der Anwendung der philologischen und der äusserlich historischen Forschung begnügte. Der Grundsatz, dass das A. T. wie jedes andere Werk eines orientalischen Schriftstellers behandelt werden müsse, hat wohl dazu gedient, die allgemeine Seite seiner historischen Entwickelung richtiger aufzufassen, andererseits ist diese aber dadurch nur noch um so unbegreiflicher und räthselhafter geworden, je weniger wahrhaft theologischen Sinn man für das eigenthümlich hebräische mitbrachte. Dadurch aber ward eben die ATliche Philologie und Geschichte

selber eine theilweise unwahre, weil sie eine einseitige war, und weil sie das lebendige Wort zu einer dürren Abstraktion machte, seines Inhaltes entleerte, und den lebendigen Geist darin verkannte.

Eben so unwahr ist aber auch die vielfach modifizirte Auffassung des A. T. seiner rein idealen Beziehung nach. Diese ist nämlich ihrem allgemeinen Grunde nach nichts anderes, als das Aufgeben der historischen Erscheinung des Kanons, und es tritt hiebei nur die an sich allerdings sehr wichtige, aber, als hermeneutisches Prinzip angesehen, unwesentliche Differenz ein, ob der ideale Gehalt des A. T. mehr in seiner Gesammtübereinstimmung mit der Offenbarung überhaupt, oder vom Standpunkte eines mehr subjektiven (philosophischen) Systems aus aufgefasst werde. Diese Interpretationsweise im weiteren Sinne der Worte begreift sich unter der Allegorie und hat nur das Wahre, dass sie den Gehalt der Schrift als eine ewige geistige Idee begreifen will, diese aber mit Willkühr bestimmt und nicht so, wie sie faktisch zur Erscheinung kommt. Daher bei diesem Verfahren nicht sowohl die Verschiedenheit des Sinnes von dem des Verf. eingewandt werden muss (so fern diess die tieferen unter den Vertheidigern dieser Interpretation*) nie zugeben werden), sondern der Hauptgrund dagegen ist immer das Verkennen des kanonischen Wortes, als einer rein menschlichen Erscheinung, daher auch die subtilste Theorie über eine ὑπόνοια der hl. Schriftsteller hier immer ihre schärfste Widerlegung findet, so fern der göttliche Geist nie anders im Schriftkanon als auf dieselbe Weise, wie der menschliche Gedanke im menschlichen Wort zur Erscheinung kommen kann, falls nicht die Grundbegriffe vom Kanon und seiner Bedeutung als Wort Gottes in der Kirche des Herrn aufgegeben werden.

*) Vgl. z. B. Dr. Olshausen, über tieferen Schriftsinn.

Gedruckt bei L. Dietzsch in Darmstadt.


UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Dr. Heinr. Andr. Christ. Hävernick's
weil. ord. Prof. der Theol. an der Univ. Königsberg

Handbuch
der
historisch-kritischen
Einleitung
in
das Alte Testament.

Erster Theil. Zweite Abtheilung.
Spezielle Einleitung. Pentateuch.

Zweite Auflage,
durchgesehen, verbessert und zum Theil umgearbeitet
von

Dr. Carl Friedrich Keil,
Professor der Theologie an der Kaiserl. Universität Dorpat.

Frankfurt a. M. und Erlangen.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1856.

Dr. Heinr. Andr. Christ. Hävernick's
weil. ord. Prof. der Theol. an der Univ. Königsberg

Spezielle Einleitung

in den

Pentateuch.

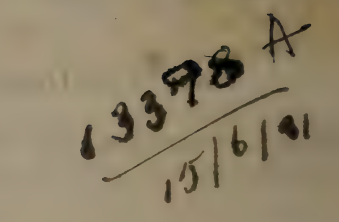
Zweite Auflage,

durchgesehen, verbessert und zum Theil umgearbeitet

von

Dr. Carl Friedrich Keil,
Professor der Theologie an der Kaiserl. Univ. Dorpat.

Frankfurt a. M. und Erlangen.
Verlag von Heyder & Zimmer.
1856.



Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Ueber die bei Durchsicht und Bearbeitung der neuen Ausgabe dieses Handbuchs befolgten Grundsätze habe ich mich in dem Vorworte zur ersten Abtheilung dieses Bandes ausgesprochen, und über die zweite Abtheilung desselben nur zu bemerken, dass hier die Umarbeitung viel durchgreifender sich gestalten musste, weil die kritischen Verhandlungen über den Pentateuch durch die seit dem J. 1837 veröffentlichten Schriften von Tuch, Stähelin, Ewald, Hupfeld u. a. in eine ganz neue Phase getreten sind. — Die Fragmentenhypothese ist seitdem längst antiquirt und verdrängt durch die Urkundenhypothese, welche obgleich in drei verschiedenen und einander vielfach widerstreitenden Formen vorgetragen, doch mit solchem Anspruche auf Evidenz geltend gemacht wird, dass nicht blos Ewald, sondern auch Hupfeld unbedingte Anerkennung derselben fordern, und letzterer die Gegner „ernstlich und im Namen der gemeinsamen Heiligthümer ermahnt in sich zu gehen, und ihre Apologetik im Lichte und mit dem unerbittlichen Massstab des Gewissens zu prüfen: ob das wofür sie kämpfen auch wirklich ein Heiligthum, eine göttliche Wahrheit ist, oder nur ein heiliger Wahn" u. s. w. (die Quellen der Genes. S. 205.) — Bei solchen Ansprüchen und Ermahnungen war es unerlässlich, diese Hypothese nach den beiden Hauptgestaltungen, wie Tuch und Stähelin einer- und Hupfeld andrerseits sie zu begründen versucht,

einer sorgfältigen, in's Detail eingehenden Prüfung zu unterwerfen und — ihre gänzliche Haltungslosigkeit nachzuweisen. Dabei wurde auch soweit als nöthig auf die Ewald'sche „Krystallisationshypothese“ Rücksicht genommen, diese aber nicht im Einzelnen beleuchtet, weil sie mit jenen auf gleichen Grundlagen ruht und sich nur in der Ausführung dadurch von ihnen unterscheidet, dass Ewald die Urkunden, aus welchen unser Pentateuch entstanden sein soll, in Bruchstücke von mindestens 11 verschiedenen Bearbeitungen und Wandelungen des sagenhaften Stoffes verwandelt, und diese Trümmer dann nicht sowol nach kritischen Gründen als hauptsächlich nach den Axiomen der naturalistischen Welt- und Geschichtsanschauung mit einer auf Infallibilität vertrauenden Sicherheit zu scheiden und zu bestimmen unternimmt.

Hiernach habe ich die Fragen über den Verfasser und über die innere Einheit des Pentateuchs (§. 108. 113—119.) ganz, und in dem Nachweise der inneren Wahrheit seiner Geschichte die §§. 120--125. 127. 131--133. theilweise — in Allem über ein Drittheil dieser Abtheilung neu ausgearbeitet, im Uebrigen aber durchgängig mehr oder weniger nachgebessert, so dass nur wenige §§. unverändert geblieben sind, und trotz vielfacher Verkürzungen durch Ausscheidung von Widerlegungen und Bekämpfungen veralteter Meinungen eines Hartmann, von Bohlen, Gramberg u. a. der Umfang der ersten Ausgabe doch um 78 Seiten vermehrt werden musste.

Dorpat, im April 1856.

Dr. Keil.

Inhalt des ersten Theils.

Zweite Abtheilung.

Spezielle Einleitung.

Spezielle Einleitung.

§. 105.

Vorbemerkungen. Einleitung der ATlichen Bücher.

Aus dem Wesen der kanonischen Literatur und der Stellung ihrer Verfasser in der theokratischen Anstalt ist die dreifache Eintheilung des Kanons hervorgegangen. Da diese mithin keineswegs dem Zufalle oder der Willkühr ihr Entstehen verdankt, sondern auf einem tieferen, inneren Grunde beruht, so ist dieselbe auch bei der Behandlung der einzelnen kanonischen Bestandtheile für uns von grosser Bedeutsamkeit. Allein die wissenschaftliche Darstellung und Uebersicht wird erleichtert, wenn wir den Inhalt und die formale Beschaffenheit dieser Bücher ins Auge fassend, das in dieser Beziehung gleichartige zusammenstellen, wodurch die verschiedenen Richtungen, nach welchen hin die Verff. derselben sich thätig erwiesen, klarer erkannt werden. Es sondert sich darnach zunächst die poetische Literatur von der Prosa ab. Diesen tritt aber die eigenthümliche Klasse prophetischer Schriften an die Seite, wodurch uns für die Prosa nur die historischen Bücher übrig bleiben.

§. 106.

Historische Bücher des A. T. — Allgemeine Bemerkungen über dieselben.

Die historischen Urkunden des A. T. haben nichts weniger als einen allgemeinen und unbestimmten Inhalt, vielmehr ist der Gegenstand ihrer Darstellung ein sehr scharf abgegränzter und

genau markirter. Wie überhaupt der Inhalt der alten Geschichtschreibung ein rein nationaler ist, so erhebt sich auch die Hebräische nicht über diese alte, einfache Bestimmtheit. Durch die Eigenthümlichkeit der Nation ist daher auch die besondere Beschaffenheit dieses ihres Gegenstandes gegeben. Die ATliche Historiographie will nicht auf einen universalhistorischen Charakter Anspruch machen; sie ist ganz speciell Geschichte des Volkes Gottes, des Reiches Gottes auf Erden in einer bestimmten Form, der Theokratie. Die innere Entwickelung dieses Volkes, seines Bundes-Verhältnisses zu Jehova, an welches sich alles äussere nur als die Erscheinungsform, welche der steten Beziehung auf jenes innere Princip und Wesen bedarf, anreiht, ist der Inhalt jener Urkunden. Daher die nothwendige Beschränkung, dass nur wo das Bundes-Volk in Berührung kommt mit andern heterogenen Elementen und Richtungen, mit andern Völkern sich begegnet, das fremde in den Kreis ATlicher Geschichte hinein gezogen wird, aber stets nur so, dass letzteres als das Beiläufige und Zufällige erscheint *). Daher auch der gewiss keinem Zufall oder Willkühr beizumessende Umstand, dass da die Geschichte schweigt oder dürftig wird, wo die theokratische Idee faktisch in den Hintergrund tritt, wo die Geschichte des Bundes-Volkes als solche durch die eigenthümliche Lage oder den Zustand desselben aufhört; hier finden sich Lücken eben sowohl in der Historiographie, wie in der Geschichte selbst. So sind die Perioden des Aufenthaltes in Aegypten und in Babylonien nur sehr kurz behandelt; denn das eigentliche Lebens-Element der Theokratie ist Kanaan, fern davon hört das Volk auf historisch zu sein in dem angegebenen Sinne. So ist die Richter-Periode, die Regierungszeit mancher Könige nur in sehr beschränkten Umrissen und auf scheinbar abgerissene Weise behandelt. Die Vollständigkeit der geschichtlichen Ueberlieferung, wie an sich stets eine relative, ist auch hier demnach nur in Beziehung auf den Zweck und die Anlage beim Inhalte derselben gehörig zu würdigen **).

---

*) Richtig bemerkt Augusti, §. 84., dass hievon selbst die Genesis keine Ausnahme mache.

**) Vgl. Augusti, §. 86.

Die diesem Inhalte zu Grunde liegende und überall vorausgesetzte oder durchgeführte Idee ist die der Offenbarung Jehova's in und an seinem Volke. Es ist das nicht eine Abstraktion, sondern die Darstellung eines durchaus realen Zustandes. Hier finden wir nämlich nicht ein unbestimmtes Suchen des Menschen nach Gott: umgekehrt sucht hier Gott den Menschen *). Der Mensch hat seinen Gott gefunden im Gottesstaate, und zwar nicht etwa in blossem Begriffe, sondern auf durchaus concrete Weise in lebendiger Beziehung zu sich, seinem ganzen, innersten Wesen **). Auf diese Weise ist der sich hier darstellende Zustand ein von dem aller übrigen Völker wesentlich verschiedener, wie die Idee der Theokratie in diesem Sinne und im Gegensatze zur blossen Hierarchie, mit welcher sie indessen oft verwechselt worden ist ***), eine ganz eigenthümliche, sonst nirgends sich findende ist, weil sie selber eine wahrhaft in und aus Gott entsprungene, und darum eine einige ist. Daher auch das Eigenthümliche des theokratischen Lebens nur begriffen werden kann als ein beständiger Kampf für und mit, oder wider Gott: Festhalten an Ihm und Seiner Offenbarung, oder selbstsüchtiges Streben, Abfall von Ihm: Jehova aber stets in Mitten alles Kampfes gerecht und barmherzig sich erweisend.

Diesem Inhalte durchaus gemäss ist die Darstellung und Behandlung desselben. Auf der einen Seite herrscht in diesen Dokumenten ein Geist hoher, edler Einfachheit. Kaum noch hat sich die Darstellung der einfachen Weise, mit der man mündlich referirt, entwunden, sie ist überall fern von Streben nach Eleganz

---

*) Schon Gen. 3, 8. 9. ist dieser Grundfaden, der sich durch die ganze ATliche Geschichte schlingt, angedeutet.

**) Trefflich bemerkt hierüber Steudel, Glaubensl. S. 298 ff.: „es ist wirklich zu verwundern, mit welcher Zuversicht die Unkunde unsrer Zeit die Behauptung als eine ausgemachte aufstellt und unerwogen nachspricht, als seie das Unterscheidende des A. T. die Lehre von Gott als einem abstrakten, dem Menschen ferne stehenden" u. s. w.

***) Z. B. bei Heeren, Ideen Th. II, 2. Beil. IV. Richtigeres dagegen s. bei Leo, Lehrb. d. Universal-Gesch. I, S. 16 ff.

und äusserem Redeprunk, nur in dem Gegenstande, dessen Wichtigkeit und Beschaffenheit uns hier in seiner ursprünglichen Gestalt entgegen tritt, liegt die Ur-Schönheit dieser historischen Form *). Neben diesen überall sich findenden Spuren alter, treuer Einfachheit, wie solche z. B. in der losen Verbindung der Fakta, dem Mangel an Uebergängen, den zahlreichen Wiederholungen u. s. w. sich ausprägen, weht andererseits ein jenes Ganze tief durchdringender und frisch belebender Geist, zugleich die nothwendige, subjektive Bedingung der rechten Auffassung, des wahren Verständnisses der theokrat. Geschichte **). Entging es doch nicht der alten, tieferen Geschichtschreibung, dass ohne Anerkennung eines praesens numen in dem Gange der Geschichte diese selber nicht zu Stande komme, und wenn z. B. Herodot nicht vergisst, wo er von Unglück spricht, zu bemerken, es sei eine ἐκ θεοῦ νέμεσις ***), so stimmen mit ihm ein Diodor von Sicilien und Platon überein, wenn jener die Geschichtschreiber als Diener der Vorsehung betrachtet wissen will, dieser ausruft: ὁ θεὸς πάντα γεωμετρεῖ †). Selbst ein Livius muss einer frivol gesinnten Zeit gegenüber gestehen: non sum nescius, ab eadem negligentia, qua nihil deos portendere vulgo nunc credunt, neque nuntiari admodum ulla prodigia, neque in annales referri. Caeterum et mihi vetustas res scribenti, nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet, quae illi prudentissimi viri publice suscipienda censuerint, ea pro dignis habere, quae in meos annales referam (43, 13.). „Geflügelt schreitet die Adrastea durch die Geschichten der Griechen; aber den leitenden, sorgenden, liebenden Gott zeigt erst Juden- und Christenthum in den Begebnissen der Welt. Und was ist alle Geschichte, ohne Rückblick auf den Urquell, aus dem die Catarrhakte der Zeiten stürzt?“ (Tholuck, a. a. O.) Diese Aufgabe haben die alten Historiographen der Hebräer wohl verstanden, sie erscheint bei ihnen am reinsten und

---

*) Vgl. Pareau, instit. intp. V. T. p. 351—354.

**) Daher man auch die heil. Geschichtschreiber Propheten (נביאים) nannte; s. Winer, Reallex. I, S. 412. Anmk.

***) I, 34. vgl. Bähr, ad I, 32. I, p. 81.

†) Vgl. Tholuck, Apolog. Winke f. d. Stud. des A. T. S. 10 ff.

vollständigsten gelöset. Nie hat ein anderes Volk eine solche Bedingung dem Historiker als eine so durchaus unerlässliche gestellt, dass alle Begebenheiten unter einen so eigenthümlichen Gesichtspunkt gestellt, von einem Centrum aus zu beleuchten, alle Einzelheiten nur so bedeutsam seien, dass sie in dem Ganzen der Theokratie ein wesentliches Glied bilden. So verschieden auch die Bücher ihrem anscheinend äusseren Zwecke nach seyn mögen, wie die historische Darstellung in den BB. der Könn., der Chronik und den Propheten, so zieht sich doch durch alle diese Grund-Ansicht mit bewundernswürdiger Einheit hindurch. Der hebr. Historiker kennt daher in seiner Geschichte nichts weniger als Zufall und Willkühr, das höhere Eingreifen der göttlichen Hand offenbart sich vielmehr überall seinem kindlich gläubigen Gemüthe. Da war kein Zustand so dunkel und verworren, der nicht auf diese Weise seine volle Klarheit und Bedeutsamkeit erlangt hätte (vgl. z. B. Richt. 3, 1. 4. 6. 7. 8. u. s. w.); und wie in den heiligen Liedern des Tempels die Geschichte im Ganzen und in einzelnen besonders hervorragenden Zügen Gegenstand der Verherrlichung des Namens Jehova's war, so musste sie in ihrer Bearbeitung dem Volke stets als eine heilige, vom Geiste Gottes durchdrungene Darstellung in imposanter Grossartigkeit entgegen treten.

Man hat diese Auffassung der Geschichte theokratischen Pragmatismus genannt, dem Namen aber den üblen Begriff eines sehr beschränkten, einseitigen und daher unwahren Gesichtskreises angehängt *). Es kommt bei dieser Ansicht zunächst weniger darauf an, woraus sie jenen theokr. Pragmatismus herleitet, wie etwa aus der historischen Anschauungsweise des Orientes überhaupt, wiewohl sich darüber noch mit vollem Rechte streiten liesse — das aber verdient hauptsächlich Berücksichtigung, wie dieselbe ihre rein subjektive Idee zur allgemein objektiven, historischen Anschauung erhebt, und gegen jede ausserhalb ersterer liegende Betrachtungsweise in reiner Abgeschlossenheit ohne nä-

---

*) Vgl. z. B. Bauer, Einl. §. 199. Bertholdt, 3, S. 749. Meyer, Hermeneutik d. A. T. II, S. 224 ff., und so selbst Historiker, wie Schlosser, universalh. Uebers. I, S. 198.

heres Eingehen verharrt. Diese Ansicht stellt sich aber überhaupt auf einen Standpunkt, welcher aller wahren geschichtl. Forschung Hohn spricht; denn wenn Geschichte überhaupt nicht ohne stete Rücksicht auf den Gang Gottes in derselben gedacht werden kann, — ohne welche sie ein Spiel von lauter Zufälligkeiten wäre, und gerade das was die entgegengesetzte Ansicht vermieden sehen will, das stete Zurückgehen auf die Unmittelbarkeit in der Geschichte, hier in seltsam verworrenem und vergrössertem Maasse uns begegnet, ein Heer von Unmittelbarkeiten, während dort nur von Einer wahren Unmittelbarkeit die Rede ist; — so kann noch weniger die heilige Geschichte, auf diesen ihren Gegenstand gesehen, jener Auffassung entbehren. Kirchengeschichte ohne Geist Gottes ist das Bild des Polyphem, dem das Auge fehlt, sagt Herder. Und war die theokratische Anstalt selber eine wahrhaft reale, wie die Kirche des N. B., so konnte sie ohne jenen Geist aufgefasst in ihrer historischen Entwickelung so wenig begriffen werden, wie die Kirche ohne das *πνεῦμα* des Herrn. Der tiefere Schaden bei alle dem liegt aber in der Verkennung des Reiches Gottes selbst, die falsche Verflüchtigung desselben in einen rein äusserlichen, politischen Staatskörper will hier das theokrat. Leben nach der ordinären, trivialen Weise aufgefasst wissen. Die Auffassung ist aber nur ein Reflex dieses höheren Lebens selbst, es ist rein illusorisch, wenn man erstere als eine ganz isolirte Erscheinung über Bord werfen zu können meint; denn sie selbst ist nur der Wiederschein, der uns geblieben ist von dem concreten Licht und Leben der Theokratie.

In Wahrheit wäre aber diese Auffassung der theokrat. Geschichte immer nur eine beschränkende, feste Bestimmungen setzende, darum aber noch immer nicht eine beschränkte zu nennen. Jenes setzt vielmehr einen höheren Standpunkt voraus, der darum weil er die Partikularität als eine bestimmte setzt, keineswegs selbst ein partikularer, vielmehr der wahrhaft universale ist, von welchem aus alles übrige sein wahres Licht erhält. Wo der Gedanke: „Gott regiert in seinem Reiche“, in seiner ganzen Klarheit und Schärfe festgehalten und durchgeführt wird an dem faktischen Bestehen dieses seines Reiches, da wird auch nothwendig das Schicksal der übrigen Völker als ein zu der ewigen heiligen

Ordnung Gottes in Beziehung stehendes gefasst werden müssen. Daher der theokratisch geschichtliche Standpunkt ein wahrhaft universaler ist, wie die Anstalt selbst als das Einstweilige, Zeitliche und Vorübergehende bereits in ihrer ewigen Bestimmung den Keim des höheren weltumfassenden Prinzipes in sich trägt.

Noch mehr wird die Eigenthümlichkeit der Theokratie verkannt, wenn die moderne Theologie das Eingreifen der göttlichen Wirksamkeit in die Geschichte, in Offenbarungen und Wundern, mit der Bezeichnung theokratischer Mythologie *) belegt, und in das Gebiet des Fabelhaften, Gottes Unwürdigen, und daher Unwahren verwiesen hat, worauf die mythische Interpretation der historischen Schriften basirt ist. Es hat dabei für uns eine untergeordnete Bedeutung, wenn man in diesem Mythengewebe historische Grundlage bestimmt aussondern zu können meint, und das mythische Element als blosse Einkleidung und Hülle abzulösen versucht, — oder ob, wie es die seit de Wette aufgekommene Richtung verlangt, das historische Element überhaupt mehr als ein Zweifelhaftes und in suspenso zu lassendes angesehen wird, indem man allein um den Nachweis der Fiktion und der ihr zu Grunde liegenden Idee bemüht ist.

Die Idee der Theokratie ist die der Verherrlichung Gottes in seinem Reiche, der Anfangs- und Ausgangspunkt dieser Verherrlichung ist die Gründung eines solchen Reiches selbst, alles übrige ist nur weitere Entwickelung und Enthüllung des so gesetzten, die nothwendige Reihe göttlicher Thaten, gegründet auf jene erste That seiner freien Liebe. Dies ist das Primitive der göttlichen Offenbarung und Thätigkeit; mit seiner Anerkennung oder Läugnung steht und fällt auch alles Secundäre und Abgeleitete. Jenes erste Wunder Gottes in der Zeitlichkeit kann aber so wenig als ein mittelbares bloss aus Wechselwirkung erklärt werden, dass es vielmehr unbestreitbar als ein Schöpfungsakt der göttl. Barmherzigkeit und Majestät dasteht, als ein unmittelbares angesehen werden muss. Dafür bürgt die Einzigkeit, mit welcher es dasteht

---

*) Man vgl. de Wette, Einl. §. 136. und für die Literatur insbesondere Hartmann, üb. d Pentateuch S. 337 ff., Bauer, hebr. Mythologie I, S. 1 ff. u. a.

in Mitten einer Welt, die jenes Reich nicht kennt, und daran zu Schanden wird; dafür die Wirkung, das subjektiv dadurch entstandene, als ein Neues hervorgerufene Leben, die aus der ewig frischen Wurzel hervorgetriebenen Blüthen und Früchte.

Von Mythus kann nur da die Rede sein, wo eine Mythologie sich findet; denn der Mythus wurzelt in der idealen national mythologischen Ueberzeugung. So lange es nicht gelingen wird, eine Mythologie der Hebräer zu construiren, so lange wird man wohl von einzelnen mythologischen Vorstellungen reden können, aber nicht von mythologischem Systeme, und noch weniger wird es gelingen, eine bestimmte Mythenreihe nachzuweisen, wie bei jedem anderen Volk eine solche vorliegt *). Denn selbst die neueste, religiöse Betrachtungsweise des A. T. hat zwar die Naturreligion als nothwendige Voraussetzung des Hebraismus postulirt, es aber theils bei den dürftigsten und leicht zu beseitigenden historischen Beweisen dafür bewenden lassen, theils gerade den Uebergang von jener Naturreligion zum Monotheismus der Hebräer (den sie noch dazu sehr einseitig auffasst) unerklärt gelassen, und den gewaltsamen Sprung nur noch kühner gemacht, da sie sich selbst genöthigt sieht, die Eigenthümlichkeit des letzteren zuzugestehen **). In seiner ganzen Schärfe tritt aber allerdings erst der Hebraismus in Gegensatz zu aller Mythologie, wenn in jenem eben so sehr der einige als der lebendige Gott und die rechte Beziehung der Welt auf diesen allein wahren Gott erkannt wird, im Gegensatze zu aller falschen Beziehung, welche in dieser Hinsicht dem Heidenthume eigenthümlich ist. Die eigentlich wesentliche Unterscheidung, welche zwischen den heidnischen Mythen und denen, welche man in der hebr. Geschichte hat finden wollen,

---

*) Vgl. Pareau, de myth. cod. s. intp. p. 104 sq.

**) Vgl. Vatke, bibl. Theol. Th. I, S. 700., wo es sogar heisst, es sei merkwürdig, dass die Hebräer in der Sphäre der Naturreligion durchaus nicht originell gewesen seien, dass die Geschichte der hebr. Naturrel. einen mehr zufälligen Charakter habe u. s. w. Der Verf. möge zusehen, wie er dies mit seinen früheren so willkührlichen Annahmen über den alten tief gewurzelten Naturdienst der Hebräer in Einklang bringen könne.

obwaltet, liegt daher in der wesentlich verschiedenen Beziehung des Faktums zu Gott, wie dieser in demselben erscheint, so dass es hier überall der eine wahre schriftgemässe Begriff von Gott ist, um welchen es sich handelt. Dieser aber kann nicht aus der blossen Einzelheit, sondern erst aus dem Ganzen der Offenbarungsweise richtig erfasst werden, und so wird wiederum jede Einzelheit nur dann ihre rechte Würdigung finden, falls sie in ihrer Bezüglichkeit auf das Gesammtgebiet der göttlichen Manifestation, des göttlichen Rathschlusses und der daraus hervorgegangenen Ordnung und Einrichtungen erkannt, und dieses zum höchsten Kriterium ihrer inneren Wahrheit erhoben wird.

Was die mythische Interpretation aber völlig vernichtet, ist das, dass die ganze Stellung des Mythus zu der Geschichte dadurch aufgehoben wird. Das mythische Element steht am Anfange aller Geschichte, geht dieser stets voraus, und findet in derselben, sobald sich einmal in einem Volke historischer Sinn und Forschung geltend gemacht hat, seinen Untergang. Daher auch die Eintheilung in ein tempus *ἄδηλον*, *μυθικόν* und *ἱστορικόν* bei den Griechen wohl anwendbar war*), aber nicht bei den Hebräern. Eine solche Scheidung wäre hier um so unmöglicher, da man nicht nur in den Geschichten der Genesis, sondern eben so sehr in der eines Elia und Elisa, wie in dem Buche Daniel, mithin in den jüngsten Produkten der hebr. Literatur mythische Elemente findet**). Der Mythus wurzelt stets in der fernen Vergangenheit; denn in ihr allein findet die ideale Seite desselben ihren realen Aus- und Abdruck, für welchen die Gegenwart, das der Zeit nach nahe liegende, nichts Adäquates darbietet. Wir verlören sonach überhaupt Geschichte bei den Hebräern, wollten wir die mythische Ansicht als wahr gelten lassen. Freilich nimmt diese auch die Resultate einer sogenannten Kritik zu Hülfe, nach welchen die Aufzeichnung und die Zeit der Begebenheiten in mehr oder weniger grosser Ferne von einander liegen sollen. Allein der be-

*) Vgl. Varro bei Censorin. de die nat. c. 21. uud dazu Pareau, l. cit. p. 76 sqq.

**) Man vgl. z. B. die Auseinandersetzung von Hartmann a. a. O. S. 310 ff.

merklich gemachte Umstand würde auch hier dann verlangen, dass alle historischen Bücher bis in das entlegenste Zeitalter zu verlegen sein, bei Erfüllung dieses Verlangens aber dann die grosse Verlegenheit entstehen, wie überhaupt die Geschichte hier so unkritisch sich geberden konnte, dass sie alles überlieferte in dieser seiner ungewissen oder abentheuerlichen Gestalt aufnahm, ohne dasselbe mit einer bereits anders gewordenen Zeit auszugleichen*). Kurz so giebt sich die mythische Interpretation noch mehr in ihrer inneren Inconsequenz und Halbheit zu erkennen.

Doch sehen wir näher auf die hermeneutische Seite der mythischen Erklärung. Mit Recht entschied aus Rücksicht auf die schmachvolle Verletzung aller hermeneutischen Grundregeln de Wette sich gegen die willkührliche Absonderung oder vielmehr Hineintragung des Natürlichen, Alltäglichen in das Wunderbare und Ausserordentliche der historischen Dokumente, wie solches G. L. Bauer, Eichhorn u. a. bis zum Extreme geübt hatten. Es machte sich die Inconsequenz, diese Dokumente halb als Geschichte und halb als Mythologie behandelt zu sehen, gerade als die Willkühr ihren Culminationspunkt erreicht hatte, am kräftigsten bemerklich. Es war daher ein Fortschritt, als die historische Basis an einem der wichtigsten Theile des A. T., dem Pentateuche, für gänzlich untergraben erklärt wurde, und an die Stelle dieses Fundamentes ein episches gesetzt wurde; so dass wir in demselben überall frei wirkende Phantasie, vereint mit einer gewissen gelehrten Behandlung, nirgends aber sicher begründete historische Anhaltspunkte finden. Es ist dabei bedeutungsvoll, dass dasselbe Grundmotiv, welches zu dieser Erklärung rücksichtlich des Pentateuchs nöthigte**), auch consequent zu gleicher Annahme

---

*) Der historische Pragmatismus scheidet gerade das Wunderbare und Phantastische aus, verwandelt die Mythen in Geschichte und legt den von ihm so dargestellten Faktis, um sie zu verknüpfen, Motive unter, wie sie für seine Zeit passen; s. Otfr. Müller, Prolegomena z. e. wissensch. Mythol. S. 97. Lachmann, de fontibus histor. Livii I, p. 34 sq.

**) „Für den gebildeten Verstand — so lautet dasselbe bei de Wette, Einl. §. 145. — ist es wenigstens zweifelhaft, dass solche Wunder wirklich geschehen sind.“

fast bei allen historischen Büchern des A. T. hintreiben musste. Die Ansicht vom Pent. hat also einen tieferen, das Ganze der historischen Darstellung angehenden Charakter. In ihr zeigt sich mithin die nothwendige Consequenz. Will man einmal die mythische Ansicht geltend machen, und sie als den Urkunden wesentlich anhaftend nachweisen, so bleibt nichts anders übrig als die Akten für verfälscht, verunstaltet zu erklären, Poesie und poetische Fiktion statt Geschichte in ihnen zu suchen. Aber der Vorwurf, den de Wette seiner Zeit machte, dass sie das fremdartigste den Urkunden unterlege, fällt hier genau auf ihn und die durch ihn hervorgerufene Richtung zurück. Es ist nämlich hermeneutisch unmöglich, zu demonstriren, dass diese Verff. Poesie geben wollten — mag man immerhin annehmen, es sey von hebräischem, nicht griechischem Epos die Rede, die Poesie erscheine nicht rein, sondern mit andern Elementen gemischt — die Verwirrung wird dadurch nur noch grösser, ja wahrhaft chaotisch. Sowohl in formaler als materialer Hinsicht mangeln die wesentlichsten Requisite von Poesie, ja die Urkunden selbst unterscheiden so sorgsam zwischen poetischer und historischer Darstellung, dass wir den Uebergang hier keineswegs mühsam erst zu suchen brauchen. Dabei können wir es noch ganz dahin gestellt sein lassen, wie wir uns überhaupt eine solche epische Darstellung aus dem Hebraismus hervorgehend denken können, dem doch allein ein lyrisch poetisches Element eigen gewesen zu sein scheint, und wie diese lyrische Poesie in steter Rücksicht stehet auf die Geschichte, sie voraussetzt, und selbst in sich aufnimmt, aber nach ganz anderen Gesetzen der Behandlung als die sind, welche man ihr hier beilegen will*). Aber die Hermeneutik wird nie durch jenes Verfahren sicher gestellt, und ihre Anforderungen, in den historischen Urkunden die bestimmte Absicht, schlichte einfache Geschichtsdarstellung zu liefern, anzuerkennen, keineswegs beseitigt sein.

Bei anderen Völkern des Alterthumes wie den Indern, Griechen und Römern, ist das poetische Element stets dem historischen vorangehend. Aus dem epischen Gesange entwickelt sich hier

*) S. Pareau, l. cit. p. 96 sq.; auch vgl. Meyer, Apologie der geschichtl. Auffass. d. histor. BB. des A. T. S. 52 ff.

meist erst die nüchtere Geschichte. Da wo die Vorzeit mit ihrem hehren Nimbus nur eine matte Erinnerung im Volksbewusstsein gelassen hat, fühlt der Dichter den Beruf, den Glanz der Vergangenheit wieder als ein lebendiges und gegenwärtiges hervorzurufen. Daher das Dunkel, welches auf der Urgeschichte aller alten Völker ruht, und die vielfach sich widersprechenden, unvereinbaren Sagen, welche nur die allgemeinsten Umrisse einer gewissen historischen Grundlage durchschimmern lassen *). Eine durchaus andere Aussicht gewährt der Blick in die hebr. Urgeschichte. Diesem Volke, dessen ganze eigenthümliche Existenz abhängt und von dem bedingt ist, was in seiner Vorzeit geschah, steht diese selbst in ihrer ganzen Lebensfülle klarer, detaillirter Bestimmtheit vor Augen. Ueber seine Anfänge, seine Verbreitung, seine Wanderungen, die Thaten der Väter giebt die Geschichte genaue Auskunft, keine sich vielfach durchkreuzenden Irrwege und verschiedene Gestaltungen hat die heilige Urüberlieferung durchlaufen. Sie selbst tritt auf als fest an einen Stamm geknüpft, bei welchem sorglichst aufbewahrt sie schon frühe einen integrirenden Theil seiner heil. Literatur bildete. Mag man auch immerhin die Spuren zu Hülfe nehmen, welche in den alten Urkunden selbst über die Art, wie sich ein gewisses historisches Andenken an merkwürdige Ereignisse durch äussere Mittel, Errichtung von Steinen, Lokalbeziehung auf Bäumen u. s. w. erhielt, sich angegeben finden **) — die Hauptsache zur Erklärung jenes Umstandes bleibt stets einmal treue, in Mitten eines eng verbundenen, in sich abgeschlossenen Stammes lebendig sich erhaltende Ueberlieferung, und sodann frühes Festhalten desselben in schriftlichen Dokumenten. Und sehen wir auf die Anforderungen an den theokrat. Historiker, so mussten diese, da dieselben durchaus nicht auf dem Gebiete einer mehr nach aussen gehenden Kunstthätigkeit lagen, sondern ihrem wesentlichen Bestandtheile nach in innere ächt theokratische Gesinnung und den Beistand des göttlichen Geistes gesetzt wurden, die Realisirung dieses Unternehmens nur begünstigen und erleichtern. Aus dem Zurücktreten der Subjek-

---

*) Vgl. Pareau, l. cit. p. 65 sqq.

**) S. Winer, Real-WB. I, S. 412 ff.

tivität des Verf's bei der Geschichte erklärt sich daher auch der Umstand, dass die Mehrzahl der hist. BB. uns anonym hinterblieben sind. Nur aus inneren Gründen lässt sich hier die Zeit der Abfassung und bisweilen auch der Verfasser ermitteln. Aus derselben höheren objektiven Tendenz erklärt sich auch vornehmlich der Umstand, dass wir in den hebr. Urkunden, besonders den späteren, auf vielfache Compilation, oder vielmehr Auszüge aus Quellen, Bearbeitung derselben in einem bestimmten Sinne und zu einem festen Zwecke stossen. Die Verff. folgend dem Muster des Pentateuchs, wissen sich nur als Diener und Werkzeuge der Theokratie. Dieses ihr höchstes Interesse überall wahrzunehmen, ist ihre angelegentlichste Sorge. So sondert sich in der späteren Entwickelung des Volkes die blosse Annalistik von der theokratischen Historiographie scharf ab. Es ist daher ein vergebliches Unternehmen, den Ursprung und die Ausbildung der Geschichtschreibung in dem Entstehen der Prophetenschulen zu suchen*); der Ursprung liegt viel höher hinauf in der Art, wie Moses thätig gewesen war für sein Volk: darin, in dem Ergriffenseyn von demselben Geiste liegt die nothwendige Fortsetzung jener Thätigkeit, und zugleich die damit zusammenhängende eigenthümliche Gestaltung der Geschichtschreibung.

Der Pentateuch.

---

§. 107.

Benennung und Eintheilung des Pentateuches.

Der von den Juden dem Ganzen dieses Werkes gegebene, ist der aus ihm selbst entnommene Name הַתּוֹרָה vollständig aber mit Rücksicht auf die Eintheilung desselben: חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי הַתּוֹרָה,

*) Wie Augusti, §. 87. Hartmann, a. a. O. S. 319 ff. thun.

die fünf Fünftheile des Gesetzes, indem man auch schlechtweg חומשין für das Ganze, חומש für ein einzelnes Buch sagte*). Daher die griechische Benennung ὁ νόμος abwechselt mit der πεντάτευχος, zusammengesetzt aus πέντε und τεῦχος im späteren Alexandr. Sprachgebrauche s. v. a. volumen**). Die Eintheilung in fünf Bücher, die schon Josephus und Philo erwähnen***), ist ursprünglich, das Werk selbst gliedert sich einfach in fünf abgerundete Theile. Gegen die Annahme, dass sie von den Alexandrinern herstamme†), ist schon der Umstand entscheidend, dass die Fünftheilung des Psalters nach der des Pent. gemacht ist. Auch Spuren einer siebenfachen Eintheilung finden sich bei den Juden, die aber wohl bloss ideell geblieben ist††). — Die Benennungen der einzelnen Bücher sind bei den Juden nach den Anfangsworten jedes Buches (בראשית, שמות, אלה u. s. w.), neben welchen jedoch auch viele abweichende vorkommen†††), bei den

---

*) S. Hottinger, thes. philol. p. 460.

**) S. Passow, gr. WB. u. d. W. Ueber die Art der Zusammensetzung, s. Lobeck, ad Phrynich. p. 412 sq. Das Wort ist im griech. Sprachgebrauche Femininum, weil man ἡ βίβλος (Orig. T. XIV. in Joann. p. 218.), im Latein. Masculinum, weil man liber (Tertull. adv. Marc. I, 10.) zu ergänzen hat. Unrichtig nimmt Stange (in den Anall. von Keil und Tzschirner I, 1. S. 22 ff.) es als Neutrum.

***) C. Apion. I, 8.: καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως. — Philo de Abrah. p. 274. ed. Col.: τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται γένεσις. Er hält diess für mosaische Anordnung, de migrat. Abr. p. 305. F.: παγκάλως ἓν ὁ ἱεροφάντης μίαν τῆς νομοθεσίας ὅλην ἱερὰν βίβλον ἐξαγωγὴν ἀνέγραψεν. — Dagegen gehört 1 Cor. 14, 19. nicht hieher, wie Hieron. (ep. 103. ad Paulinum) will (s. Palairet, obss. philol. p. 405 sq.).

†) Wie Leusden, philol. Hebr. p. 45 sq u. C. v. Lengerke, Kenaan 1, S. LXXXII meinen. Vgl. dagegen Keil, Lehrb. d. Einl. §. 20. Delitzsch, d. Genesis I, S. 18. 2 Aufl.

††) S. tr. Schabbath. f. 116, 1. Chagigah f. 16, 2. Jarchi, ad Provv. 9, 1. ibiq. Breithaupt.

†††) S. Hottinger, l. l. p. 456 sq. Wolf, bibl. Hebr. II, p. 72.

Christen nach den griechischen den Inhalt bezeichnenden Namen gebräuchlich geworden.

§. 108.

Das Zeugniss des Pentateuchs über seinen Verfasser.

Wir beginnen mit der für die ganze Stellung und Fassung der im Folgenden zu entwickelnden kritischen Untersuchungen höchst einflussreichen Frage: was unser Werk über seine eigene Abfassung aussage? Erhielten wir hierauf in demselben gar keine oder eine unbefriedigende Antwort, so würde dasselbe als anonymes Produkt von einem ganz anderen Standpunkte aus zu behandeln seyn, als wenn er sich selber mit positiver Entschiedenheit in eine bestimmte Zeit versetzt und als das Werk Mosis gelten will. Rein in sich muss daher diese Frage gefasst werden und nicht in kritischer Willkühr mit anderen vermengt werden, wie diess noch neuerdings geschehen ist*).

Vom Schreiben und Aufzeichnen gewisser Gegenstände durch Moses ist zwar in den mittleren Büchern des Pent. die Rede; allein bei genauerer Erwägung der betreffenden Stellen liefern sie keine bestimmten Zeugnisse für die Abfassung unseres Werkes. Die Stellen sind folgende: Exod. 17, 14. erhält Moses nach dem Siege über die Amalekiter den göttlichen Befehl, das Faktum in dem סֵפֶר aufzuzeichnen. Der Grund dieses Befehls liegt darin, dass jene denkwürdige That ein memoriale (זִכָּרוֹן) sein soll, namentlich für Josua, damit das Andenken Amaleks vertilgt werde, wodurch der göttliche Befehl genügend motivirt ist. Aber beachtenswerth erscheint, dass Moses dieses Faktum in das Buch

---

*) S. v. Bohlen, die Genesis hist. krit. erläut. Einl. S. XXXVII ff., welcher diese rein innere auf das Werk selbst bezügliche Frage zusammenwirft mit der äusserlich archäologischen, ob denn Moses als Verfasser auch der Geschichte der Schreibekunst zufolge habe schreiben können? In unseren Tagen blendet nicht mehr diese früher sehr beliebte Verrückung des rechten kritischen Standpunktes, sondern dient nur dazu, die Flüchtigkeit ihres Urhebers zu beurkunden.

(בַּסֵּפֶר) schreiben soll. Daraus erhellt, dass diese Aufzeichnung einen Theil eines umfassenderen, als bekannt vorausgesetzten Buches ausmachen sollte.

Dessen ungeachtet hat man diese St. auf die Aufzeichnung dieses Faktums in eine einzelne Rolle restringiren wollen, und zwar mit folgenden Gründen*): „Die Uebersetzung in das (bekannte) Buch beruht blos auf der Punktation, und gesetzt sie wäre auch richtig, so könnte man doch übersetzen: „in das Buch, welches du anfertigen wirst“, nicht: „welches du angefangen hast zu schreiben“, und das lässt sich doch überhaupt nicht denken, dass Mos. nun bis dahin den Pent. fortgeführt und hier diese Begebenheit anzureihen befehligt sei“. — Aber die Richtigkeit der Punktation erhellt aus der Sache selbst. Zwar kann סֵפֶר an sich sowohl einen einzelnen Aufsatz als ein grösseres Buch bezeichnen; aber das כְּתֹב בְּ beweist nothwendig, dass hier vom Eintragen dieses Faktums in ein bestimmtes grösseres Buch die Rede ist. Stände blos בְּסֵפֶר, so wäre dieser Zusatz ganz überflüssig, indem es sich von selbst verstand, dass das Aufzuschreibende einen schriftlichen Aufsatz bilden sollte (vgl. Exod. 24, 4. Num. 33, 2, wo כתב allein, ohne בספר vom Aufzeichnen von Gesetzen und Begebenheiten gebraucht ist). Der Zusatz hat also nur dann genügenden Sinn, wenn er בַּסֵּפֶר in das (Mosen bekannte) Buch lautet. Der bestimmte Artikel kann aber hier, wo weder im Vorhergehenden schon ein Buch genannt ist, auf welches er zurückweisen könnte, noch auch die Sache schon an sich klar ist, nur andeuten, dass das Buch dem Hörer oder Leser „aus den Umständen der Rede selbst deutlich sei (Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 299 a.). „Wer möchte aber wohl behaupten, dass dies die angebliche Monographie über Amalek sei, deren Existenz doch wahrlich keine sich so von selbst verstehende war, dass jeder ohne weiteres an sie gedacht hätte? Wer könnte an etwas anderes denken als an — das Buch der Offenbarungen des Herrn, in dem jeder, der das בַּסֵּפֶר las, ihn wirklich vorfand, während von einer Monographie über die Amalekiter ihm Niemand Kunde

*) So besonders Bleek, in d. Stud. u. Krit. 1831. S. 511. Aehnlich noch Delitzsch, d. Genesis I, S. 25.

gab" *). b) „Es wird offenbar als etwas Besonderes aufgeführt, dass Mos. eine dergleichen einzelne, noch dazu sehr merkwürdige und wunderbare Begebenheit aus der Geschichte des Zugs durch die Wüste aufgezeichnet habe, was nicht leicht würde geschehen sein, wenn er eine zusammenhängende Geschichte des ganzen Zuges geschrieben hätte." Dies beruht auf Missverstehen der fraglichen Stelle. Nicht das Aufschreiben als solches ist das für den Erzähler wichtige, sondern das Bleibende des Faktums, als Monument: dass „dem Herrn Krieg sein werde gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht" (Vs. 16.). Nur in dem Falle, dass hier das Niederschreiben zuerst allein erwähnt und nicht speciell motivirt sein würde, hätte jener Einwand einige Bedeutung.

Sonach liefert diese Stelle ein nicht unbedeutendes Zeugniss dafür, dass Moses ein grösseres Buch geschrieben, in welchem die Offenbarungen des Herrn verzeichnet wurden, und in welches er nach ausdrücklichem göttlichen Befehl auch den Sieg über die Amalekiter zum Gedächtniss für die Nachwelt eintragen sollte.

Ferner Exod. 24, 4 heisst es, Moses habe alle Worte, die Jehova auf dem Sinai zu ihm geredet, aufgeschrieben, und V. 7: er habe das „Buch des Bundes" genommen und vor den Ohren des Volks gelesen. Dieses Bundesbuch kann nicht unser Pentateuch sein, soweit er überhaupt damals abgefasst sein konnte, sondern es enthielt nur die Worte und Rechte, welche Gott dem Volke gegeben und das Volk „zu thun und zu hören" gelobt hatte (V. 3. 7.) und über welchen der Bund geschlossen wurde (V. 8), also das Buch, welches die Bundespflichten enthielt, d. i. Exod. 20, 2—14 und C. 21—23, der Kern der Thora; welche in der folgenden Gesetzgebung weiter ausgeführt wurde**). Sodann befiehlt Gott Mosen Exod. 34, 27, die Gesetze des erneuerten sinaitischen Bundesschlusses aufzuschreiben, wobei stillschweigend vorausgesetzt wird, dass dies geschehen sey. Hieraus dürfen wir wohl schliessen, dass Moses auch die Gesetze des ersten sinaitischen Bundesschlusses oder das Bundesbuch (Exod. 24, 7) auf aus-

*) Hengstenberg, Beitr. 3, S. 152. Vgl. Kurtz, Gesch. d. a. Bundes 2, S. 239.

**) Vgl. Hengstenberg, Beitr. z. Einl. ins A. T. 3, S. 152 f. *Haevernick*, Einl. I, 2. 2te Aufl.

drücklichen göttlichen Befehl geschrieben habe. Endlich wird von den Lagerstätten Num. 33, 2 bemerkt, dass Moses sie auf Befehl des Herrn aufgezeichnet habe.

Man hat nun diese Stellen als Zeugnisse für die Abfassung des Pentateuchs geltend gemacht, und daraus, dass in den mittleren Büchern nur von einzelnen Aufzeichnungen die Rede sei, während das Deuter. in C. 31, 9. 24 die Aufzeichnung des ganzen Werkes Mosen zuschreibe, Folgerungen gegen die mosaische Abfassung der ersten 4 Bücher gezogen*); aber ganz mit Unrecht. Denn die genannten Stellen im Exod. und Num. sollen keine Zeugnisse über die mos. Abfassung des Pent. liefern; sie handeln nur von der Aufzeichnung des Bundesbuches als der documentalen Basis für die Bundesschliessung, und einzelner besonders denkwürdiger Ereignisse, welche als Denkmäler göttlicher Gnadenerweisungen für die Zukunft schriftlich aufbewahrt werden sollten**). Sofern jedoch diese Aufzeichnung auf besondern göttlichen Befehl, und die über die Besiegung der Amalekiter in ein dem Moses bekanntes Buch gemacht wurde, so berechtigen diese Angaben nicht allein zu der Voraussetzung, dass nach göttlicher Intention alle wichtigen Beweise der göttlichen Vatertreue treu und zuverlässig der Nachwelt überliefert werden sollten, sondern auch zu der Vermuthung, dass Moses für Realisirung dieser göttlichen Intention gesorgt haben werde.

Diese Vermuthung wird durch das Deuteronomium zur Gewissheit erhoben. Nach C. 17, 18 soll sich der künftig zu erwählende König „eine Abschrift dieses Gesetzes" auf ein Buch schreiben von den levitischen Priestern, und darin lesen alle Tage

---

*) So v. Lengerke, Kenaan S. XXVII. CXIV., Ewald, Gesch. d. V. Isr. 2te Aufl. S. 163 f., Delitzsch, die Genes. I, S. 25 f., Kurtz, Gesch. d. a. B. 2, S. 538.

**) Diese Bedeutung der Aufzeichnung ist bei Exod. 17, 14 ausdrücklich angegeben, und auch bei dem göttlichen Befehle zur Aufzeichnung der Lagerstätten vorauszusetzen. Denn „die Namen der Stationen waren eben so viel Denkmale der Vatergüte Gottes und des strafbaren Undankes seines Volks, so wie der Strafen, die sie dadurch über sich herbeizogen." Hengstb., Beitr. 2, S. 468.

u. s. w. In C. 27, 1 — 8 gebietet Moses dem Volke, nach seinem Uebergange über den Jordan im Lande Kanaan grosse mit Kalk überzogene Steine auf dem Berge Ebal aufzurichten und darauf alle Worte dieses Gesetzes zu schreiben, wie auch nach Josua 8, 30—35 geschah. In Cap. 28 und 29 droht Moses dem Volke, wenn es nicht darauf achte zu thun „alle Worte dieses Gesetzes, die geschrieben sind in diesem Buche“ (V. 58), so werde Jehova über sie verhängen ausserordentliche Plagen u. s. w., auch alle Krankheiten und alle Plagen, „die nicht geschrieben sind in dem Buche dieses Gesetzes“ (V. 61), auf dem (verstockten) Sünder werde bleiben „aller Fluch, der geschrieben ist in diesem Buche“ (29, 19), er werde ihn aussondern . . . „nach allen Flüchen des Bundes, der geschrieben ist in diesem Gesetzbuche“ (V. 20), er werde über das Land bringen „all die Flüche, die geschrieben sind in diesem Buche“ (V. 26), und C. 30, 10 verheisst er ihnen allen Segen, wenn sie beobachten werden „seine Befehle und seine Satzungen, die geschrieben sind in diesem Gesetzbuche.“ — Nach Beendigung dieser Reden bestellte Moses Josua zu seinem Nachfolger, und dann heisst es 31, 9: „und Moses schrieb dieses Gesetz und gab es den Priestern, den Söhnen Levi mit dem Befehle, dasselbe am Laubhüttenfeste des Erlassjahres dem Volke vorzulesen, wenn es vor dem Herrn erscheine an dem Orte, den er erwählen werde. Hierauf wird von Jehova dem Moses sein Tod angekündigt und der Abfall des Volks vom Herrn nach demselben, und ihm noch befohlen, das Lied (Cap. 32) zu schreiben und die Söhne Israels zu lehren, zum Zeugen gegen sie; worauf die Erzählung mit den Worten schliesst: „und so schrieb Mos. dieses Lied an jenem Tage und lehrete es die Kinder Israel“ (31, 22). Endlich heisst es V. 24: und es geschah, als Mos. das Schreiben der Worte dieses Gesetzes auf ein Buch geendigt hatte, bis zu ihrem Schlusse,“ so übergab er es mit einer feierlichen Vermahnung den Leviten, damit sie es zur Seite der Bundeslade als Zeugen gegen das Volk niederlegten.

In allen diesen Stellen wird offenbar nicht nur das Vorhandensein des Gesetzbuches, sondern auch die mosaische Abfassung desselben theils vorausgesetzt, theils bezeugt. Moses konnte für den künftigen König nicht die Vorschrift geben, sich eine Ab-

schrift des Gesetzes von den levitischen Priestern machen zu lassen, wenn er nicht selbst dem Volke dieses Gesetz schriftlich hinterliess. Das Nämliche gilt von der Verordnung über das Schreiben der Worte des Gesetzes auf grosse Steine, die auf dem Berge Ebal errichtet werden sollen. Eben so wenig konnte er in seinen letzten Reden dem Volke mit Flüchen drohen, die in dem Gesetzbuche geschrieben, oder das Halten aller Gebote einschärfen, die in diesem Gesetzbuche geschrieben seien, wenn er nicht vor dem Abtreten vom Schauplatze seines Wirkens dem Volke ein Gesetzbuch übergab, in welchem alle Gebote, Satzungen u. s. w. verzeichnet waren. Und dass er dies gethan, wird C. 31, 9. 22 u. 24 aufs bestimmteste bezeugt. Aber diese Stellen sollen „eine grosse Unklarheit enthalten," so dass man nicht einsehe, was es mit jenem „von Mose geschriebenen Gesetzbuche" für eine Bewandniss habe*). Das eigene Buch, von dessen Schreibung, Vollendung und Uebergabe die Rede ist, könne doch nicht gemeint sein; denn „wir müssten uns denken, Moses habe dies alles in der geschichtlichen Erzählung anticipirt, ehe es sich begeben hatte." Das wäre abentheuerlich, man müsste es dann als Zusatz von fremder Hand ansehen; dann aber hätten wir nicht mehr das Zeugniss des Werkes über sich selber. Allein wer nicht schon „aus andern Gründen" sich gegen die mos. Abfassung des Pent. entschieden hat, der wird die angebliche Unklarheit bei unbefangener Betrachtung des 31sten Cap. sich leicht aufklären können. Die V. 9 erwähnte Uebergabe des von Mose geschriebenen Gesetzes an die Priester und alle Aeltesten des Volks geschah in der feierlichen Volksversammlung, und hatte einen symbolischen Charakter, indem damit Moses das Gesetzbuch als sein Vermächtniss an das Volk den Vertretern desselben einhändigte, damit sie für die Bewahrung und Haltung des Gesetzes sorgten. Nach dieser Uebergabe nahm Moses das Buch wieder zurück und schrieb noch diesen Akt (31, 9—13) so wie den letzten Auftrag des Herrn an ihn in Bezug auf das Lied C. 32 in dasselbe hinein (31, 14—23). Damit hatte er sein Werk geschlossen und konnte nun das Buch den Leviten zur

*) Bleek a. a. O. S. 515 f. und Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Gotha. 1854. S. 108 ff.

Niederlegung an der Seite der Bundeslade übergeben. Dies wird V. 24 ff. erzählt; und mit diesem V. beginnt der Anhang von anderer Hand, dessen Verfasser durch die Worte: „und es geschah, als Moses das Schreiben der Worte dieses Gesetzes geendigt hatte bis zu ihrem Schlusse“ seine Arbeit deutlich genug von der Arbeit Mosis unterscheidet*), und nach Mittheilung der von Moses bei der schliesslichen Uebergabe gesprochenen Worte, noch das bereits von Moses selbst aufgezeichnete Lied in C. 32, so wie den Segen Mosis (C. 33) und die Nachricht von seinem Tode (C. 34) zu dem Werke Mosis hinzugesetzt hat**).

Sonach enthält Deut. 31. ein doppeltes Zeugniss für die mosaische Abfassung unseres Werkes — das Zeugniss Mosis und das des Verf. des Anhangs, eines Zeitgenossen nicht lange nach Mosis Tode. Aber dieses Selbstzeugniss hat man blos auf das Deuteronomium beschränken wollen, indem man aus Deut. 17, 18.

---

*) Vgl. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 157.

**) Der Einwand, welchen Riehm a. a. O. S. 110 gegen die Annahme, dass mit V. 24 der Anhang beginne, daraus formirt, „dass die Sprache und Darstellungsweise in C. 31, 24—30 u. 32, 44—47 ganz dieselbe bleibt wie zuvor, und dass C. 31, 19—22 schon von dem Liede Mosis die Rede ist“, verschlägt gar nichts, denn die Angabe, dass Moses das Lied aufgeschrieben und die Israeliten dasselbe habe lernen lassen, setzt nicht voraus, dass Moses auch selbst dieses Lied der von ihm abgefassten Thora als einen Bestandtheil derselben incorporirt habe. Er konnte es als eine Zugabe zu derselben betrachten, die erst der Verf. des Anhangs an der geeigneten Stelle hinzusetzte. Noch weniger kann das sich Gleichbleiben der Sprache in den bezeichneten Stellen beweisen. Lässt sich wohl bei der Einfachheit der hebr. Geschichtschreibung in so kleinen Zusätzen von 7 und 4 Versen eine in die Augen fallende Verschiedenheit der Sprache billigerweise erwarten? Und doch achte man auf das zweimalige עַד־תֻּמָּם 31, 24. 30 vom vollständigen Aufschreiben, was besonders in V. 30 von dem Liede gebraucht sehr auffällt, da Moses es nicht einmal vom Aufzeichnen des ganzen Deuteron. (V. 9) braucht. Vgl. noch V. 31: „die Leviten, welche die Lade des Bundes des Herrn tragen“ mit V. 9: die Priester, die Söhne Levi, welche die Lade des Bundes des Herrn tragen.

u. 27, 8. vgl. mit Jos. 8, 32. folgert, dass unter dem im Deut. so häufig erwähnten הַתּוֹרָה הַזֹּאת und סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה nur das Deuteronomium selbst zu verstehen und auch in 31, 10 ff. nur von diesem die Rede sei*). Hiervon ist so viel wahr, dass התורה הזאת in C. 1, 5. 4, 8. 44. u. a. blos auf das Deuter. sich bezieht, indem hier überall ausdrücklich gesagt ist: „dieses Gesetz, das ich euch heute vorlege" (vgl. 4, 8. 44.), ebenso in C. 27, 8., wo die כָּל־דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת auf אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה das ich euch heute gebiete (V. 1 vgl. mit V. 3) zurückweisen. Aber dass das „kleine Wörtchen הַזֹּאת" in allen Stellen, auch in Deut. 17, 18. 31, 9. 24. die תּוֹרָה blos auf das Deuteronomium beschränke, ist ganz unerweislich. Die „zwingenden Gründe" dafür, von welchen K u r t z redet, reduciren sich auf die St. Jos. 8, 32., der zufolge Josua „die Abschrift des Gesetzes Mosis, welches derselbe vor den Söhnen Israels geschrieben hatte", auf Steine auf dem Berge Ebal schrieb, indem auf diese Steine nur das Deuteronomium oder vielmehr nur der gesetzliche Kern desselben geschrieben worden sei. Allein dies ergiebt sich, wie schon angedeutet, nicht aus dem Wörtchen הַזֹּאת, sondern aus der näheren Bestimmung: „dieses ganze Gesetz, d a s i c h e u c h h e u t e v o r l e g e" (Deut. 27, 1. 3. 8.). Wo diese nähere Bestimmung fehlt, muss die Beziehung des זאת anderweitig aus dem Contexte oder aus der Sache selbst bestimmt werden. Die gegentheilige Meinung stützt sich auf die irrige Voraussetzung, dass das Deut. ein selbstständiges und für die Bedürfnisse des Volks ausreichendes, vollständiges Gesetzbuch sei — eine Voraussetzung, der eine Verkennung des eigentlichen Charakters des Deut.s zu Grunde liegt, indem man die Thora der mittleren Bücher als das für den Priester- und Levitenstand bestimmte Gesetzbuch, die deuteronomische aber als die für das g a n z e Volk bestimmte Gesetzgebung betrachtet **).

---

*) S. D e l i t z s c h, d. Genes. I, S. 25 f., K u r t z, Gesch. 2, S. 533. 538 ff.

**) So bestimmt K u r t z, S. 539, den Hauptunterschied dahin, „dass die Thora der mittleren Bücher einen vorherrschend priesterlichen Charakter hat, recht eigentlich das Gesetz für den Priester- und Levitenstand ist", „die deuteron. Thora dagegen hat eine viel all-

Allein das Deut. giebt sich gar nicht als ein für die Bedürfnisse des Volks ausreichendes Gesetzbuch zu erkennen. In ihm fehlen sehr wichtige, das ganze Volk wesentlich betreffende Gesetze; es enthält nicht einmal die Bundesrechte vollständig, auf deren Annahme von Seiten des Volks der Bund mit dem Herrn geschlossen wurde (Exod. 24), auch keine Vorschriften über die verschiedenen Verunreinigungen, über Eheverbote unter Verwandten und dergl., nichts über das Sabbaths- und Jubeljahr.

Eben so wenig hat das Deut. den Charakter eines selbstständigen Gesetzbuches, sondern giebt sich durch und durch nur als eine, mit eindringenden Ermahnungen durchwebte, summarische Recapitulation des für das ganze Volk Wichtigsten aus der früheren Gesetzgebung mit theilweiser Erweiterung derselben für den Aufenthalt in Kanaan zu erkennen, welche erst aus der in ihm vorausgesetzten Gesetzgebung der mittleren Bücher die nöthige Klarheit und unentbehrliche Vollständigkeit erhält. Hätte also der Gesetzgeber blos das Deut. schriftlich dem Volke übergeben, nur die Vorlesung dieses Buches im Sabbathjahre angeordnet, und den künftigen König nur zum Abschreiben und Halten dieses Gesetzes verpflichtet: so hätte er nicht allein ein höchst unvollständiges Werk seinem Volke übergeben, sondern es auch selbst mit verschuldet, wenn das Volk durch Nichtbeobachtung sehr wichtiger Gesetze, z. B. durch Unterlassung des Sabbathsjahres, sich der für diese Uebertretung gedrohten Strafe der Verwüstung seines Landes durch Feinde und seiner Zerstreuung unter die Heiden (Lev. 26, 34 ff.) schuldig machte. — Wenn aber Delitzsch (1, S. 37) noch bemerkt: „Das Deut. setzt noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen älteren Gesetzgebung voraus, vielmehr recapitulirt es die-

---

gemeinere Bestimmung, sie gilt in allen ihren Satzungen dem ganzen Volke". Noch bestimmter spricht dies Riehm (S. 12) so aus: „Der erste Unterschied zwischen der alten und der deuteronom. Gesetzgebung ist also der, dass jene ein vollständiges, für Alle, Gesetzeskundige und -unkundige, bestimmtes, diese ein nur für das gesetzesunkundige Volk bestimmtes Gesetzbuch geben will". Diese Unterscheidung involvirt im Grunde schon die Unechtheit des Deuteronomiums.

selbe mit grosser Freiheit", so kann auch dies keine Instanz gegen die Codifizirung jener während des Wüstenzugs bilden, weil die freie Recapitulation der ältern Gesetzgebung die Schriftlichkeit derselben nicht entfernt ausschliesst. Auch steht diese Behauptung, selbst von Deut. 31, 9 ff. abgesehen, schon mit C. 28, 58. 61. 29, 19. 20. 26. 30, 10. in Widerspruch. Wie konnte Moses hier dem Volke unter Androhung schrecklicher Plagen die Befolgung aller Gebote des Gesetzbuchs einschärfen, wenn dieses Gesetzbuch, das er ihm übergab, nicht alle Gebote seiner Gesetzgebung enthielt? Durfte er als weiser Gesetzgeber darauf rechnen, dass man nach seinem Tode seine ganze Gesetzgebung unverkürzt und unentstellt aufzeichnen würde? Und wenn er selbst dies Vertrauen zu Eleasar und den Aeltesten hegte, durfte er sich bei der ihm sattsam bekannten Hartherzigkeit und Widerspenstigkeit des Volks der Hoffnung hingeben, dass dasselbe auch die erst nach seinem Tode von anderen aufgezeichneten Gesetze annehmen und eben so befolgen werde, wie die in und mit dem Deut. unter den erschütterndsten Ermahnungen ihm ans Herz gelegten und mit solcher Feierlichkeit den Priestern übergebenen? — Aber auch die Annahme von Kurtz, dass die frühere Gesetzgebung unter Mosis Aufsicht schriftlich verzeichnet worden, aber erst nach Mosis Tode mit dem von Moses selbst abgefassten Deuteronomium zu dem gegenwärtigen Pentat. verbunden worden sei, ist mit der Erwähnung des Gesetzbuches im Deut. 28, 58. 61. 29, 19. 20. 26. u. 30, 10. unvereinbar, weil „dieses Gesetzbuch" hier weder einen unabhängig vom Deut. bestehenden Codex von Gesetzen, noch aus den bereits entwickelten Gründen das Deuteronomium allein bezeichnen kann, sondern nur das vollständige Gesetzbuch, das Moses beim Niederschreiben dieser Reden zu beendigen und als einheitliches Ganzes dem Volke zu übergeben die Absicht hatte, und nach seiner vollständigen Abfassung ihm wirklich übergeben hat (Deut. 31, 24 ff.).

Eben so unbegründet und irrig ist die Berufung auf die jüdische Tradition für die Meinung, dass in Deut. 17, 18. 31, 9 ff. הַתּוֹרָה הַזֹּאת vom Deuteronomium allein zu verstehen sei *). In

*) Bei Delitzsch I, S. 25 f. Kurtz 2, S. 540 u. Riehm S. 109.

Bezug auf C. 17, 18. gründet dieselbe sich auf die falsche Uebersetzung des מִשְׁנֶה durch Deuteronomium = das wiederholte Gesetz, die sich zwar in LXX. und Vulg. findet, aber dem Chaldäer und den Rabbinen fremd ist. Der Chald. übersetzt פתשגן Abschrift, Copie, und die Rabbinen erklären: duplum i. e. duos libros legis, unum qui recondatur in domo gazophylacii ejus (regis), alterum qui ingrediatur et egrediatur cum ipso *). Auch davon, dass am Laubhüttenfeste des Erlassjahres nur das Deuter. öffentlich vorgelesen worden sei, weiss das jüdische Alterthum nichts. Bei der ersten Feier des Laubhüttenfestes, die uns näher berichtet ist, unter Esra und Nehemia (Neh. c. 8.) heisst es: „man las in dem Gesetzbuche Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten"

*) So R. Salomo Jarchi comm. ad h. l. ed. Breith. Damit vgl. die ausführliche, aus dem talm. tr. Sanhedrin fol. 21. b. geschöpfte, Erörterung von Maimonides bei Meyer ad Seder Olam p. 153 sq. — Auch in Jos. 8, 32., wo הַתּוֹרָה הַזֹּאת Deut. 27, 1—8. näher als משנה תורה bestimmt ist, haben die Talmudisten משנה nicht vom Deuteron. verstanden, sondern vom ganzen Pent., und sogar behauptet, das Gesetz sei in 70 Sprachen auf Steine geschrieben worden. Mischn. Sota VII, 5. Vgl. Wagenseil Sota p. 665 und die Anmerkk. Bartenora's, so wie die Auszüge aus der Gemara ebendaselbst p. 669 und 756. — Wie die Erklärungen der Rabbinen über Jos. 8, 32. auseinander gehen, bemerkt Abarbanel im Comm. ad h. l., dessen Worte nach der Lat. Uebersetzung von Meyer ad Seder Ol. p. 157 also lauten: refert porro, quod ibi (super lapides nempe) scripserit Mischneh Thorath Mosis. Interpretes, Deuteronomium lapidibus inscriptum esse existimant, qui vocetur Mischne i. e. repetitio legis Mosis. Aliorum autem opinio est, illic a Josua inscripta fuisse universalia praecepta, juxta ritum Auctoris magnarum decisionum, aut per modum praemonitionum et increpationum. R. Levi ben Gersom, inscriptam fuisse ait benedictionem et maledictionem, quae hic pronuntiata refertur. Rectius autem dicitur, hanc scripturam fuisse Decalogum, quem Moses scripsit in sectione Vaetchanan sive Deuteronomii capite quinto. Elige tibi aliquam harum sententiarum. Totum enim Pentateuchum iis inscriptum fuisse valde est remotum et absurdum idque eo magis, si septuaginta linguis id factum fuisse statuatur.

(V. 18). Hier sind von der Vorlesung am Laubhüttenfeste dieselben Worte gebraucht, wie von der Vorlesung an den ersten Tagen des siebenten Monats (vgl. V. 18. mit V. 2. u. 3.), bei welcher nach V. 13—17. auch aus dem Leviticus, namentlich Lev. 23, 34—43., gelesen wurde. — Auch Josephus kennt nur die Vorlesung des ganzen Gesetzes (Pentateuchs), indem er Antiq. IV, 8, 12. Mosen sagen lässt: *συνελθόντος δὲ τοῦ πλήθους εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν ἐπὶ ταῖς θυσίαις δι᾽ ἐτῶν ἑπτὰ, τῆς σκηνοπηγίας ἑορτῆς ἐνστάσης, ὁ ἀρχιερεὺς, ἐπὶ βήματος ὑψηλοῦ σταθεὶς, ἐφ᾽ οὗ γένοιτο ἐξάκουστος, ἀναγινωσκέτω τοὺς νόμους πᾶσι.* Selbst die Mischna enthält nicht — wie Delitzsch angiebt — die traditionelle Bestimmung, dass man am Laubhüttenfeste des Erlassjahres nur das Deuter. vorgelesen habe *). Die Stelle im tr. Sota fol. 41, a. (VII, 8): „man errichtet für den König eine hölzerne Bühne (בימה) im Vorhofe und er liest von אלה הדברים an" — handelt, wenn man sie im Zusammenhang der Mischna betrachtet, gar nicht davon, welche Abschnitte oder Theile von dem Gesetze am Laubhüttenfeste vorgelesen wurden, sondern nur von der Parasche, welche der König am zweiten Tage des Festes vorlesen sollte. Und auch dieser las nicht das ganze Deut., sondern nur ausgewählte Stücke aus demselben**).

---

*) Nach Obigem ist die irrthümliche Beziehung von Neh. 8, 1—15. auf das Laubhüttenfest bei Keil, Lehrb. d. Einl. S. 128 f. zu berichtigen. Aber wenn hiernach auch Nehem. 8. kein so ausdrückliches Zeugniss über das, was am Laubhüttenfeste vorgelesen ward, enthält, und wenn auch dieses Fest nicht als eine Feier im Sabbathjahre bezeichnet ist, so bleibt immer so viel feststehen, dass Esra und Nehemia nicht die Gesetze des Exod., Levit. und Num. für das Priester- und Levitengesetzbuch, und das Deuter. für das Volksgesetz gehalten, und auch Deut. 31, 8. nicht so verstanden haben können, dass dem ganzen Volke nur das Deut. vorzulesen sei.

**) Nämlich Deut. 1, 1—6, 4. Cap. 11, 13 ff. 14, 22 ff. 26, 12. 17, 14 ff. und den Segen und Fluch C. 27 und 28. Warum gerade diese Abschnitte ausgewählt wurden, erklärt Ob. de Bartenora (Mischn. ed. Surenh. III, p. 268) so: Legebat autem ab initio

Endlich auch in Deut. 31, 9. u. 24. verstehen die Rabbinen התורה הזאת vom ganzen Pent. von Gen. 1. bis Deut. 34., und differiren unter einander nur darüber, ob Moses das ganze Werk erst nach den letzten Reden des 5ten Buchs auf einmal, oder allmählig, wie unter andern Abarb. meint, Gen. und Exod. schon am Sinai, dann Lev. und Num. successive gleich nach den Begebenheiten und dem Empfange der Gesetze, schliesslich zur Vollendung des Ganzen das Deuteron. niedergeschrieben und zu den bereits vorhandenen 4 Büchern hinzugefügt habe. Aber darüber sind sie alle einverstanden, dass er nicht blos das Deut., sondern die ganze Thora den Leviten zur Aufbewahrung an der Seite der Bundeslade übergeben habe *).

Sonach giebt sich das Deut. nicht nur als unmittelbar von Moses abgefasst zu erkennen, sondern es bezeugt auch die mosaische Abfassung der früheren Bücher oder des ganzen Pentateuchs bis Deut. 31, 23. **).

Deut. usque ad audi Israel etc., quae verba occurrunt capite sexto, et cum lectione audi jungebat sectionem cap. 11, 13. והיה אם שמוע quia in lectione audi continetur susceptio jugi praeceptorum. Deinde transiliebat et legebat Deut. 14, 22. עשר תעשר, hinc transiliebat et legebat Deut. 26, 12. כי תכלה לעשר quia erat tempus collectionis, et donorum pauperum et separationis Trumae nec non decimarum, et quamvis sectio regis veniat inter sectionem Deut. 14, 22. et Deut. 26, 12., tamen eas legebat simul, ne fieret interruptio in decimis. Deinceps autem legebat benedictiones et maledictiones, quae sunt susceptiones decretorum et poenae Legis. Postea denuo legebat sectionem regis שום תשים עליך מלך Deut. 17, 15. — Vgl. noch Sota ed. Wagenseil p. 678 sqq.

*) Die Aussprüche der Rabbinen hierüber sind zusammengestellt von Meyer ad Seder Ol. p. 160 sqq. — Nach dem Allen kann auch die von Delitzsch a. a. O. aus dem Sifri angeführte Angabe: „man lieset am Versammlungstage aus nichts anderem als dem Deuteronomium“, wenn sie wirklich im Zusammenhange diesen Sinn hat, nicht als Zeugniss der jüdischen Tradition für die Vorlesung blos des Deut. im Sabbathjahre gelten, sondern höchstens den Sinn haben, dass die vorzulesenden Stücke meist aus dem Deut. gewählt wurden.

**) Andere Einwendungen gegen dieses Zeugniss von Vater und Bleek hat Hengstenberg, Beitr. 3, S. 158 ff. widerlegt.

§. 109.

Prüfung der angeblich „entgegengesetzten Erscheinungen."

Wo ein so ausdrückliches Zeugniss für die Abfassung eines Werkes von einem bestimmten Verf. sich angegeben findet, wie es im Pent. der Fall ist, da wäre es um so mehr zu verwundern, wenn sich Zeugnisse für das Gegentheil in demselben Werke fänden, wodurch der eigentliche Verfasser kein Hehl daraus machen würde, die Angaben über Abfassung seien nur Täuschung, vielmehr der angebliche und wirkliche Verf. zwei völlig verschiedene Personen. Ein so greller Widerspruch in demselben Werke — wo fände er eine Analogie in der Literär-Geschichte, es sei denn in dem Werke des unverschämtesten und albernsten Betrügers? — Doch prüfen wir die Gegengründe näher. Man sagt: „Der Pent. rede von M. überall in der dritten Person, als von einer völlig geschiedenen, entfernten Person, belege ihn mit Lob und ehrenden Ausdrücken, und stelle sogar den M. in dessen Segen objektiv hin (Deut. 33, 4. 5)" *). Man behauptet hiebei zunächst mit einer grossen Zuversichtlichkeit, dass der Historiograph von sich stets in der ersten Person sprechen müsse. Allerdings erzählt z. B. Bohaddin, der Zeitgenosse Saladins, in der Lebensbeschreibung dieses Fürsten, wo er seine Person erwähnt, stets so, dass er die erste Person gebraucht — aus leicht begreiflichem Grunde, weil er eine unbedeutende Nebenrolle spielt im Verhältnisse zu dem Haupthelden seiner Geschichte. Dagegen spricht Barhebraeus im dritten Theile seines Chronicon, welcher die Geschichte der Patriarchen des Orientes enthält, wo er von der Zeit seines eignen Primates spricht, stets in der dritten Person von sich, meist unter der Bezeichnung seiner Würde als ܡܦܪܝܢܐ **); denn so gehörte es zu der Art und Weise, wie seine Geschichtserzählung gleichmässig fortlaufen konnte. Und wenn Caesar in seinen Commentarien constant die dritte Person gebraucht, so ist dies nicht etwa aus der „Bildung" seiner Zeit zu er-

*) Vgl. besonders Hartmann, histor. krit. Forsch. üb. d. Pent. S. 545 ff.

**) Vgl. Assemani, bibl. Orient. II, p. 248 sq.

klären*) — denn der Styl Caesars zeichnet sich gerade durch besondere Einfachheit und ungekünstelte Natürlichkeit aus**), — sondern aus dem ganzen Geiste und Zwecke, der eigenthümlichen Anlage seines Werkes; wie auch Xenophon einmal in dieselbe Form verfällt (Mem. Socr. I, 3, 9 ff.). Daraus erhellt, dass eben sowohl Sitte und Gewohnheit eines Volkes, als Zweck und Denkungsweise eines Schriftstellers bei dieser Frage berücksichtigt werden müssen. Hier ergiebt sich nun zunächst aus der Vergleichung von Stellen, wie Jes. c. 7. mit cap. 8., wo prophetischer und historischer Styl neben einander steht, wie das Reden in der dritten Person recht eigenthümlich dem historischen Style ist. Eben so Jes. c. 20. 36—39. Amos 7, 12 ff. u. a.***). Ja dieser Wechsel der Personen, wie er bei Daniel, Esra und Nehemia statt findet, beweiset immer nur, wie die alte einfache, rein objektive Geschichts-Erzählung allmählig mit einer mehr subjektiven Darstellung kämpft, und letztere hie und da durchdringt. Im Pent. haben wir sonach die alterthümliche Form rein durchgeführt, und es bleibt uns nur noch zu zeigen, wie dieselbe mit dem Wesen und Inhalte, der Bestimmung des Werkes zusammenhängt. Dieser Zusammenhang ist hier nicht minder evident, wie in den Evangelien des Matthäus und Johannes; das Zurücktreten der apostolischen Subjektivität beurkundet das Versenktseyn ihres ganzen Inneren in die objektive Erscheinung, welche sie ihren Lesern in ihrer ganzen Reinheit und Majestät vorführen †). So ist auch das ganze Auftreten und Handeln Mosis in seiner Objektivität dem Volke gegenübertretend; es ist nicht eine einzelne Individualität, die hier mit Israel verhandeln, einen Bund schliessen will; Jehova selber spricht und handelt überall, Moses ist nur der Knecht, das Werkzeug in der Hand des Herrn. Hier darf daher, — und dem ganzen legislatorischen Charakter des Pent. würde

---

*) Wie Hartmann a. a. O. meint.

**) Vgl. Bähr, Gesch. d. Röm. Liter. S. 264.

***) S. Kleinert, über d. Aechth. d. Jes. S. 482. Hitzig, Comment. z. Jes. S. 69. Hengstenberg, Beitr. I, S. 227 ff. Keil, üb. d. Chron. S. 107 ff. 122 ff.

†) Vgl. Olshausen, Comment. I, S. 32. 315.

das Gegentheil schlecht entsprochen haben — nicht von einem subjektiven Standpunkte aus geredet werden; es handelt sich hier um das objektiv geschehene und gesprochene, als göttliches Wort soll es für Israel stete Richtschnur, die Gesetze heilige Satzung, die Geschichte tief ergreifende Warnung und kräftige Ermuthigung sein. Auf diesem Standpunkte darf also der Schriftsteller dem Ich keinen Platz vergönnen.

Allein hier gerade hält man uns Stellen entgegen, in denen Lobpreisungen des Gesetzgebers sich finden sollen, wie Ex. 11, 3. Num. 12, 7., oder eine Charakteristik von ihm, wie Num. 12, 3.*). Dass diese Bemerkungen an den angef. Stellen durchaus am gehörigen Orte seien, wird Niemand dem Contexte gemäss verkennen können. In den ersteren wird nur Faktisches berichtet. Die Bemerkung Exod. 11, 3: „und Jehova gab dem Volke Gnade in den Augen der Aegypter; auch der Mann Moses war sehr gross im Lande Aegypten in den Augen der Knechte Pharao's und in den Augen des Volks", durch welche der göttliche Befehl, dass die Israeliten von den Aegyptern sich silberne und goldene Gefässe erbitten sollten, motivirt und die Möglichkeit des Gelingens seiner Ausführung gezeigt wird, ist für die Vollständigkeit der Geschichtserzählung unentbehrlich. Dass hiezu nicht blos die Gnade Gottes sondern auch der Respekt der Aegypter vor Moses beitrug, durfte nicht verschwiegen werden und liegt in diesem Geständnisse nicht Ruhmredigkeit, sondern nur Treue der Geschichtschreibung, dieselbe Aufrichtigkeit, welche einen Johannes es nicht verschweigen lässt, dass er der Jünger war, den der Herr lieb hatte. — Noch weniger durfte Moses Num. 12, 7. das Urtheil, welches Jehova gegen Aaron und Mirjam über seine Person fällt: „mein Knecht Moses ist in meinem ganzen Hause treu" verschweigen, ohne sich einer Untreue gegen die geschichtliche Wahrheit schuldig zu machen. Aber auch die Charakteristik Num. 12, 3: „der Mann Moses war der sanftmüthigste aller Menschen auf dem Erdboden" verliert den Schein eitlen Selbstruhms, sobald man den Zusammenhang der Stelle und die Objektivität,

*) Vgl. Hartmann, S. 548. Delitzsch, I. S. 39. Kurtz, 2, S. 380 f.

welche der Gebrauch der dritten Person dem Ausspruche giebt, recht ins Auge fasst*). Mirjam und Aaron hatten den Prophetenberuf Mosis angegriffen, und der Herr hörete diesen Vorwurf. Hier erwartet man nothwendig eine Erklärung darüber, wie Moses sich gegen den Angriff seiner Geschwister auf seine Person und Ehre verhielt, und es wird berichtet: „der Mann Moses war der sanftmüthigste“ u. s. w., um zu erklären, weshalb Moses sich nicht blos den Angreifenden gegenüber aller Selbstvertheidigung enthielt, sondern auch nicht alsbald zu Gott um Rache schrie. Weil er der sanftmüthigste unter allen Menschen war, konnte er jeden Angriff auf seine Person ruhig dem anheimstellen, der ihn zu seinem Amte berufen und tüchtig gemacht hatte. Ein solches Bekenntniss über seinen Charakter konnte freilich nur der aussprechen, der in seinem ganzen Werke von seiner Person in vollkommener Objektivität redete, mit gleicher Offenheit seine Schwächen und Versündigungen berichtete, und eben dadurch die wahrhafte Unpartheilichkeit, das Freisein von jeder egoistischen Tendenz glänzend bewährte, der nirgends seine Ehre suchte, sondern in allen Stücken dem Herrn die Ehre gab**). Ganz anders klingt das Lob, welches der Verf. des Anhangs (Deut. 34, 10) über Moses als Propheten ausspricht.

Noch weniger will es sagen, wenn bemerkt wird, der Pent. blicke auf die mos. Zeit als eine längst verflossene Periode zurück***). Wir müssten den Pent. ausschreiben, wollten wir

---

*) Beide Momente hat Kurtz, Gesch. 2, S. 380 ff. nicht gebührend gewürdigt, und eben darum den Eindruck, dass Moses diese Worte schwerlich selbst geschrieben haben könne, nicht zu überwinden vermocht.

**) Vgl. hiemit die gründliche Erörterung dieses Punktes von Hengstenberg, Beitr. 3, S. 173 ff.

***) Hartmann S. 550 ff., v. Lengerke S. LXXXIII. Letzterer behauptet sogar: „im Pent. sei nirgends auch nur mit einem Worte angedeutet, dass Moses selbst für den Verf. gelten wolle“, widerspricht sich aber später selbst, wenn er S. CIX sagt: Die Worte des Deut., Moses habe dieses Gesetz, das zweite Gesetz C. 4, 44 ff. in dieses Buch oder das Buch dieses Gesetzes geschrieben (28, 58 u. ö.) seien „nicht so zu verstehen, als wolle der Verf.

nachweisen, dass alles in der mos. Zeit Vorfallende als ein Gegenwärtiges dem Verf. vorschwebt. Wie in Stellen, wie Ex. 13, 8 ff. Lev. 22, 33. 25, 55., oder auch Num. 15, 22 f. 28, 6. von ihr als einer längst verflossenen die Rede sei, davon möge die genauere Ansicht dieser selbst das Gegentheil darthun. Aber am meisten befremden muss es, wenn wir für jene Bemerkung Stellen, wie Deut. 8, 2 ff. 32, 7 ff. 5, 3. angeführt sehen, wo von den Vätern die Rede ist, mit denen Gott einen Bund schloss u. s. w. Gehört denn die Zeit der Vollendung der Wanderung durch die Wüste etwa nicht mit zur mosaischen Periode? Konnte Moses im Deut. der Zeit nach anders reden von der Zeit, die hinter ihm lag, von der Generation, die in der Wüste ihren Untergang gefunden hatte, zu dem neuen Geschlechte, das in Kanaan einzurücken im Begriff stand? — Oder wird in Lev. 18, 28. und Deut. 2, 12. wirklich die Vertreibung der Kanaaniter und die Einnahme Kanaans durch die Israeliten als bereits geschehen erzählt? Allein sieht man die erste Stelle nur im Zusammenhange genauer an, so kann in der Warnung, das Land nicht durch Greuel in der Weise der Kanaaniter zu verunreinigen, die Motivirung: „damit euch das Land nicht ausspeie, so wie es ausgespien hat das Volk vor euch“, nicht von der Vertreibung der Kanaaniter als einem schon erfolgten und vergangenen Ereignisse verstanden werden, sondern damit nur das gesagt sein, dass die Kanaaniter dem Gerichte der Ausrottung schon ganz verfallen sind, weil in V. 24. im Eingange dieser Ermahnung ihre Vertreibung noch als bevorstehend bezeichnet ist (vgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 154). In Deut. 2, 12. aber wird berichtet, dass die Edomiter die Choriten in Seir vertrieben und ihr Land in Besitz genommen haben, „wie Israel dem Lande seines Besitzes gethan hat, welches ihm Jehova gegeben.“ Allein für die Behauptung: „der Ausdruck אֶרֶץ יְרֻשָּׁתוֹ kann nichts anders als das eigentliche Palästina, aber nicht das transjordanische Land allein bezeichnen, sondern höchstens dasselbe mit einbegreifen“ sieht man sich vergeblich nach einem Beweise um. Der Sprach-

---

seine Person von der des Moses unterscheiden.“ Vgl. de Wette, Einl. §. 148. Riehm S. 79 f.

gebrauch ist entschieden dagegen. Denn nicht nur in Deut. 3, 20. wird אִישׁ לִירֻשָּׁתוֹ, sondern auch Jos. 1, 15. אֶרֶץ יְרֻשַּׁתְכֶם vom Gebiete der transjordanischen Stämme gebraucht. Weiter kommt ארץ ירשתו nicht vor, sondern nur יְרֻשָּׁה allein Jos. 12, 6. vom jenseitigen und V. 7. vom diesseitigen Lande*).

Es bleibt sonach nichts anderes übrig, als mit v. Bohlen, S. XXXVIII. zu erklären, der Referent habe „nach einer freien Fiktion“ die Aufzeichnung Mosen beigelegt, was auch Riehm, S. 112 f. vom Deuteronomium wenigstens behauptet: der späte Verf. wende die „freie, schriftstellerische Fiktion“ an, dass Moses die im Deut. enthaltenen Reden nicht nur gehalten, sondern auch niedergeschrieben und das Niedergeschriebene vorgelesen habe, d. h. mit andern Worten: er hat seinen Lesern die Lüge vorgetragen, als sei es Moses von dem sie herrühren. Dieses Zugeständniss ist wichtig, und was auch Riehm zur Beschönigung einer solchen Lüge anführt, ist nicht geeignet sie plausibel zu machen. Denn es ist unbegründet, dass der Verf. durch den verschiedenen Gebrauch des בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן „seinen eigenen Standpunkt und den des redenden Moses auseinander halte, also nicht sein ganzes Buch Mose zuschreiben wolle“ (Riehm, S. 110 f.). Diese Behauptung, dass עבר הירדן da wo Moses rede das Westjordanland, dagegen wo Moses nicht redet, sondern einfach historisch berichtet wird, das Ostjordanland bezeichne, wird durch Deut. 3, 8. als unrichtig dargethan. Hier ist in der Rede Mosis עבר הירדן vom Ostjordanlande gebraucht; und wollte man mit Riehm diese Stelle durch die willkührliche Ausflucht, dass hier die Worte von אֲשֶׁר an zu der geographisch statistischen Anmerkung gehörten, die Beweiskraft entziehen, so wird man mit noch viel grösserem Rechte die St. 11, 30., wo עבר הירדן vom Westjordanlande steht, nicht zur Rede Moses rechnen dürfen, sondern zu den geographischen Anmerkungen des Verf. zählen müssen, wonach dann der Verfasser diese Formel sowohl vom Ost- als vom Westjordanlande brauchen

*) Hiernach bedarf es nicht der zwar möglichen aber doch künstlichen Annahme von Hengstenberg, Beitr. 3, S. 240, dass das praet. עשה zur Hälfte ein eigentliches, in Beziehung auf das transjord. Land, zur andern Hälfte ein prophetisches sei.

würde. Welchen von diesen beiden Fällen man auch annimmt, in beiden wird durch diese geographische Bezeichnung der redende Moses und der schreibende Verf. nicht unterschieden. Auch würde ein späterer Verf., etwa aus der Zeit des Königs Manasse, nachdem durch Jahrhunderte langes Wohnen der Israeliten in Kanaan der Ausdruck עבר הירדן längst für Peräa festgestellt war, wenn er durch einen eigenthümlichen Gebrauch dieser Formel seinen Standpunkt von dem Standpunkte Mosis hätte unterscheiden wollen, weder für nöthig erachtet haben, noch darauf verfallen sein, diesen Ausdruck durch hinzugefügte nähere Bestimmungen, wie „in der Wüste gegenüber Suph“ (1, 1), oder „im Lande Moab“ (1, 5), oder „gegen Sonnenaufgang“ (4, 41. 47. 49) zu verdeutlichen. Denn solche Verdeutlichungen setzen voraus, dass der Sprachgebrauch noch nicht stereotyp geworden. — Der Verf. hat also nichts gethan, um sich von Moses zu unterscheiden, vielmehr theils durch die Erzählung, dass Moses kurz vor seinem Tode im Lande Moab die Reden des Deut. wirklich gehalten (1, 1—5. vgl. 4, 44—49. 28, 69.), theils dadurch, dass er die Reden selbst ganz den Verhältnissen der mosaischen Zeit formell anpasst*), seine Zeitgenossen getäuscht, und zwar nicht etwa durch eine poetische Fiktion, von welcher das Deut. nach Form und Inhalt keine Spur aufweiset, sondern mit der bestimmten Absicht, „dadurch seinem neuen Gesetzbuche Ansehen und Anerkennung zu verschaffen“ — nach dem echt jesuitischen Grundsatze, dass der Zweck die Mittel heilige, weil „wenn er mit seiner Gesetzgebung durchdringen und ihr Anerkennung verschaffen wollte, kein anderes Mittel zu finden war, da eben einmal zu seiner Zeit Moses als einziger Gesetzgeber des israelitischen Volks galt, und nur was unter seiner Autorität auftrat, auf Rechtskräftigkeit Anspruch machen konnte“ (Riehm S. 114). — Aber von wem hatte denn dieser Mann den Auftrag zur Aufstellung einer neuen Gesetzgebung empfangen? Doch wohl nicht von Gott oder dem göttlichen Geiste? Denn Gott und sein Geist braucht nicht Täuschung und Betrug zur Realisirung seiner Zwecke anzuwenden. Also im besten Falle hätte dieser Verf. geglaubt, einen solchen göttlichen Auftrag zu haben, und wäre

---

*) Wie selbst von Riehm S. 106. zugestanden wird.

somit ein Prophet aus dem eigenen Herzen gewesen; aber hätte er dann wohl ein Prophetengesetz wie das C. 18, 15 ff. aufstellen dürfen, ohne sich damit selbst zu verurtheilen? Dieses Prophetengesetz allein reicht schon hin, die Verwerflichkeit dieser Ansicht von dem Ursprunge des Deut. für jeden, der zwischen Wahrheit und Lüge zu unterscheiden weiss, klar zu machen. — Wir haben nun zu untersuchen, ob diese Ansicht probehaltige Gründe für sich aufzuweisen habe, nach welchen so zum Nachtheil unsers Werkes entschieden werden müsste.

§. 110.

Einheit des Pentateuchs nach Anlage und Zweck.

An das Zeugniss, dass Moses den Pent. geschrieben habe, knüpft sich natürlich die Frage, ob er auch Verfasser des Ganzen sein könne, oder ob ihm die innere Beschaffenheit desselben, die Verschiedenartigkeit seiner Bestandtheile nur einen gewissen Theil an der Abfassung desselben zuweise.

Der allgemeine Charakter eines historischen Werkes seiner Anlage nach zeigt sich zunächst in der chronologischen Anordnung desselben. Herrscht in dieser Beziehung Einheit, so ist wenigstens das Schema des Ganzen, die formale Einheit ein günstiges Zeichen für die Einheit seines Urhebers. — Die Chronologie des Pent. ist eine sehr bestimmte und genaue, in engem Zusammenhange stehende. Sie ist zuerst chronologisch-genealogisch, anknüpfend an die Lebenszeit der Stammväter Israels und von dem Anfange derselben bis zur Geburt des Erstgebornen weiter rechnend. So verliert die Angabe alles Schwankende, was sonst bei dem alten Begriff einer *γενεά* unvermeidlich war*), und so konnte sich diese einfache Rechnungsweise mit eben so grosser Leichtigkeit als Genauigkeit das patriarchalische Zeitalter hindurch ziehen, ohne dass sie in den genealogischen Angaben Lücken oder Verwirrungen, wie z. B. die arabischen Geschlechts-Register, enthielte. — Dieser genau bis zu Jakobs Geschichte verfolgte chronologische Plan macht hier einem anderen Platz, dem für die israelitische

*) S. Bähr, ad Herodot. I, 7.

Geschichte Epoche machenden Ereigniss der Einwanderung Jakobs in Aegypten, welche nun wieder feste chronologische Grundlage wird*), und hier um so passender, als es sich nun nicht mehr um die Geschichte einzelner, oder einer Familie, sondern die eines ganzen Volkes handelt. Hieran schliesst sich sodann die Rechnung nach dem zweiten, auf jenes erste sich beziehenden, Hauptereigniss, dem Auszuge der Hebräer, und diese Chronologie wird durch die 4 letzten BB. des Pentat. constant hindurchgeführt**). Diese Methode hat die Analogie der orientalischen Geschichtschreiber für sich, wo die Chronologie sich ebenfalls an bestimmte denkwürdige Ereignisse als Anfangspunkt einer Aera anschloss***).

Nun ergibt sich aber bei Vergleichung dieser in sich genauen Chronologie mit dem geschichtlichen Gehalte des Pentat., dass dieser in gewisse Gruppen oder Massen zerfällt, indem bedeutende Zeitabschnitte in der geschichtlichen Darstellung ganz übergangen, andere mit desto grösserer Ausführung des Details behandelt sind. Dieser Umstand an sich kann auf fragmentarische Nachrichten, aber auch auf eine bestimmte, nach festem Plan geordnete Darstellung führen. Entscheidend hierüber kann nur die Analyse des Einzelnen in seinem Verhältnisse zum Ganzen sein.

Die innere Einheit des Pentateuchs, wenn sie mit den Notizen seiner selbst über die mosaische Abfassung zusammengestellt wird, kann aber in nichts anderem bestehen, als darin, dass sich sein gesammter Inhalt auf den zwischen Jehova und seinem Volke durch Moses geschlossenen Bund bezieht, so dass sich alles Vormosaische dazu als Vorbereitung, das übrige aber als Entwickelung dieser Thatsache ausweiset.

Dieser Anforderung wird nun zunächst in der Genesis vollständig Genüge geleistet. Mit der Geschichte der Welt-Entstehung beginnt Israels Geschichte. Man könnte meinen, es sei das nach des Orientes Weise geschehen, der seine Special-Geschichte ab ovo anzufangen liebt. Darum muss es sich hier gleich ausweisen, ob jener Anfang nur der Sitte wegen lose angeknüpft sei, oder

---

*) Vgl. Gen. 47, 9. Exod. 12, 40. vgl. Gen. 15, 13.

**) Vgl. Ranke, Untersuchungen üb. d. Pent. I, S. 10 ff. 30. 32 ff.

***) Vgl. Ideler, Handb. d. Chronol. II, S. 501.

in tieferem Zusammenhange mit dem Ganzen stehe. Nun aber kündigt sich das Schöpfungswerk sogleich seiner Grundlage nach als innig mit der Theokratie zusammenhängend an. Nicht etwa ein vereinzeltes, für das Ganze bedeutungsloses Gesetz ist durch die so geweihete Siebenzahl hervorgerufen, sondern die ganze formale Seite der Theokratie selbst in ihrer consequenten Durchführung dieses heiligen Zeiten-Cyclus ist damit innig verknüpft. — Von der inneren Seite betrachtet ist der Grundgedanke der Theokratie, heilig zu sein gleich dem heiligen Gotte, und die daraus entspringende Heiligung des Volkes, des Priester-Geschlechtes u. s. w. nur zu erfassen in seiner Beziehung auf des Menschengeschlechtes Anfang, sein ursprüngliches Verhältniss zu Gott, und an Gen. 1, 27. knüpft sich die Theokratie als die Wiederaufnahme dessen, was dereinst bestand.

Ohne die ursprüngliche Bestimmung des Menschen ist die Entstehung der Theokratie unerklärbar; aber nicht minder räthselhaft ohne die sündige That, und das der Sünde anheim gefallene Geschlecht. Die erste sündige That des Menschen ist wiederum unbegreiflich so ferne nicht die Möglichkeit der Sünde bei ihm gedacht wird, und dies führt Gen. 2. aus, den Menschen als „Staub von der Erde“ darstellend, und bereitet so Gen. 3. vor (vgl. 3, 19. mit 2, 7.). Wie aber das äussere natürliche Leben des Menschen im vollen Einklange steht mit seinem höheren Ursprunge, zeigt zugleich dasselbe Cap., sich dadurch an 1, 28—30. enge anschliessend. Auch er bebauet das Feld, aber so dass es ihm gänzlich unterthan ist, dem Herrn der Schöpfung, dem Hüter Edens (2, 5. 15. vgl. mit 1, 28 ff.).

Das Menschengeschlecht ist seinem Ursprunge nach ein einiges, in seiner Einheit auf Gott bezogenes. Durch die Sünde wird es ein geschiedenes, gewaltsam zerrissenes. So zeigt Kain's und seines Geschlechtes Geschichte der Sünde Fortgang und immer geschärfteren Fluch (vgl. 4, 11. mit 3, 17.), und dem inneren wie dem äusseren Leben nach tritt die Spaltung immer mehr hervor. Aber neben den östlich von Eden wohnenden Kainiten erhebt sich ein anderes Geschlecht, in sich ein inneres Einheits-Prinzip habend, durch Jehova-Cultus eng verbunden, und darum

vor Allem bedeutungsvoll rückweisend auf Adams Urstand und Fall (4, 26. 5, 1—3.).

Je mehr das Menschengeschlecht auseinander geht, je mehr concentrirt sich die wahre Religion auf ein bestimmtes Geschlecht; sie ist ihrem Wesen nach nur eine, wie Gott ein einiger Gott ist. Der Grund jener Zerrissenheit ist der Gegensatz, in welchen Gottheit und Menschheit gerathen sind; immer grösser wird die Kluft, (6, 1 ff.), und sie kann nur enden mit der Vernichtung des einen Theiles. So wird in der Fluthgeschichte der Gegensatz bis zu seinem Extreme durchgeführt, und er würde ein absoluter sein, ohne seine Vermittelung durch die göttliche That, den Bund Jehova's mit Noah. Er steht seiner ganzen Erscheinung nach als das Faktum da, ohne welches die Theokratie unmöglich war; darum auch in ihm das Gesetz Israels schon seine theilweise Anticipation findet *).

Der Mensch, wiewohl er böse ist von Jugend auf, wird doch gesegnet aufs Neue, und zwar mit ewig dauernder Verheissung. Aber wiederum offenbart sich des Menschen-Geschlechts Trennung und Verschiedenheit, welches eben das Aufgeben der Einen Wahrheit thatsächlich bezeuget (Gen. 10. 11, 1—9.), und die göttliche Wahrheit ist daher wieder ihrer Natur nach die an ein Geschlecht gebundene, und alles drängt nun zu der Geschichte des Semiten (11, 10 ff.) Abraham, mit welcher die Urreligion des Hebraismus erst in eine recht eigentlich vorbereitende Stellung zum Mosaismus tritt. Hier treffen wir einerseits nicht mehr allgemein gehaltene Verheissungen, sondern die spezielle Segnung durch den Sohn (Isaak), und durch ein ihm zugewiesenes Land — andererseits die eigenthümliche, durch die Eigenthümlichkeit der objektiven Segnungen subjektiv gewirkte, Gesinnung des Vaters der Gläubigen. Die Person des Patriarchen ist ihrer ganzen Erscheinung nach daher eigenthümlich, vorbildlich theokratisch; die Würden der Theokratie erscheinen in ihm nach der Ur-Einfachheit des Alterthums in einer Person geeinigt. Er steht da als Prophet (Nabi), zu dem Jehova's Wort kommt (20, 7. vgl. 22, 16.), er ist Priester, an des Landes heiligen Stätten seine Altäre bauend, und auf

*) S. Ranke, a. a. O. I. S. 40.

Moriah nicht nur den gläubigen Gehorsam vollendend, sondern auch auf des Berges dereinstige Bestimmung und den künftigen Opfer-Cultus hinweisend; er ist der König des Landes, welches Gott ihm verheisst zum ewigen Besitz; dort hat er sein Erbbegräbniss, dort huldigt ihm feierlich der Besitzer Salem's, Melchisedek. So ist Abrahams Geschichte eine im ächten theokratischen Geiste geschriebene; für die Vorbereitung des Gottesstaates eine Hauptepoche bezeichnend, und darum eben „in dem engen Rahmen der Geschichte eines Geschlechtes eine ewige Geschichte der Individuen wie der Völker“ *).

Viel ist uns aus Abraham's Geschichte deshalb mitgetheilt, weniges aus Isaak's häuslich stillem Leben; aber die wenigen Züge aus demselben, sein Wohnen in Gerar und sein Verhältniss zum Abimelech (Cap. 26.) hat alles seine national-hebräische Beziehung; er folgt mit sichtbarer Treue und Anhänglichkeit den Fussstapfen seines Vaters (26, 18.). Um so mehr eilt die Erzählung zu dem Stammvater Israel's, dem Begründer der zwölf Geschlechter, Jakob, wie er des Segens Gottes theilhaftig wird, durch Sünde und Widerwärtigkeit hindurch gehend, doch fest hält an dem Worte Jehova's, gegen alles Erwarten reich gesegnet heimkehrt in das Land seiner Väter, Israel genannt wird. Beim Einzuge in dasselbe und seinem Wohnen daselbst, erfährt er stets die denkwürdigsten Beweise göttlicher Barmherzigkeit; er aber durchzieht das Land nach allen Seiten, Altäre Jehova errichtend und Seinen Namen demüthig preisend. Diese Geschichte Jakob's ist recht eigentlich geschrieben für das Volk, das ermuthigt werden musste, zurück zu ziehen aus Aegypten und einzunehmen das verheissene Land **).

*) Leo, Lehrbuch der Universal-Gesch. I, S. 564.

**) „Es ist klar, welche Bedeutung jene Denkmale und Namen aus den Zeiten der Stammväter für das Volk haben mussten, das an den Pforten des Landes stehend den entscheidenden Uebergang über den Jordan wagen sollte. Stimmen waren sie ihm aus der alten Zeit, einladend zum Kampfe um das Land der Väter, eine Schrift, deren Züge, in den Boden selbst eingegraben, desto vernehmlicher sprachen. Nicht minder erfreuend und ernstmahnend mussten sie den späteren Generationen sein.“ Ranke, a. a. O. §. 52.

Noch einmal nennt der Erzähler die 12 Söhne Jakob's, welche im Lande waren und dort den Isaak begruben (35, 23 ff.). Unvermischt erhielt sich dies Geschlecht von der Seitenlinie Esau's und seinem Geschlechte, den Edomitern. Aber auch Esau hat seine Verheissung, dass er Stammvater eines Volkes sein werde (25, 23.), und dies zeigt der Erzähler Cap. 36., zugleich die Vermischung Esau's mit den Kanaanitern bemerklich machend.

Die sodann folgende Geschichte Joseph's bereitet die Einwanderung der Israeliten in Aegypten und somit die Gründung der Theokratie unmittelbar vor. So wunderbar die Fügungen Gottes waren beim Auszuge, so waren sie es auch beim Einzuge Israel's in dieses Land. Dieses Band der in sich geheimnissvollen, in ihrem Ganzen aber klaren Fügungen ist es, welches Joseph's und Moses Geschichte innig an einander kettet. Die Stellung der Israeliten zu den Aegyptern zu Joseph's Zeit und der des Moses bildet einen schroffen Gegensatz, und es soll sich zeigen hier, wie Jehova handelt mit seinem Volke in seinem Verhältniss zum heidnischen Volke, segnend, wenn es lieb hat sein Volk, verderbend, wenn es dasselbe verfolgt. Sich selber aber bereitet er so ein Eigenthum, welches er dafür in Mitten des Heidenthums deklarirt, seine Herrlichkeit überall offenbarend.

Unterbrochen ist Joseph's Geschichte nur durch Gen. 38. Sie betrifft die Familiengeschichte Juda's, des wichtigen Stammvaters eines Geschlechtes (49, 8 ff.), und war nothwendig, zu zeigen, wie diese ihm zugetheilte Verheissung gerade so erscheint.

Die Geschichte der Patriarchen aber schliesst mit dem umfangreichsten Segen, der prophetischen Verkündigung des Besitzes Kanaans von den 12 Stämmen, durch den Segen der Kinder Joseph's und ihre Adoption vorbereitet und eingeleitet. So schliesst denn das Buch mit dem Begräbniss Jakob's in dem verheissenen Lande und Joseph's Anordnung, dass auch seine Gebeine dorthin gebracht würden; und sein letztes Wort, „wenn Gott euch heimsuchen und zurückführen wird“, fasst die Tendenz der Genesis ihrem Kerne nach zusammen.

Mit Joseph hört die theokratische Geschichte in ihrer Vorbereitung auf. Ueber einen langen Zeitraum geht die Geschichte bis zu Moses hinweg; nicht eine Geschichte Aegyptens und seiner

Herrscher passt in die so ihrer ungleich erhabeneren Tendenz nach sich aussprechende Erzählung. Wie das Volk hier negativ vorbereitet wurde zu dem grossen Rathschlusse Gottes, das geht aus den Notizen des Exodus hinreichend hervor. Hier aber ist es dem Erzähler wieder allein um Israel's, als des Gotterwählten Geschlechts Geschichte zu thun, und er beginnt darum noch einmal mit den bedeutungsvollen und gesegneten Namen der 12 Stammväter. Nur so konnte Genesis und Exodus in einer engen Beziehung zu einander stehen.

Des Volkes Lage, in kurzen treffenden Zügen geschildert, ist hier des Volkes Geschichte; aber in Moses Geschichte von seiner ersten Kindheit an ist wieder die Hand des Herrn wunderbar eingreifend. Das Werkzeug, durch welches die Theokratie gegründet werden sollte, musste nun hingestellt werden, vor allem seine Berufung klar erkannt werden. Sie war vorbereitet durch alles Vorangehende, und vom wesentlichsten Einflusse für alles Nachfolgende. Nicht menschliche Wahl und Willkühr, sondern unmittelbarer von Jehova ertheilter Beruf konnte hier allein entscheiden. Ihm giebt sich Jehova kund seinem bedeutungsvollen Namen nach, während früher bloss die bedeutungsvollen Namen der Stamm-Väter und Stamm-Oerter auf dieses Centrum der Offenbarungen hingewiesen hatten: ihm verleiht er die Kraft, Wunder zu thun, wie noch keinem zuvor. Daher hier eine detaillirte Beschreibung der Art, wie Moses sich zu diesen göttlichen Weisungen stellt, ganz unumgänglich nöthig war, um zu erkennen, wie der innere Beruf Mosis seiner eigenen natürlichen Disposition durchaus widerstrebte, und nur die Unterwerfung unter den göttlichen Willen ihn dazu vermochte, seine Mission anzunehmen. Auch die äussere Stellung Mosis zu seinem Volke musste klar vorliegen, um sowohl seine als Aaron's Würde und die daraus für alle kommenden Zeiten folgende Einrichtung genau zu begründen, weshalb die Genealogie Ex. 6, 14 ff. mitgetheilt wird *).

Nicht minder ausführlich verweilt unser Buch dann bei der Art, wie der Herr sich verherrlicht an Israel, und wie er es erlöset aus dem Lande der Knechtschaft. Jeder Tag ist hier ein

*) S. über dieselbe die trefflichen Bemerkungen Ranke's, S. 72 ff.

ewiges Dokument göttlicher Gnade, Gerechtigkeit und Majestät. Herrlicher ist die Erfüllung noch als die Verheissung. Der Beschluss ist Israel's Annahme als Bundesvolk im Paschafeste, der feierlichsten Bestätigung des Unterganges alles Gott widerstrebenden Elementes und der Annahme aller, die seinen Bund sich aneignen im gläubigen Herzen. So nur konnte Israel ziehen aus Aegypten, wie es so nur einziehen konnte in Kanaan. Die Theokratie war die unmittelbare Stellung eines Volkes unter die Herrschaft Gottes als Königs; daher ihr Grundgedanke der der unmittelbaren und realen Manifestation Gottes in Mitten seines Reiches ist. Eine solche Manifestation ist aber zunächst eine gegensätzliche, alles ihrem heiligen Wesen zuwiderlaufende streng negirend. Daher ist es ein wesentliches Moment für die Theokratie, dass sich dieser Gegensatz faktisch ausspricht. Es geschieht in der Ueberwindung und Vernichtung des heidnischen Elementes, als des im direkten Gegensatze zu Jehova begriffenen, so bald Israel als Bundes-Volk mit ihm in Berührung kommt.

Darum eilt nunmehr auch Alles hin zu der Manifestation Gottes in Mitten seines Bundes-Volkes. Auch diese wird daher in ihrer Entwickelung durch die Erzählung eingeleitet. Nur wo Jehova sich speciell des Volkes angenommen habe, nicht ein detaillirtes Verzeichniss der Stationen des Volkes treffen wir hier (Exod. 15, 22 ff.), und durch die Erzählung Ex. 18 *), welche der Geschichte voraus eilt, die menschlichen Einrichtungen scharf geschieden von der sodann beginnenden göttlichen Gesetzgebung, welche in ihrer historischen Entwickelung den grössten Umfang des Werkes erheischt.

Hier folgt nun die Promulgation des Gesetzes selber, wobei als Grundgedanke die Annahme des Volkes, als eines königlich-priesterlichen voraus gesetzt wird. Um diese Entwickelung des Gesetzes zu begreifen, ist wiederum seine Idee zuerst festzuhalten, die sich dann in der historischen Reihe der Erscheinungen bewährt. Der bezeichnete Gegensatz, in welchen Jehova, der König der Theokratie, zu allem untheokratischen Wesen trat, konnte sich faktisch in der Theokratie nicht auf dieselbe Weise darstellen,

---

*) S. Ranke, a. a. O. S. 83.

wie ausserhalb derselben, damit wäre der Untergang der Theokratie selber gesetzt gewesen. Hier konnte er sich nicht anders geltend machen, als im Worte, d. h. dem Gesetze, dem objektiv dem Menschen gegenüber tretenden Willen Gottes, der aber nicht in der Weise realisirt erscheinen kann, dass göttliches Wort und göttliche That zusammen fallen. Nun kann aber andererseits das göttliche Wort nie gedacht werden ohne die That, und daher setzt dies eine andere beschränkende, den rigoristischen Charakter des Gesetzes hemmende That Gottes neben sich voraus. Dies ist die andere Seite der göttlichen theokratischen Manifestation, die Aufhebung des durch das Gesetz hervorgerufenen Gegensatzes. Ohne die Vollendung des Heiles selber zu sein, war die theokrat. Anstalt Anticipation dieses Heiles durch die That, d. h. Vorbild, Typus. Der A. Bund war sonach reale Heils-Anstalt. Die göttliche That ist kein blosser Schein, sondern Mittheilung voll Leben und Kraft, dies ist es, was diese Anstalt bezieht auf die Zukunft, und sie in ihrer Vollendung zu einer ewigen macht, wie Gott selber ewig ist.

Daraus fliesst die innige, nothwendige Verbindung von Moral- und Ceremonial-Gesetz, dem Keime nach im Dekalog schon ausgesprochen. Ethisches und dogmatisches Element durchdringen sich so gegenseitig. Gleichmässig fortschreitend, konnte nur das Eine in seiner concreten Einheit mit dem Anderen sich darstellen. Dadurch dass der Dekalog als Grundgesetz an die Spitze tritt, ist das objektive Wesen des Gesetzes, zugleich aber auch der subjektive Charakter desselben, das Zusammenfallen der Gesinnung mit der That bezeichnet. Sonach handelt es sich nunmehr um die praktische Durchführung dieses Principes, so dass alle Adern des National-Lebens davon durchströmt wurden. Dies geschieht sogleich in den sich unmittelbar daran anschliessenden Bundesrechten (Exod. 20, 19. — Cap. 23.), welche freilich nur erst einzelne Seiten des Volkslebens berühren, aber schon genügend erweisen, bis zu welcher Consequenz der Grund des göttlichen Gesetzes die Wurzel eines Baumes voll köstlicher Zweige und Früchte bilden solle.

Aecht pädagogisch ist dieses Handeln Gottes mit seinem Volke. Er kennt die tiefsten Falten seines Herzens, seinen harten

unbeugsamen Sinn. Eine erwählte Deputation des Volkes muss sich selber der majestätischen Erscheinung Jehova's nahen, und ein feierliches Opfer bekräftigt von beiden Seiten den geschlossenen Bund; nun erst bleibt Moses 40 Tage bei Jehova, um seine Befehle zu empfangen (Cap. 24.). Was ihm hier mitgetheilt wird, betrifft das Wohnen Gottes in Mitten des Volkes, wie es die theokratische Anstalt forderte, die That Gottes als eine bleibende zu bewähren. Hier musste die innere Einheit der Theokratie, das Prinzip in sichtbarer symbolischer Erscheinung, hervortreten. Diese tritt nun auch in dem Fortgange der Beschreibung des heiligen Zeltes klar hervor (Cap. 25 ff.). Zuerst das Allerheiligste, in sich einigend das anklagende Gesetz und das sühnende Symbol der göttlichen Gnade, der Mittelpunkt des Ganzen, die Versöhnung Gottes mit dem Volke realisirend, und unmittelbar ihrem Centrum nach vorstellend — dann das Heiligthum, die durch das Allerheiligste und dessen Sühnung vermittelten Segnungen für die Theokratie darstellend, ein beständiges Mahnzeichen an Israel's hohe Bestimmung, und das Mittel bezeichnend, wie sie zu erreichen sei — der Vorhof, des Volkes Theilnahme an diesen Segnungen bezeichnend, und sein heiliges Nahen zum Herrn symbolisirend.

So beginnt diese Darstellung mit dem Heiligthum, es von seinem Mittelpunkte aus beschreibend (26, 27.), und geht dann zu dem thätigen Personale, dem Priesterthume über, und hier wiederum zunächst dem bleibenden, stetigen auf den Tempel bezüglichen symbolischen Charakter nach, so wie er sich in den Gewändern schon darlegen musste (Cap. 28.), sodann die Art und Weise ihrer Einweihung zu ihrem Amte (Cap. 29.). Dann geht die Darstellung zu dem durch das vorhergehende motivirten Cultus über, dem priesterlichen Dienst am Heiligthume, welcher hier seinen Grundzügen nach, seinem eigentlichen Wesen nach bezeichnet ist, je nach den beiden Altären, dem Brandopfer- (29, 36 ff.), und dem Rauch-Altare (30, 1—10.), jener das Vorbereitende und Niedere, dieser das Vollendete, Höhere des priesterlichen Geschäftes darstellend. Hieran soll nun auch das ganze Volk Theil nehmen, indem es seine Beiträge und Gaben zur Einrichtung desselben hergiebt, so dass dieses den Beschluss des aktiven Personales füglich bildet (30, 11—16.).

Hieran schliesst sich passend die Einrichtung und Beschaffenheit der zu dem priesterlichen Dienste erforderlichen Geräthe, wie das eherne zur heiligen Waschung bestimmte Becken, die Bereitung des Salböls und Rauchwerkes (30, 17—38.). Nun erst konnten die Männer bestimmt werden, welche ausgerüstet mit dem Geiste Gottes verfertigen sollten Alles zur Einrichtung des heiligen Zeltes gehörige (31, 1—11.).

An das Heiligthum, Priesterthum, Cultus schliesst sich nun noch das letzte Requisit, die heilige Zeit; sie wird hier nur erst ihrem Grundprinzipe, dem Sabbathe, nach bestimmt, in welchem der Bildungstrieb aller übrigen lag (31, 12 ff.).

So hätte nun, nachdem Gott die Gesetzestafeln dem Moses übergeben hatte (31, 18.), die Ausführung des Baues und die Einrichtung des heil. Zeltes beginnen können. Allein die weitere Durchführung dieses Gegenstandes ist unterbrochen durch die Erzählung vom Götzendienst Israels und seiner Bestrafung (32—34.). Im Gegensatze zu dem, was objektiv von Seiten Jehova's im Angesichte Israels geschieht, offenbart sich nun der subjektive furchtbare Abfall — ein bedeutsam prophetisches Faktum, welches sich durch die Geschichte der folgenden Geschlechter in beständiger Wiederholung hindurch zieht. So ist diese Erzählung mit dem vorigen innigst verbunden; Jehova's Gnade, des Volkes schnöder Undank, Jehova's erbarmungsvolle Treue, sie hängen so innig zusammen, dass es der Grundgedanke der ganzen theokratischen Geschichte ist. Ihre Ausführlichkeit aber ist eben durch diese ihre innere Bedeutsamkeit, wodurch sie über die Gegenwart weit hinausragt, gerechtfertigt. Erst hieran kann sich passend die Ausführung dessen schliessen, was historisch später erfolgte, die Vollendung des Stiftshütten-Baues, (Cap. 35—40.), worin durch die beständige Bezeugung, dass Alles gemäss den Befehlen Jehova's geschehen sei, auf das Vorhergehende hingewiesen ist, und zugleich das Folgende vorbereitet wird, indem dort erst von der Aufrichtung des Heiligthums die Rede ist, wodurch die gebotene Einsetzung und Einweihung des priesterlichen Personals und die Einrichtung des Cultus bedingt war.

Hiemit beginnt auch der Leviticus. Die Opfergesetze machen den Anfang (Cap. 1—7.), und zwar zunächst ihre allge-

meine Beschaffenheit; daher hier die Eintheilung in blutige und unblutige Opfer nothwendig war (Cap. 1. 2.). Sodann die Darstellung der so beschaffenen Opfer ihren Zwecken (Dankopfer, Sündopfer, Schuldopfer 3—5.), der Zeit, dem Orte und der Weise ihrer Darbringung nach (6. 7.). — Hierauf folgt die wirkliche Einweihung Aaron's und seiner Söhne zu Priestern, und feierlichst werden die Mittler zwischen Jehova und seinem Volke durch die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit bestätigt (8. 9.). Wie sich aber zuvor der Undank des Volkes schrecklich gerächt hatte an demselben, so jetzt der Ungehorsam der Priester, und daran schliessen sich mehrere auf Erfordernisse des priesterlichen Amtes bezügliche Gesetze (10.).

Das Grundgesetz der Theokratie, die theokratische Heiligkeit des Volkes, war wesentlich geknüpft an das Heiligthum; die in der Mitte des Volkes anfgerichtete Wohnung Jehova's war „geheiligt durch Seine Ehre"; hiedurch war die thatsächliche Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke durch ein äusseres Denkmal bezeugt. So musste denn auch die ganze Umgebung des Heiligthums thatsächlich bewähren die durch dieses Heiligthum hervorgerufene scharfe Sonderung des Heiligen und Unheiligen; das ganze theokratische Leben bestehen in einer consequent durchgeführten Scheidung alles Unreinen von dem Reinen, Gott-Geweihten, was seines Heiligthums Nähe nicht zu scheuen brauchte. Daher folgen nach der Darstellung des Heiligthums und des dazu Gehörigen die Gesetze über Reinigkeit und Unreinigkeit. Die Natur und alles animalische Leben in ihr sollte gleich dem Menschen hier ein Zeugniss von ihrer Befleckung durch die Sünde und dem Gegensatze zu derselben, der Heiligkeit Jehova's, ablegen (Cap. 11—15.). Diese Gesammt-Reinigkeit des Volkes fand aber ihren Mittelpunkt in dem grossen Opferfeste, wo das ganze Volk gereinigt werden, das Heiligthum selber wieder geheiligt, und alle Sünde hinweggenommen werden sollte. Weder die Opfer, welche vorher geboten waren, noch die Gesetze über Reinigkeit und Unreinigkeit konnten sich als ausreichend, ja nicht einmal als ausführbar darstellen, falls es nicht den Versöhnungstag, den Tag der allgemeinen Sündenvergebung gab. Daher ist dieser in seiner Nothwendigkeit durch alles Vorangegangene erwiesen, und somit Cap. 16.

vollkommen an seiner Stelle (vgl. bes. Vs. 30—34.). So war nun positiv das Heiligthum Centrum des ganzen Volkes geworden, und es bedurfte nur noch negativ einer Einschärfung, dass aller Cultus seine Beziehung auf das Heiligthum haben müsse. Es sollte daher kein Opfer geschlachtet werden, als im Tempel, kein blutiges Opfer, Mahl u. s. w. veranstaltet werden. Die Wurzel alles heidnischen Unwesens ward dadurch abgeschnitten, dass Alles mit Jehova und seinem Cultus in unmittelbarem Zusammenhange stehen musste (Cap. 17.).

Die Gefahr aber, sich vom Jehovakultus zu entfernen, lag nicht sowohl nahe in der Abgeschiedenheit des Volkes in der Wüste, als ganz besonders wenn es in Kanaan seinen Wohnsitz in Mitten heidnischer Umgebung nehmen würde. Das folgende im Leviticus hat daher auf dieses dereinstige so wichtige Verhältniss Israel's seine Beziehung; und es ward so der Einwendung gegen das bisher gegebene Gesetz, die Unmöglichkeit seiner faktischen Durchführung in den neuen Verhältnissen Israels anlangend, zum Voraus alle Kraft benommen. Zugleich lag darin positiv das Motiv der Absonderung Israel's von den Kanaanitern, die Nothwendigkeit ihrer Ausrottung, mithin die ganze Stellung des Volkes Gottes zu dem Heidenthum klar ausgeprägt. In dieser Beziehung beginnt die Darstellung von Cap. 18. mit den das ganze Volk betreffenden Vergehungen, worin es hauptsächlich dem heidnischen Einflusse ausgesetzt war, Unzucht, Verachtung der Eltern, Abgötterei u. s. w. (Cap. 18—20.). Die Priester aber in ihrem ganzen Privatleben sollten darin vorangehen, und in dieser Hinsicht die strengste Gewissenhaftigkeit, wodurch sich ihre alles Unreine verabscheuende Anhänglichkeit an Jehova bewährte, obwalten lassen (21—22, 16.). Daher auch in Bezug auf die Opfer die Makellosigkeit immer mit Bezug auf die heidnische*) Umgebung und Sitte eingeschärft wird (22, 17—33.). Den stärksten Damm dagegen sollten aber die Israeliten darin finden, dass es feierliche religiöse Zusammenkünfte gab, welche das ganze bürgerliche Leben,

*) Vgl. besonders 22, 24. „in eurem Lande sollt ihr nicht also thun", mit Bezug auf die dort herrschende (mit der Abgötterei zusammenhängende) Castration. Vgl. Vs. 25. 32. 33.

beherrschend des Volkes Sinn, auf den Centralpunkt seiner Religion richteten, und so seinem ganzen Thun und Treiben die höhere theokratische Weihe ertheilten. Daher die (eigentlich nur für Palästina berechneten) Feste, deren Anordnung wir Levit. 23. finden, das Jahr in heilige Epochen theilend, und dem agrarischen Leben durch die Beziehung auf die Geschichte der Thaten Jehova's den eigenthümlichen Charakter theokratischer Weihe verleihend, im scharfen Gegensatz zu allem heidnischen Cultus, der blos auf das natürliche Leben gerichtet, in ihm sein Prinzip und Mysterium suchte. So folgt denn noch das an Cap. 22, 17 ff. zunächst dem Inhalte nach sich anschliessende Gesetz über die Tadellosigkeit des Oeles und die makellose Bereitung der Schaubrote, das aber passender hier erst nach Cap. 23. aufgeführt ist, da es auf die hierin behandelten agrarischen Verhältnisse der Israeliten in ihrer Beziehung zu Jehova zurücksieht (Cap. 24, 1—9.)*)

Wie vorher die lebendige göttliche Kraft des Gesetzes in ihrer faktischen Geltendmachung im Gegensatz zu aller subjektiven widerstrebenden Willkühr dargelegt war, so auch hier. Der Gegensatz zu allem heidnischen Wesen und die nachtheiligen Folgen irgendwelcher Vermischung mit demselben zeigen sich faktisch an einem aus gemischter Ehe (eines Aegyptiers und einer Israelitin) entsprungenen Manne: er flucht Jehova'n und Jehova gebeut, ihn zu steinigen (24, 10—23.).

Mit den durch dieses Faktum nur der chronologischen Ordnung wegen unterbrochenen Bestimmungen steht nun das Gesetz vom Sabbath- und Jobel-Jahr im engen Verbande (Cap. 25.). Die Vollendung der Deklaration, dass Jehova Besitzer Kanaans, und das ganze Volk wie Land sein unverbrüchliches, ausschliessliches Eigenthum sei**) — wiederum in seiner gegensätzlichen Beziehung zu aller heidnischen Besitznahme des Landes. An diese feierliche Verkündigung schloss sich nun treffend des ganzen Gesetzes Grundelement: Jehova alleiniger, wahrer, lebendiger Gott, segnend sein ihm getreues und sein Gesetz zu Herzen nehmendes

---

*) Anders, aber wie mir scheint ungenügend und zu locker, fasst Ranke a. a. O. S. 108. 109. den Zusammenhang dieser Stellen auf.

**) Vgl. 25, 23. und Carpzov, appar. crit. p. 467.

Volk, fluchend allen, die ihn verachten und seine Gebote übertreten. So war der schroffe, eine Reihe von Gesetzen sich hindurch ziehende Gegensatz hier auf seinen Höhepunkt gebracht — die nachdrücklichste Einschärfung alles vorhergehenden (Cap. 26.).

Nachdem auf diese Weise die Grundidee, inwiefern Israel seiner eigenthümlichen Stellung zu Jehova gemäss Besitzer und Herr des Landes sein sollte, bestimmt und seinem ganzen Wesen nach dargelegt war, konnte erst das Gesetz über das Verhältniss einzelner Besitzungen, die Jehova gelobt waren oder schon an sich zugehörten (wie die Erstgeburt), eine nähere Bestimmung erleiden; daher nunmehr das Gesetz von Gelübden, Bann, Zehnten, wobei wiederum einerseits die Rückweisung auf das Vorhergehende (vgl. 27, 17. 18. 21. 23. 24.), andererseits die Bezugnahme auf die künftigen National-Verhältnisse (vgl. 27, 28. 29. und Jos. 6.) unverkennbar ist.

So weit hatte sich alles in der Legislation auf den Mittelpunkt der theokratischen Offenbarung bezogen, und zugleich sich als die Zukunft umfassende und beherrschende Idee bewährt. Nunmehr kehrt die Geschichte wieder zu der Gegenwart zurück, zu den durch die göttlichen Anordnungen nothwendig gewordenen Veränderungen im israelitischen Heereslager. Hiemit beginnt das Buch der Numeri. Eine Volkszählung wird vorgenommen, und zwar in der speziellen Absicht, die Leviten und die waffenfähige Mannschaft zu scheiden, und so die Einnahme des Landes, so wie die göttliche Bestimmung rücksichtlich der Jehova zugehörigen Erstgeburt, an deren Statt der Stamm Levi eintrat, zu realisiren. Daher wird hier die Zählung mit genauer Rücksicht auf die Abstammung vorgenommen, sodann die Lager-Ordnung, und dann der Leviten Einsetzung und Amtsverrichtungen bestimmt (Cap. 1—4.), wobei nicht nur im Allgemeinen die vorhergehenden Verfügungen als vorhanden vorausgesetzt sind, sondern auch spezielle Anschliessung an das letzte Cap. des Levit. statt findet (vgl. 3, 47. mit Levit. 27, 6.).

Das so eingerichtete Lager musste den vorangegangenen Reinigungsgesetzen gemäss von allem Unreinen gesäubert sein. So folgt denn der Befehl, die Aussätzigen, Samenflüssigen, durch Berührung eines Leichnams Verunreinigten auszuschliessen. Erst

jetzt konnte dieser auf der früheren gesetzlichen Grundlage ruhende Befehl, dass Jehova's Wohnung und Umgebung heilig sein müsse, ins Leben treten (Num. 5, 1—4.). Nachdem auf diese Weise das bürgerliche und priesterliche Leben seine richtigen Gränzen und Stellung erhalten hatte, konnten erst einige Gesetze Kraft erhalten, welche hierauf beruhten: das Eingreifen der Priester in die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens. Dahin gehören die Fälle, wo kein Goel da war nach dem Tode desjenigen, dem etwas veruntreuet war, und dann den Priestern der Gegenstand zufiel; das Gottesurtheil bei dem des Ehebruchs verdächtigen Weibe, wo der Priester die vermittelnde richterliche Behörde bildete; das Nasiräat, die priesterliche Segensformel für das Volk (5, 5—6, 27.). Diese Bestimmungen setzen die ganze frühere Organisation voraus, und schön bildet die Segensformel den Schluss dieser Gesetze, als bedeutsames Symbol, wie durch diese ganze Einsetzung der Gott geweihten Kaste nur Heil, Gnade und Friede für das Volk erwachsen sollte.

Auch zeigen sich des Volkes Herzen willig, die geforderten Gaben darzubringen, und auf Jehova's Befehl müssen sie den Leviten übergeben werden, daher hier erst diese Erzählung ihren Platz auch in historischer Beziehung finden kann. Darum ist aber auch Jehova treu, und redet seiner Verheissung gemäss (Exod. 25, 22.) von dem Allerheiligsten aus mit Moses (Cap. 7.).

Eben so bedeutsam wird nun, ehe die Leviten ihr Amt antreten, die Verordnung vom Anzünden der Lampen im Heiligthum wiederholt (8, 1 ff.), und die Mittheilung der göttlichen Gnade an die Theokratie dadurch wieder lebendig ins Herz des Volkes zurückgerufen, da sich jene in der Auserwählung dieses Stammes nun wieder verherrlichte *).

Es folgt sodann eine Beschreibung der Paschafeier, die hier ihre chronologische Stelle behauptet, deshalb aber einer besonderen Erwähnung bedurfte, weil hieran sich besondere Vorschriften über die Theilnahme unreiner Personen anknüpften, welche erst

---

*) Vgl. hiemit die Anerkennung jenes Bedeutsamen in diesem Symbol bei Sacharja Cap. 4. und dazu Hengstenberg, Christol. II, S. 55 ff.

nach den erfolgten Bestimmungen über theokrat. Unreinigkeit und Reinigkeit überhaupt ertheilt werden konnten (9, 1—14.).

Nunmehr geht die Erzählung über zu dem Aufbrechen des israelit. Lagers vom Sinai (9, 15. — Cap. 10.); und die detaillirte Darstellung desselben findet ihre Rechtfertigung in der Erwähnung der wunderbaren Führung des Heeres durch die Wolkensäule (9, 15 ff. 10, 11.), und der heiligen, das Signal des Aufbruches und Kampfes gebenden, für die Folgezeit wegen der daran geknüpften göttlichen Verheissungen so wichtigen Dokumente.

Es war nunmehr der Einzug Israels in das ihm verheissene Land, das durch das Vorhergehende vorbereitete Faktum, dessen Beschreibung jetzt zu erwarten stand. Wie nun einerseits hierauf offenbar die weitere Darstellung zielt, so war es andererseits um so nothwendiger, zu zeigen, wodurch das Nichteintreten desselben motivirt worden sei. Darum berichtet jetzt unser Buch mit grosser Genauigkeit, wie alsobald wieder das Volk trotz der unaufhörlichen Langmuth Jehova's seinen alten halsstarrigen Trotz beweiset, und sich Empörungen gegen Jehova zu Schulden kommen lässt, woran selbst Mirjam und Aaron Theil nehmen, wie aber Moses in alle diesem noch festhält an seinem Gotte, ja noch verherrlichter aus dem bitteren Kampfe hervorgeht (Cap. 11. 12.).

Schon werden Kundschafter in das Land geschickt, und es zeigt sich hier, als gerade alles sich äusserlich anschicken will zur Einnahme Kanaans, wie wenig das Volk reif ist für den so wichtigen Akt. Der durch den Bericht der Kundschafter entstandene Aufruhr ist als der Wendepunkt der theokratischen Geschichte sehr ausführlich erzählt, und wenn auf der einen Seite durch diese Kap. die ganze vorhergehende Geschichte sogar bis in ein merkwürdiges Detail als bekannt vorausgesetzt wird, (wie 14, 22. und das. die Ausll.), so umschliessen sie auf der anderen durch die Bestimmung, dass das Volk 40 Jahre in der Wüste verweilen solle, alles folgende, und beurkunden so die wunderbare Einheit dieser Geschichte*).

Unmittelbar hieran schliessen sich in der Wüste gegebene Gesetze. Schon der Rahmen, welcher sie einschliesst, ist durch

*) S. Ranke, a. a. O. S. 119 ff.

die (scheinbar tautologische) Wiederholung der theokratischen Grundlage merkwürdig und eigenthümlich (vgl. 15, 2. 13—16. 22. 23. 37 ff.). Er zeigt die Haupttendenz dieser Gesetze für die Gegenwart, dem zu harter Strafe verurtheilten ungläubigen Volke zum lebendigen Bewusstsein zu bringen, dass es nicht etwa dadurch aufhöre Jehovas Bundesvolk zu sein, sondern, dass es noch immer Träger seiner Offenbarung verbleibe. Nun aber beziehen sich auch alle diese Gebote auf die Zukunft eben so sehr als die Gegenwart, was nicht nur die Treue der göttlichen Verheissungen beurkundet, sondern den Geboten selbst auch die innere Beziehung zum Ganzen der Thora verleiht, als ergänzende Bestandtheile derselben dazustehen. — Besonders wichtig ist aber das faktisch ins Leben tretende Gesetz, wie dies die Beispiele Num. 15, 32—36. und Cap. 16 f. erhärten: Gottes Majestät, die über seinem Bundes-Gesetze waltet, und des Volkes dauernden Undank beurkundend. An jene Fakta schliessen sich dann neue geschärfte, aber sämmtlich auf dem alten Grunde beruhende Gesetze an, die in Bezug auf den korachitischen Aufruhr, namentlich auf Priester und Leviten und ihr gegenseitiges Verhältniss gehen, das seinem Grunde nach nur dann klar wurde, wenn der Begriff von theokratischer Reinheit und Unreinheit scharf erfasst wurde (s. Cap. 18. 19.)*).

Die Strafzeit Israels in der Wüste hat allerdings ein bedeutendes theokratisches Moment in sich; allein eigentlich nur als solche im Ganzen betrachtet, nicht seiner einzelnen subjektiven Seite nach. Nur Gottes Verfahren in Bezug auf sein Volk in dieser Zeit ist für die Geschichte der Theokratie, um deren Erhaltung es sich hier mehr handelt als um ihre Entwickelung, wichtig. Dies tritt deutlich und bestimmt genug in den die Geschichte der 38 Jahre des Umherirrens Israels in der Wüste behandelnden fünf Kapp. hervor; ein Mehreres lässt für die dem Untergang in der Wüste anheim gefallene Generation sich gar nicht erwarten. Um so mehr ist die Zeit der Erfüllung der göttlichen Verheissungen als der glänzendste Schluss der Thora, der wahrhaft theokratisches Interesse verleihende Moment der Geschichte anzusehen. Hier aber drängen sich die bedeutsamsten Fakta in

*) Vgl. Ranke, a. a. O. S. 126—132.

der Weise zusammen, dass durch sie es klar wird, wie nicht etwa Israel's eigene Kraft und Stärke, sondern derselbe Gott, welcher es verheissen hat, auch ihnen das Land der Verheissung durch Seine Gnade und Macht zum Besitzthum verschafft.

Schon ist Mirjam in der Wüste gestorben und das vierzigste Jahr herangekommen; schon ist Israel wieder im Angesichte des gelobten Landes, an Edom's Gränzen, da versündigen sich auch Moses und Aaron, und letzterer stirbt bald darnach. Eleasar tritt an seine Stelle. Israel schickt Gesandte an Edom's König, um freien Durchzug bittend, und erhält abschlägige, übermüthige Antwort (Cap. 20). Alles ist genau durch das vorhergehende motivirt: der alten Generation Aussterben durch den göttlichen Rathschluss, Moses eigener Unglaube durch den langen Zeitraum, wo der Muth wohl sinken und die Hände schlaff werden konnten, Edom's Uebermuth dadurch, dass es schien, als sei Jehova gewichen von seinem Volke (vgl. 14, 14 ff.). Israel aber sollte das Alles erfahren, um stark zu werden in Seinem Gott. Es zeigt sich alsobald an Arad, der kanaanitischen Königsstadt; Israel gelobt die Städte dieses Volkes feierlich Jehova, und Jehova verleihet den Sieg (21, 1—3); Edoms Gränze soll gemieden und Israel's Sinn allein auf Kanaan gerichtet werden. Schlagender ist kein Zeugniss als dasjenige, welches nunmehr dem hadernden Volk gegenüber tritt, der Schlange bedeutsames Vorbild, mahnend an die alte Sünde und Schuld und deren Ueberwindung durch Jehova's That, auf Kanaan, Jehova's Land, unveränderlich hinweisend. Und muthig schreitet nunmehr Israel weiter, selbst bis zu den Gränzen der Amoriter, Loblieder zur Ehre Jehova's singend, und mit seiner Kraft Hesbons und Basans Könige schlagend (Cap. 21.). In den Gefilden Moabs erwartet aber das Volk Jehova's noch grössere Herrlichkeit; der heidnische vom Moabiterfürsten gedungene Prophet Mesopotamiens muss hier, von Jehova überwunden, statt Israel zu fluchen, es segnen und hinweisen auf die alten Verheissungen, welche den Vätern gegeben waren; die bittersten Feinde der Theokratie müssen hier in ihrer tiefsten Demüthigung zum Ruhme des Königs derselben ihren Tribut darbringen (22 — 24.).

Israel's Gott war nicht von Bileam überwunden (Cap. 25. vgl. 31, 16.), wohl aber das Volk, dessen eigene Nichtigkeit

durch die folgende Erzählung von seiner Verführung zum Moabitischen, Midianitischen unzüchtigen Götzendienste klar hervortritt. Gegen die Verführer soll sich daher gerade der erste Angriff des Volkes richten (25, 17 ff.), und so die Einnahme des Landes realisiren. Darum wird dasselbe zuvörderst an die einzelnen Stämme vertheilt, und in dieser Rücksicht das Volk noch einmal gezählt und Josua zu seinem Anführer eingesetzt*); aber bei dieser Austheilung behält sich Jehova seine Rechte ausdrücklich vor, und nicht vergessen durfte Israel des Herrn Opfer, Sabbath, Feste und Gelübde, die darum kürzlich wiederholt, neu geschärft und vervollständigt sind (— Cap. 30.). Nun erst beginnt der Kampf mit Midian; alles geschieht in vorgeschriebener gesetzlicher Ordnung mit den Drommeten der Priester, der heiligen Reinigung und freiwilliger Gabe von der Siegesbeute an Jehova's Heiligthum (Cap. 31.).

Das war Moses letztes Werk nach aussen hin (vgl. 31, 2.); nun ist sein Auge nur noch auf das innere Verhältniss seines Volkes gerichtet, nachdem er zuvor noch zur Vollendung seines Werkes alles vorbereitet. Der Eingang in das Land ist genommen, und so vertheilt er denselben an Ruben, Gad und den halben Stamm Manasse (Cap. 32.). Sodann gebeut er, noch einmal bedeutsam erinnernd an die Führungen Gottes in der Wüste, und die vierzig vollendeten Jahre (33, 1—49.), wie das Land eingenommen werden solle (worauf schon Cap. 32 vorbereitete), und bestimmt die Vertilgung der Kanaaniter und ihres Götzendienstes, den Umfang des zu erobernden Landes, die Art der Vertheilung, die Städte der Leviten und die Asyle, zuletzt aus bestimmter historischer Veranlassung das für die Erhaltung des angewiesenen Grundbesitzes so wichtige Gesetz, dass die Erbtochter stets nur in ihrem Stamme heirathen dürfe (Cap. 36.).

So war der eilfte Monat des vierzigsten Jahres heran gekommen, und wie die zweite Generation nunmehr den Jordan zu überschreiten im Begriffe stand, war die Scheidestunde Mosis da —seit der Gesetzes-Promulgation auf dem Sinai der feierlichste Augenblick in seinem Leben. Er, das Werkzeug Gottes, damals

*) S. darüber Ranke, a. a. O. S. 136 ff.

zur Verkündigung Seines Willens, konnte nicht von dannen gehen, ohne dieses sein Werk zu vollenden. Darum ergeht noch einmal, in den Reden des Deuteronomiums — sein letztes Wort, als ein heiliges Vermächtniss, an das Volk — aber es ist ein anderes als dort beim Sinai. Ein prophetischer Geist zieht sich durch diese letzte Reden vom Anfange bis zu Ende; der Mann Gottes ist ganz im Geiste versetzt in seines Volkes Zukunft, und sein Schicksal ist vor ihm aufgedeckt. Mit der Erwähnung der wunderbaren Führungen Jehova's die jetzt aufs lebendigste vor seine Seele treten, beginnt er, mit der Strafe für den Unglauben und die Verstocktheit seines Volkes, mit der Treue Jehova's in Bezug auf alle seine Verheissungen, deren Erfüllung jetzt gekommen sei; aber kennend die Weise dieses Volkes und seinen Abfall voraussehend, beschwört er es eindringlichst, zu halten an den Satzungen des Herrn und nicht zu vergessen, wie er sich geoffenbaret habe, es trete sonst statt des Segens der Fluch ein (Cap. 1 — 4.).

Mit in psychologischer Hinsicht unübertreffbarer Meisterhand wird in einer zweiten Rede die subjektive Seite des Gesetzes, die innere Aufnahme desselben in dem eigenen Herzen dargestellt, auf positivem wie negativem Wege. Des Gesetzes erste Wirkung ist Furcht, und das ist auch der Zweck desselben, darum so wie Israel das theokratische Grundgesetz mit heiliger Scheu hörte, so soll auch der Mensch durch dasselbe einen lebendigen Eindruck der göttlichen Heiligkeit und Majestät erhalten (Cap. 5.). Aber das Wesen des Gesetzes ist die Liebe zu Jehova, dem einigen wahren Gott; darum ist es Antrieb, zu gedenken der göttlichen in Thaten bezeugten Barmherzigkeit, und so geht aus dieser Gesinnung der Liebe erst die rechte Befolgung und Treue gegen das Gesetz hervor (Cap. 6.). — Zwei Abwege sind es aber, die das Volk am meisten dabei verführen mussten; das Gesetz mit seiner rigoristischen Strenge konnte leicht zum Abfalle von Jehova verlocken, zur Nachgiebigkeit gegen das, was bis auf die feinsten Regungen des Herzens verdammt war, der Abgötterei, indem man es aufgab, das Gesetz, dieses schwere, drückende Joch zu tragen. Darum die nachdrücklichste Warnung gegen Kanaan's Bewohner und Götzen, dadurch dass Israel sich gleich stellet den Heiden,

wird es gleiches Schicksal mit ihnen erleiden, verstossen zu sein vom Angesichte Jehova's (Cap. 7. 8.). Der andere nicht minder gefährliche Abweg war der der Selbstgerechtigkeit, des hochmüthigen Gedankens, durch das eigene Verdienst sei alles, was Jehova gethan hätte, vollbracht. Darum spricht Jehova: „Nicht durch deine Gerechtigkeit und deines Herzens Reinheit hast du der Heiden Land ererbt“, es ist Jehova's freie Gnade; und die Sünden des Volkes mahnen nur zu sehr daran, wie wenig es sich selber darin zuschreiben darf (Cap. 9.). — Die Geschichte des Volkes vor und nach dem Exile stellt diese beiden Abwege im Grossen dar, und während dort der Götzendienst und hier der partikularistische Hochmuth desselben für die tiefe Wahrheit jener Warnungen Zeugniss ablegt, stellen diese sich recht eigentlich als die ganze künftige Geschichte der Theokratie im prophetischen Geiste umfassend dar.

Darum — fügt Moses hinzu — wendet euch zu dem, was Jehova für euch that, als er die Tafeln des Gesetzes gab, die Bundeslade und das Priesterthum anordnete, für euch ein bedeutsames Symbol „zu beschneiden die Vorhaut eures Herzens“ (10, 16.), und Liebe zu hegen in eurem Innern. Gedenket Jehova's, des Gnädigen und Gerechten, dessen Segen und Fluch auf Ebal und Garizim euch als bleibendes Monument vor Augen gestellt werden soll (Cap. 10. u. 11.). Durch die Erwähnung dieses Faktums war der Gesetzgeber speziell auf das Leben des Volkes in seiner Heimath geführt. Dieses wird daher noch normirt, durch Gesetze, die sich dieser ihrer Bestimmung nach nothwendig als die Vollendung und Ergänzung der früheren gestalten müssen. Dort wird Jehova dem Volke einen bestimmten Ort zum bleibenden Heiligthume anweisen, jeder dem abgöttischen Cultus bestimmte Ort aber soll vernichtet werden, dort sollten alle Opfer geschlachtet werden, doch ward es nunmehr frei gegeben, auch das Schlachten des Viehes an jedem Orte vorzunehmen; dann aber sollen auch diese Thiere zum Essen für Reine und Unreine bestimmt sein (vgl. Deuter. 12, 14 ff. mit Levit. 17.), wobei nur die früheren Bestimmungen über das Blut-essen und das, was Jehova angehöre, ihre Kraft behalten. Ueberhaupt muss das Heiligthum stets als Mittelpunkt für alle heilige Gegenstände betrachtet werden; darum

gerade sollen auch die Kanaaniter ausgerottet und aller abgöttische Greuel vertilgt werden; denn nichts darf dem göttlichen Gesetze hinzugefügt oder entzogen werden (Cap. 12.). Eben so auch dürfen aus demselben Grunde keine falschen Propheten und Wahrsager, die des Volkes Sinn vom Gesetze abwendig machen, indem sie ein anderes aufstellen, geduldet werden; eben so wenig eine Stadt, die sich dem Götzendienste ergiebt, sie muss mit Schwertes Macht zerstört werden (Cap. 13.). In gleicher Weise soll man nicht heidnische Trauergebräuche nachahmen, unreine Thiere geniessen, sondern vielmehr hierin den göttlichen Geboten treu nachkommen, und dadurch, dass man den Zehnten willig entrichtet, seine Anhänglichkeit an Jehova und seinen Cultus bewähren (Cap. 14.), eben deshalb auch das Erlassjahr und die Feste Jehova's (die in Bezug auf ihre Feier in dem neu zu erwählenden Heiligthum noch nähere Bestimmungen erhalten) sorglich beobachten (Cap. 15. 16.), nur fehllose Opfer darbringen; denn alle Götzendiener trifft unerbittlich die Strafe der Steinigung. Darum müssen das Land gerechte Richter regieren, das höchste Gericht aber soll an dem von Jehova zu wählenden Orte sein, bestehend aus den Priestern und dem Schophet des Landes; wird ein König vom Volke gewählt, so soll der vor Allen sich richten nach dem göttlichen Gesetze und nicht in heidnischer Weise leben. Neben der königlich-richterlichen Würde soll aber die priesterliche in ihrem vollen Rechte bestehen, und neben dieser wiederum die prophetische (Cap. 17. 18.). Genau bestimmt wird bei alle dem das richterliche Verfahren; denn Jehova duldet nicht in seinem Lande, dass man beuge das Recht des Unschuldigen, so wenig als Nachsicht habe mit dem Uebelthäter (Cap. 19.). Dann das Kriegs-Recht Israel's, mit Rücksicht auf die nächste Zukunft, den Kampf gegen Kanaan gegeben, als dem wichtigsten aller Kriege mit Heiden, die Norm für alle zukünftigen zugleich (Cap. 20.), und dann noch eine Reihe von Gesetzen, welche die früher gegebenen voraussetzend sich meist auf schwierige richterliche Entscheidungen beziehen, und das ganze bürgerliche Leben als von der strengsten Anwendung der Begriffe theokratischen Rechtes und Pflichten durchdrungen darstellen. Darum ist schön als Beschluss des Ganzen die Gebetsformel hingestellt, bei der Darbringung der

Erstlinge und der Zehnten zu sprechen, das theokratische Glaubensbekenntniss, wodurch ein jeder Israelit sich selbst als denjenigen wissen und bekennen sollte, wozu sein Gott ihn berufen habe. Dem eigenthümlichen auf das subjektive Leben des Individuums bezüglichen Charakter des Deuteron. drückt dieser Schluss seine herrlichste Vollendung auf (Cap. 26.).

Was früher nur angedeutet war, der dem Volke bei seinem Eintritt in Kanaan lebendig zum Bewusstsein zu bringende Gegensatz, der in dem ganzen Gesetze enthalten war, der Segen und der Fluch Jehova's, wird nun als der zunächst zu verrichtende feierliche Bundes-Akt seinen Einzelheiten nach genau festgesetzt. Daran knüpft sich dann die Beschreibung der lieblichen Fülle dieser Segnungen, und der ganzen Furchtbarkeit des göttlichen Zornes. Immer mehr Kraft bietet die prophetisch warnende und lockende Stimme des grössten der Propheten des A. Bundes auf, immer mehr erweitert sich die Aussicht auf die fernere Zukunft des Gott-geweiheten Volkes, bis sie zuletzt, in den wunderbarsten Flug der Begeisterung übergehend, die Klage und Wehmuth auflöset, die erhabenste Verkündigung des göttlichen Heiles, in wahrem Triumphgesang.

Die Geschichte des Gesetzes schliesst mit einem Anhange über das Ende dessen, welcher Israel sein Gesetz zu geben gewürdiget war.

§. 111.

Urkunden und Fragmente im Pentateuch. Historische Uebersicht der Hypothesen darüber.

Die Frage ob der Verf. des Pent. Quellen, schriftliche Dokumente, oder mündliche Tradition bei seinem Werke zu Grunde gelegt habe, war zunächst für die vormosaische Geschichte, also für die Genesis, von besonderem Interesse, und hiebei schon frühe in Anregung gebracht. Bereits Vitringa stellte die Meinung auf, schedas et scrinia patrum, apud Israelitas conservata, Mosem collegisse, digessisse, ornasse et ubi deficiebant, complesse. Er urgirte in dieser Hinsicht besonders die Ueberschriften זה ספר אלה תולדות, u. s. w., und berief sich auf Stellen, wie Gen. 18,

17. 18. (obss. s. I, c. 4. p. 36 sq.). Bei dieser allgemeinen Annahme von Urkunden, welche dem Verf. der Genesis aus der vormosaischen Periode bereits vorgelegen, blieben auch andere Forscher selbst bis in die neueste Zeit hinein stehen, ohne sich auf nähere Bestimmung derselben einzulassen *). Andere suchten indess die Beschaffenheit der Urkunden genauer zu bestimmen, und ein grosses Feld für die Hypothesensucht war damit geöffnet. Man schlug im Allgemeinen einen doppelten Weg ein. 1) Einige es unwahrscheinlich findend, dass hier bereits schriftliche Dokumente vorhanden waren, meinten die Art und Weise der Erzählung besser begreifen und deuten zu können, wenn sie hieroglyphische Denkmale, alte Bildnerei an die Stelle von schriftl. Urkunden setzten **). Besonders ward diese Ansicht auf die ersten Capp. der Genesis angewandt, und man ging soweit, die Urgestalt des alten Denkmals genau anzugeben und den Verf. unrichtiger Deutung u. s. w. zu beschuldigen ***). — 2) Das Abentheuerliche und Willkührliche dieser bereits als gänzlich verschollen zu betrachtenden Hypothese musste sich bald bemerklich machen. Durch genauere Beobachtung des inneren Gehaltes der Genesis insbesondere kamen daher andere Forscher auf die Untersuchung, ob sich nicht die ursprüngliche Gestalt jener Urkunden aus der Art ihrer Zusammenstellung, ihrem Inhalte ermitteln lasse. Besonderes Aufsehen machte in dieser Beziehung Astruc's Schrift †). Zwei Haupturkunden lassen sich nach ihm in der Genesis unterscheiden, und durch den verschiedenen Gebrauch der Gottes-Namen

---

*) Vgl. Richard Simon, hist. cr. V. T. I, c. 7. Clericus, diss. de script. Pent. §. 2. — er sagt: qualia et quot fuerint ea scripta ii demum dixerint, qui iis temporibus vivebant, si ad vitam revocarentur —; Jahn, Einl. II, S. 95 ff. Rosenmüller, scholl. p. 44 sq. Pareau, de myth. c. 5. intp. p. 172 sq. instit. p. 112.

**) Vgl. besonders Otmar (Nachtigal), in Henke's Magazin II, S. 512 ff. Dagegen Eckermann, Beitr. V, 1. S. 155 ff. Vater, Comment. üb. d. Pent. III, S. 688 ff.

***) S. die literar. Nachweisungen bei Hartmann, S. 76 ff.

†) Conjectures sur les mémoires originaux, dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Brux. 1753. 8. (deutsch Frankf. 1783.).

Jehova und Elohim von einander absondern. Neben ihnen finden sich noch 10 andere Dokumente, welche sich, jenen ersteren fremdartig, als Unterbrechung der Geschichte, Einschaltung u. s. w. ausweisen sollen. Es waren ursprünglich diese verschiedenen Bestandtheile nicht verbunden, erst durch die Abschreiber sind sie in einander gemengt. Namentlich J. D. Michaelis bezeugte dieser Hypothese vielfache Anerkennung und bekannte sich selbst unter gewissen Modifikationen zu ihr *). Hauptsächlich war es aber Eichhorn, der durch sie angeregt die Bestandtheile der Genesis einer sorglicheren Prüfung unterwarf **). Ausgehend von der Wahrnehmung einzelner für sich bestehender Urkunden, sucht er zu zeigen, dass der grösste Theil der Schrift aus Stücken zweier historischer Werke zusammengesetzt sei, welche von verschiedenen Verfassern herrührend sich durch die Verschiedenheit der Gottes-Namen besonders zu erkennen geben. Mit dem grössten Beifall ward diese Ansicht von den Zeitgenossen aufgenommen; einen Fortschritt erhielt sie durch das Werk von K. D. Ilgen, die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs. 1ster Theil. Halle 1798. 8., wonach zwei elohistische Urkunden und eine jehovistische angenommen wurden, indem der zweite Elohist sich oft dem Jehovisten in Sprache und Charakter annähere. Noch weiter geführt ward dieses Urkunden-System durch Gramberg (libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova. Lips. 1828.), welcher drei Bestandtheile der Genesis unterschieden wissen will, einen Jehovistischen und einen Elohistischen, welche aber von dem Compilator mehr oder weniger willkührlich bearbeitet und mit Zusätzen bereichert seien (wie 19, 29. 20, 18. u. a.). Auch Stähelin (krit. Untersuchungen üb. d. Genesis. Basel 1830.) hält noch die beiden Urkunden fest, welche vom Ueberarbeiter in Harmonie gebracht seien, wo aber die Nachrichten differirten, gebe er beide Quellen an, und zwar so, dass deutlich wird, er habe sie als verschiedene Vorgänge darstellend angesehen.

Indessen hatte sich seit der Eichhorn'schen Hypothese die Ansicht über den Pent. im Allgemeinen zum Nachtheil der Aecht-

---

*) Einl. I, §. 52. S. 267 ff.

**) Einl. III, §. 407—417.

heit desselben entschieden. Man hielt es für angemessen die Urkunden-Hypothese hiemit in Verbindung zu setzen, und zwar durch zwiefache Modifikation derselben. Aufgegeben war die Einheit der Genesis, die Trennung hatte sich jedoch auf gewisse parallel neben einander fortlaufende Geschichtserzählungen beschränkt; es war nur noch ein Schritt weiter zu thun, indem man auch noch diesen Zusammenhang aufgab, so wurden aus Urkunden Fragmente, lauter vereinzelte abgerissene Stücke, die in keinem inneren Zusammenhange stehen, aber wörtlich und genau an einander gereiht seien. Diesen Ursprung hat aber nicht nur die Genesis, sondern jedes Buch des Pent. ist aus mehreren einzelnen und von einander unabhängigen Stücken zusammengesetzt: in allen haben wir es mit mehreren Verfassern und ihren aus verschiedenen Zeiten herrührenden Stücken zu thun *). Diese Annahme schliesst sich demgemäss an die frühere Urkunden-Hypothese an: sie theilt mit derselben auch dieselben Argumente, und giebt diesen nur eine andere Wendung. Daher kann es nicht befremden, wenn de Wette seiner Gesammtansicht vom Pent. gemäss eine Art Ausgleichung beider getroffen hat, so fern derselbe die fragmentarische Zusammensetzung anerkennend in den elohistischen Bestandtheilen einen ursprünglichen Plan und Zusammenhang annimmt, während die jehovistischen sich nicht so leicht in eine gewisse Einheit fügen, und vielleicht aus mehreren Quellen entlehnt seien **). Eine innere Zerrissenheit des Pent., vereinzelte Stücke, von mehreren Verff. herrührend, hat auch Hartmann a. a. O. S. 169 ff. nachzuweisen gesucht.

Es kann nicht auffallen, wenn die so weit gediehene Bestrebung, den Pent. zum Theil selbst in die kleinsten Bestandtheile aufzulösen, auch da wo sie bestritten ward, in dieser ihrer Verirrung von der Wahrheit neue Verirrungen zur Folge hatte. Dahin gehört namentlich Kelle's ***) Annahme von einer ursprüng-

---

*) So Vater, a. a. O. S. 421 ff. nach dem Vorgange eines Ungenannten in Henke's Magaz. VI, S. 221 ff.

**) Beiträge z. Einl. in d. A. T. Bd. 2.; Einleit. §. 150 ff. Damit kommt auch sehr überein Ewald, Stud. u. Krit. 1831. 3, S. 597 ff.

***) Vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften. Freiberg 1812. 3tes Heft.

lichen wohl zusammenhängenden Urschrift, welche aber später durch mannigfache Interpolationen erweitert sei; und Berthold t's Meinung, dass die Ursubstanz der Genesis der Abschnitt Cap. 5—33. sei, diese aber später Erweiterung erlitten habe, die übrigen Bücher aber von verschiedenen Sammlern in ihre jetzige Gestalt gebracht worden*). — Doch hat es auch nicht an gründlicher Widerlegung der modernen Hypothesen gefehlt. Der Fragmentenhypothese versetzte schon Ewald (d. Komposition der Genes. Braunschw. 1823) einen tödtlichen Streich durch den gediegenen Nachweis, dass weder die Ueberschriften und die Einzelheit der Stücke, noch die Wiederholungen haltbare Gründe zur Trennung abgeben, sondern vielmehr Eigenthümlichkeiten aller semitischen Historiographie seien. Für immer beseitigt wurde diese Hypothese aber von Ranke**) durch positive Begründung der einheitlichen Struktur des ganzen Pentateuchs und schlagende Widerlegung der einzelnen gegnerischen Argumente. Unterdessen hatte zwar Ewald seine frühere Ansicht von der ursprünglichen Einheit der Genesis wieder aufgegeben, aber zugleich doch erklärt, dass die Vatersche Ansicht aus einer völligen Verkennung des wahren Sinnes und innern Zusammenhanges des Buchs so wie der orientalischen Erzählungsart hervorgegangen, nur aus einer Entartung der einfacheren und richtigeren Urkundenhypothese entstanden sei. Zugleich gab er der letzteren die neue Wendung, dass unserem Pentateuche eine alte Schrift zu Grunde liege, die durch festen Plan und charakteristischen Sprachgebrauch ausgezeichnet, die Geschichte der Theokratie bis auf den Tod Mosis und die Eroberung Kanaans durch Josua herabführe***). Diese alte Schrift, deren Verf. übrigens schon ältere Stücke aufgenommen habe, nenne Gott bis Exod. 6, 2. beständig אלהים nach dem

*) Einl. III, S. 834—847.

**) In den „Untersuchungen üb. den Pent. aus d. Gebiete der höhern Kritik. 2 Bde. Erl. 1834 u. 40. Vgl. auch Mor. Drechsler, d. Einheit u. Aechth. der Genesis. Hamb. 1838.

***) S. Studien u. Krit. 1831. S. 595 ff. u. Berl. Jahrbb. f. wissensch. Krit. 1831. S. 365. Diese Ansicht hatte übrigens schon im J. 1822 Bleek in Rosenmüllers bibl. exeg. Repert. I, S. 44 ff. wenigstens im Allgemeinen angedeutet.

Glauben oder der historischen Erinnerung, dass der Name יהוה erst durch Mosen bekannt geworden sei. Im Fortgange der Zeit sei dann, auch aus schriftlichen Quellen (wie Gen. 14, 1 ff.) abgeleitet, eine neue Schrift über alte Geschichte, reicher an Sagen und geschickterer Darstellung entstanden, die mit grösserer Freiheit spätere Sitten und Ideen ins Alterthum übertrage, und auch die Gottheit schon im Zeitalter der Patriarchen mit dem Namen יהוה bezeichne. Diese beiden Schriften habe endlich ein Späterer dergestalt in ein Werk verschmolzen, dass er jene ältere Schrift zu Grunde legte, und die späteren Stücke meist sehr geschickt an sie angeknüpft und in sie eingewebt habe, so dass durch unsern Pentateuch eine gewisse Einheit, d. h. die Anlage des ursprünglichen Werkes hindurchgehe*). Dieser in Bezug auf die Genesis schon von Stähelin**) angedeuteten Modification der Urkunden-

---

*) Diese Grundzüge hat später Ewald (Gesch. des V. Isr. I, S. 81—175. 2. Ausg.) zu einer höchst complizirten Hypothese ausgesponnen. Der „alten Schrift", welche er hier „Buch der Ursprünge" benennt, sind drei älteste Geschichtswerke voraufgegangen, von denen nur einzelne Bruchstücke erhalten sind. Nach ihr folgten aber drei prophetische Erzähler oder Bearbeiter der Urgeschichten, von welchen der letztere die meisten Abschnitte mit dem Jehovanamen in der Genesis geliefert hat, welche die andern Kritiker von dem „Ergänzer" ableiten. Zu diesen verschiedenen Bearbeitungen kamen endlich noch mehrere „künstlerische Benutzungen der Urgeschichte" hinzu, unter welchen der „Deuteronomiker" die umfassendste Arbeit geliefert hat, nämlich Deut. 1—31, und drei andere a) den Fluch und Segen Lev. 26, 3—45, b) das Lied Mosis Deut. 32, und d) den Segen Mosis Deut. 33. verfasst haben. Zuletzt wurden alle diese Werke von einer noch späteren Hand zu dem jetzigen grossen „Buch der Urgeschichte" d. i. unserm Pentateuch verbunden, so dass dieser eine sieben- bis achtfache Wandelung und Umarbeitung erfahren hat, bis er seinen endlichen Abschluss erhielt, und die Bruchstücke von mindestens 11 verschiedenen Schriftwerken in sich birgt, deren Entdeckung, sichere Unterscheidung und Sonderung bis in die kleinsten Atome hinein allein dem divinatorischen Scharfsinne Ewald'scher Kritik möglich war.

**) Kritische Untersuchungen üb. d. Genesis. Basel 1830.

hypothese trat P. v. Bohlen (die Genesis, Königsb. 1835 S. CXC) vollständig bei, nur mit der Einschränkung, dass jene Urschrift mit Elohim nicht zweimal überarbeitet worden sei, sondern dass die Hand eines israelitischen Diaskeuasten nur jene alten Stücke aufgenommen und in seine Darstellung verflochten habe. In dieser Modification wurde die Urkundenhypothese von Tuch*) in Beziehung auf die Genesis und von Stähelin**) für die mittleren BB. des Pentateuchs im Einzelnen durchgeführt und zur Ergänzungshypothese umgestaltet, die sich des allgemeinen Beifalls der neueren Kritik erfreute***), indem man nur darüber sich nicht einigen konnte, ob das Deuteronomium (mit Ausnahme von Cap. 32, 48—52. und 34, 1—9., welche der Grundschrift angehören sollen) von dem Verf. der Jehovaabschnitte der Genesis, dem „Jehovisten“, oder sogen. „Ergänzer, dem Verf. der zweiten Legislation“, wie Stäh. ihn bezeichnet, herstamme — wie Stähelin annimmt, oder von einem dritten, dem sogen. „Deuteronomiker“ in das vom Ergänzer redigirte Werk so eingefügt worden sei, dass er die Erzählung vom Tode Mosis vom vierten Buch weg an das Ende des Deuter. gerückt habe, wie Tuch, v. Lengerke, de Wette u. a. wollen.

Aber schon durch die Untersuchung über die Gottesnamen von Hengstenberg†) und noch mehr durch die scharfsinnige und grösstentheils schlagende Kritik von Kurtz††) wurde auch diese Hypothese so erschüttert, dass ihre Unhaltbarkeit mehr und mehr zugestanden wird. Daher hat es kürzlich Hupfeld†††)

*) Kommentar über die Genesis. Halle 1838.

**) Studien u. Krit. 1835. S. 461 ff. und „Kritische Untersuchungen üb. den Pentateuch“ etc. Berlin. 1843.

***) Ihr fielen zu de Wette, Einleit. ins A. Test. §. 150 ff. der 5—7. Aufl., Killisch Versuch einer Kritik des 1. B. Moses. Berl. 1841. Cäs. v. Lengerke, Kenaan I. Königsb. 1844, Knobel die Genesis. Lpz. 1852. und auch Delitzsch, d. Genesis ausgel. Lpz. 2. Ausg. 1853.

†) Beiträge zur Einleit. in d. A. T. II, S. 181 ff.

††) „Beiträge zur Vertheid. u. Begründ. der Einheit des Pent.“ H. 1. Königsb. 1844, und „die Einheit der Genesis.“ Berl. 1846.

†††) Die Quellen der Genesis u. die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht. Berl. 1853.

unternommen, durch Zurückgehen auf den vor mehr als 50 Jahren von Ilgen eingenommenen Standpunkt ihr eine neue festere Gestaltung zu geben, indem er nicht nur in den Abschnitten mit dem Gottesnamen Elohim zweierlei Urkunden oder die Werke von zwei ganz verschiedenen Verfassern nachzuweisen sucht, sondern auch dem Jehovisten unabhängig von den beiden Elohisten eine vollständige Bearbeitung der alten Sagen zuschreibt, und die Zusammenarbeitung dieser drei Schriften zu einem Werke d. i. unserm Pentateuche, einem späteren Sammler und Ordner überträgt. Durch diese Umgestaltung sind allerdings eine Menge Einwürfe, welche die Ergänzungshypothese schwer drückten, geschickt umgangen, aber durch so unnatürliche und gekünstelte Operationen, dass sie nur dazu beitragen werden, die Bodenlosigkeit dieser kritischen Scheidungskünste offenbar zu machen.

§. 112.

Allgemeine Würdigung der Urkundenhypothese.

Mit der Prüfung der Fragmentenhypothese brauchen wir uns jetzt nicht mehr aufzuhalten, da sie nicht nur schon lange ganz aufgegeben ist, sondern auch von den Argumenten, auf welche sie sich stützte, zwei, nämlich die Ueber- und Unterschriften und die Vereinzelung der Abschnitte, gegenwärtig allgemein als Eigenthümlichkeiten der semitischen Erzählung und Geschichtschreibung erkannt*), mithin zum Beweise für fragmentarische Beschaffenheit des Werkes nicht brauchbar erachtet worden sind, und die beiden andern, nämlich die Wiederholungen und die Verschiedenheit der Nachrichten über einerlei Begebenheit, in der Urkundenhypothese wiederkehren und hier mit besprochen werden müssen. — Anders verhält es sich mit der Urkundenhypothese, deren wankendes Gebäude noch immer mit neuen Stützen befestigt wird, und deren Kern für ein so unumstösslich gewisses Resultat der Kritik gilt, dass der neueste Vertheidiger derselben in der Opposition dagegen nur Verstockung gegen die Wahrheit erblickt**). — Ein ernster

*) Vgl. Ewald, d. Komposit. der Genes. S. 125 ff.

**) Hupfeld a. a. O. S. 204 ff.

Vorwurf, wenn es begründet wäre, dass die Gegner dieser Hypothese „als solche, die wider Gott streiten, erfunden würden!“ Prüfen wir also diese Ansicht näher; zuerst im Allgemeinen, um den Grund und Boden zu erkennen, aus dem sie erwachsen ist.

An sich betrachtet ist die Annahme, dass bei Darstellung einer älteren Zeit ein Schriftsteller sich an ältere Dokumente hält, und ihnen den Stoff entnimmt, ganz natürlich. Kann und muss nun gleich auf die Genesis gesehen der historische Stoff aus jener Urzeit vor Allem als aus treuer Stamm- und Familiensage erhalten angesehen werden, so ist es doch auch ganz natürlich anzunehmen, dass Einzelnes aus jener Periode dem Concipienten bereits schriftlich vorgelegen. Mag man sich die literarische Thätigkeit jener Zeit noch so gering denken, mag man der mündlichen Ueberlieferung noch so viel Treue und Gewicht beilegen, jene Annahme wird dadurch noch immer nicht ausgeschlossen. Aber das Bedürfniss nach schriftlicher Ueberlieferung wird erst da lebendiger gefühlt, wo die mündliche ins Ungewisse geräth und sich zu verlieren droht. Wir vermögen indess nicht eine solche Epoche in der Geschichte äusserlich nachzuweisen, wo der geistige Umschwung der Familie Jakobs ihren Stammsagen in jener Beziehung Gefahr drohte, ehe die neue Periode der Gesetzgebung für sie beginnt. Denn der Uebergang der Familie in ein Volk kann nicht als solche angesehen werden, da er jedenfalls ein allmähliger war, das Volk selbst aber in steter Abgeschlossenheit sich befand, auch nichts weniger als das Bewusstsein seiner Nationalität verlor. Sonach kann die aprioristische Wahrscheinlichkeit in dieser Beziehung nicht zur Gewissheit irgendwie sich erheben.

Aber wo äussere Data fehlen, können innere Merkmale vielleicht desto sicherer entscheiden. Doch auch da ist es ein lange nicht gehörig beachteter Unterschied, dass eine Darstellung wohl im Allgemeinen sich als schriftlichen Quellen entnommen darstellen könne, ohne dass man deshalb im Stande sei, im Einzelnen dieselben nachzuweisen, sie zu sondern, ihren Charakter bestimmt anzugeben. Beide Untersuchungen sind scharf auseinander zu halten, und während die letztere nur in das Labyrinth der Hypothesen verwickelt, möchte jene noch am meisten geeignet sein, aus demselben ohne Einseitigkeit herauszuführen. Zu grosser Vor-

sicht mahnt aber hiebei schon der Umstand, dass nirgends in der ganzen Genesis eine Spur von Citaten irgend einer Quelle sich findet, während in Num. 21, 14. der Verf. des Pentateuchs ausdrücklich die Quelle namhaft macht, aus welcher er eine Stelle anführt. That er es in diesem einen Falle, warum dann nicht bei mehreren Gelegenheiten? — Allein genauer erwogen ist doch auch dieser Umstand nicht entscheidend. Denn fand etwa nicht ein wörtliches Excerpiren von Quellen, sondern ein Verarbeiten derselben für einen bestimmten Zweck statt, so konnte es der Verarbeiter für unnöthig halten, die Quellen zu citiren. So verfährt noch in freilich viel späterer Zeit der Chronist I. Cap. 1—9, wo er seine Genealogien allerdings entlehnt, aber nicht citirt, weil er sie zu einem bestimmten Zweck verarbeitet, während er in der folgenden Geschichte der Könige die excerpirten Quellen nennt. Dagegen hat der Verf. der BB. Samuels für die Regierungsgeschichte Davids keine Quelle citirt, während doch die Vergleichung mit den parallelen Abschnitten der Chronik deutlich lehrt, dass er nach schriftlichen Quellen gearbeitet hat*). In solchem Falle aber wird die Schwierigkeit bedeutend gross, über die zu Grunde liegenden Quellen zu entscheiden, weil nur da ein einigermassen sicheres Resultat gewonnen werden kann, wo dieselben in wörtlicher, genauer Urkundlichkeit vorliegen.

Untersuchen wir nun in dieser Beziehung die Genesis, so scheinen mehrere charakteristische Eigenthümlichkeiten ihrer Form und ihres Inhalts beachtenswerthe Anhaltspunkte zur Ermittlung ihrer Quellen darzubieten. Schon der gleich im Anfange derselben auf so markirte Weise hervortretende Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jehova, dazu noch die Wahrnehmung, dass die Abschnitte mit dem einen Gottesnamen sich auch durch verschiedene eigenthümliche Anschauungen und Begriffe von denen mit dem andern Gottesnamen unterscheiden, könnten auf eine Verwebung verschiedener Urkunden zu einem Ganzen führen. Auch in den mittleren Büchern des Pent. könnten vielleicht die historischen und die legislatorischen Abschnitte auf zwei „verschiedene historiographische Strömungen“ oder auf priesterliche und prophetische

*) Vgl. Keil, Lehrb. der Einleit. in d. A. Test. §. 55.

Aufzeichnungen hindeuten*); und die Annahme, dass die Geschichte der Wanderungen Israels durch die Wüste von einem von echt theokratischem Geiste beseelten, dagegen die die Gesetzgebung umfassenden Abschnitte von einem dem Priesterstande angehörigen Zeitgenossen Mosis successive mit den Ereignissen und mit der Promulgation der Gesetze aufgezeichnet worden, so dass Moses später beide Schriften mit der Geschichte der Vorzeit verbunden, in das eine Werk, welches die 4 BB. der Thora bildet, zusammengearbeitet und dann durch Hinzufügung seiner letzten Reden im fünften Buche dem Werke die Vollendung und Gestaltung gegeben hätte, in welcher er dasselbe vor seinem Scheiden dem Volke übergab — eine solche Annahme wäre nicht nur an sich ganz unbedenklich, sondern auch mit den geschichtlichen Zeugnissen über den mosaischen Ursprung des Pent. ganz vereinbar, falls sie sich nur bei genauerer Analyse des Einzelnen zu einiger Wahrscheinlichkeit erheben liesse.

Prüfen wir aber die verschiedenen bisher gemachten Versuche, hiernach die Quellen der Genesis sowohl als die Entstehung und Composition des Pentateuchs zu bestimmen, nur ganz im Allgemeinen, so hat — wie schon der geschichtliche Ueberblick der verschiedenen Modificationen der Urkundenhypothese klar darthut — keiner zum Ziele geführt, und es kann auch diese Art von Kritik überhaupt nicht zum Ziele führen, weil sie trotz alles Pochens auf Wahrheit doch nicht die göttliche Wahrheit sucht, sondern nur darauf ausgeht, ihre eigenen nicht aus der Schrift sondern aus abstrakten Verstandeskategorien geschöpften Vorurtheile zu begründen. Die moderne Kritik von Eichhorn an bis auf Hupfeld herab muss den mosaischen Ursprung des Pent. verwerfen, muss die geschichtliche Wahrheit seines Inhalts leugnen, weil es nach ihren dogmatischen Voraussetzungen keine übernatürliche Offenbarung mit Wundern und Weissagungen giebt. Hiernach steht ihr die Unechtheit des Pent., weil er Wunder Gottes und übernatürliche Prädiktionen enthält, schon vor aller Untersuchung fest, so dass sie seinen Ursprung und die Art und Weise

*) Wie Delitzsch, d. Genes. I, S. 37. u. Kurtz, Gesch. d. a. Bundes 2, S. 541 ff. annehmen.

seiner Entstehung nicht mehr unbefangen erforschen kann, sondern nur auf Mittel und Wege denken muss, ihre vorgefassten Meinungen und Ansichten mittelst kritischer und unkritischer Argumente zu rechtfertigen*). — Weil im Pentateuche — damit beginnt de Wette die Untersuchung (Einleit. §. 145) — „so viele Vorgänge den Gesetzen der Natur auffallend widersprechen und eine unmittelbar eingreifende Wirksamkeit Gottes voraussetzen, für den denkenden Verstand aber es wenigstens zweifelhaft ist, dass solche Wunder wirklich geschehen seien — so erwächst das gerechte (?) Vorurtheil, dass die Berichte von diesen Wundern nicht gleichzeitig oder aus gleichzeitigen Quellen entnommen seien", „noch ehe der späte Ursprung dieser Bücher aus historisch-kritischen Gründen erwiesen ist". Auch Ewald (Gesch. d. V. Isr. I, S. 52, 57) findet im Pent. nicht nur „einfache Sage", sondern auch „epische Dichtung mit ihren mythischen Stützen und Handhaben" (d. h. den Gottes- und Engelerscheinungen, Wundern und Weissagungen); denn „auf welcher Stufe die hebr. Sage auch das Göttliche so in der Geschichte wirkend und sich verkörpernd einführen mag, immer wird sie da zum Mythus und nähert sich darin der Art und Weise heidnischer Mythologie". Gleicherweise erklärt Hupfeld (a. a. O. S. 86) den Pent. für das „grosse Nationalepos von der Erwählung des israelitischen Volks zum heiligen Volke und der Gründung eines Reiches Gottes in diesem Volk und Land", für „das grösste Epos, das es nicht nur für die hebr. Geschichtschreibung und Poesie, sondern auch für die ganze Weltgeschichte geben kann, wenn wir als seine Ergänzung und Erfüllung — worauf es schon weissagend hinweist — die Messiade hinzunehmen". Dieses Epos nun enthält nicht nur „heilige Sage und Ueberlieferung" (S. XIII.), sondern auch in Gen. 3. u. 4. „ein allegorisches Mythenpaar", in Gen. 32. „ein Nachtstück mit allegorischem und fast japhetisch-mythologischem Geiste" (S. 45) und in der Prüfung Abrahams Gen. 22. eine Idee, die „für die einfache epische Urschrift zu raffinirt und zu tief ist und einer

*) Vgl. Mor. Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestl. Kritik. Lpz. 1837. und Delitzsch, d. Genesis I, S. 45.

höheren Ausbildung der religiösen Idee und Frömmigkeit bei den Hebräern angehört" (S. 55)*).

Schon diese Abhängigkeit der Kritik von deistischen und naturalistischen Dogmen kann kein Vertrauen zu ihren Forschungen wecken, sondern muss mit gerechtem Misstrauen dagegen erfüllen; und dieses Misstrauen muss wachsen bei der Wahrnehmung, dass die Hauptvertreter der Kritik, die doch alle die Wahrheit erforscht zu haben versichern, in der Bestimmung dieser Wahrheit so weit auseinandergehende, nicht blos in untergeordneten Momenten, sondern in den Hauptpunkten sich widerstreitende Resultate zu Tage fördern. So hat z. B. Tuch (a. a. O. S. LXXII ff.) mit nicht wenig Gründen die Ansicht zu erhärten gesucht, dass die jehovistischen Stücke der Genesis nicht Excepte aus einer selbstständigen, ursprünglich zusammenhängenden Schrift seien, sondern gleich ursprünglich in der Absicht geschrieben, die elohistische Grundschrift zu ergänzen und zu erweitern, und daher derselben so angepasst, dass sie sich nicht nur in den Plan der Grundschrift sehr gut einreihen, sondern mit derselben auch ein einheitliches Ganzes ohne unvereinbare Widersprüche bilden**). Dagegen versichert Hupfeld (S. 164 f.) hinreichend bewiesen zu haben, dass die jehovistischen Bestandtheile der Genesis (wie des übrigen Pentateuchs) einer zusammenhängenden und selbstständigen geschichtlichen Urkunde, wie die Urschrift angehören, und nicht aus blossen Ergänzungen der Urschrift bestehen, nicht einmal in Beziehung

*) Auch Tuch (Comment. z. Genes.), v. Lengerke (Kenaan) u. a. eröffnen ihre kritischen Operationen mit der Voraussetzung, dass die Theokratie oder das zwischen Gott und dem Volke Israel aufgerichtete Bundesverhältniss, dessen geschichtliche Anbahnung, Gründung und Feststellung den Inhalt des Pent. ausmacht, keine reale Thatsache, sondern blos „theokratischer Pragmatismus der hebr. Geschichtschreiber" d. h. eigentlich fromme Einbildung der alten Hebräer gewesen sei — weil sie keine übernatürliche Offenbarung Gottes mit Wundern und Weissagungen anerkennen.

**) Vgl. C. v. Lengerke a. a. O. S. LXXXII ff. de Wette, Einl. §. 150 ff., auch Stähelin (krit. Unters. üb. d. Pent. S. 72 ff.), der selbst die angeblichen Widersprüche zwischen dem Deuteron. und den ersten 4 BB. Mos. ausgleicht.

auf dieselben geschrieben sein können, hauptsächlich wegen „des entschiedenen und durchgängigen Widerspruchs, in welchem ein grosser Theil ihrer Berichte und Angaben in den wichtigsten Momenten der Geschichte namentlich mit der Urschrift stehen“. Derselbe Kritiker findet auch (S. 38) in den elohistischen Abschnitten der Genesis Sagen, die so wesentlich von einander abweichen, dass er seine Verwunderung darüber ausspricht, wie die „Thatsache, dass es zweierlei Elohisten gebe, der Beobachtung und allgemeinen Anerkennung der Kritiker bisher habe entgehen können“, während die meisten übrigen Kritiker in diesen Abschnitten „strengen Zusammenhang und den wohlgeordneten Plan“ eines Verfassers finden *). Nicht minder gross sind die Differenzen der Kritiker rücksichtlich der Vertheilung der einzelnen Abschnitte, indem derselbe Abschnitt von dem Einen der Grundschrift, von dem Andern dem Ergänzer, von dem Dritten dem zweiten Elohisten zugewiesen wird **). Wo bleibt da die Evidenz der kritischen Resultate! Können bei solchem Streit der Meinungen die Gründe und Argumente so sicher und evident sein, wie vorgegeben zu werden pflegt? In allen übrigen Gebieten des Wissens pflegen widerstreitende Annahmen und Behauptungen Kennzeichen des Irrthums und der Unwahrheit zu sein, sollen wir sie auf dem Gebiete der modernen Bibelkritik etwa für Indicien der Wahrheit halten?!

Wenn nun aber hiedurch schon das Vorurtheil gegen die „sicheren Ergebnisse der Kritik“ nur zu sehr gerechtfertigt ist, so wollen wir uns doch dadurch nicht abhalten lassen, die kritischen Hypothesen näher zu prüfen, und was sie an richtigen Bemerkungen enthalten sollten, im Interesse der göttlichen Wahrheit uns anzueignen; denn der Glaube an die göttliche Offenbarung braucht die Wahrheit nicht zu scheuen.

---

*) S. Tuch, S. LIX. C. v. Lengerke, S. LXXXV ff. — Nach de Wette, Einl. §. 150. „bilden die elohistischen Bestandtheile ein fast ganz herstellbares Ganzes“.

**) Die Belege hiefür in grosser Menge werden die folgenden §§ liefern.

§. 113.

Prüfung der Urkundenhypothese nach ihrem Fundamente, den Gottes-Namen.

Nicht blos ihren Ausgangspunkt, sondern auch ihre feste Stütze findet die Urkundenhypothese in der Wahrnehmung, dass in der Genesis durch ganze Abschnitte hindurch Gott nur אלהים oder nur יהוה genannt wird, und dass dieser abwechselnde Gebrauch beider Namen nur bis Exod. 6. reicht, von wo ab Jehova fast ausschliessliche Benennung des Gottes Israel wird, neben welcher Elohim mit wenigen Ausnahmen nur noch in appellativer Bedeutung vorkommt. Hiernach scheint der Gebrauch des einen und des anderen Gottesnamens in bestimmten Abschnitten ein wichtiges Kriterium für die Scheidung der in der Genesis zusammengearbeiteten Quellen zu bilden. Allerdings liesse es sich, im Allgemeinen die Sache angesehen, wohl als eine Divergenz zweier Schriftsteller denken, einen von beiden Gottesnamen mit besonderer Vorliebe zu gebrauchen. Wir könnten dabei z. B. an die Eigenthümlichkeit des Jesajas im Gebrauche des קדוש ישראל und אביר von Gott *) denken. Ja wir könnten gerade in Bezug auf die Namen Jehova und Elohim an die Thatsache erinnern, dass in den späteren BB. des A. T. der erstere Name sich selten findet und Elohim häufiger wird **), oder auch daran, dass in den Assaphpsalmen sehr überwiegend Elohim vorkommt, während die Psalmen Davids und der Korachiten in Jehova- und Elohimpsalmen sich theilen ***). Hiernach könnten wir es im Allgemeinen nicht ganz unwahrscheinlich finden, wenn eine alte Urkunde sich des Namens Elohim, eine andere des Namens Jehova mit besonderer Vorliebe bedient hätte.

Aber man würde irren, wollte man sich mit dieser rein empirischen Ansicht begnügen. Die Gottes-Namen sind nichts weniger als willkührliche Bezeichnungen, sondern Ausdruck der religiösen Ueberzeugung, der Stellung des Menschen zur Gottheit

*) Vgl. Kleinert, d. Aechtheit der jesaj. Weissagg. I, S. 221 ff. 231.
**) Vgl. Gesenius, thesaur. I, p. 97.
***) S. die Einleitung zu den Psalmen Bd. III, S. 276 ff.

überhaupt. Daher in dem Gebrauche derselben sich auch stets ein gewisser eigenthümlicher Standpunkt der Periode oder des Individuums ausprägt, wie dies namentlich in Bezug auf die späteren BB. des A. T. unverkennbar der Fall ist, und auch von den Psalmen gilt, wo der Schluss vom Gebrauche des Jehova oder Elohim auf verschiedene Verfasser ein Fehlschluss sein würde, weil von David und den Korachiten sowohl Jehova- als Elohimpsalmen existiren *). — Sehen wir aber auf die Bedeutung jener Gottesnamen, so ist auch ein bestimmter Sprachgebrauch und Verschiedenheit des Sinnes unverkennbar; und die roh empirische Behauptung, beide Namen würden promiscue gebraucht, übersieht gänzlich, dass auch bei aller Grundverschiedenheit, die in der ursprünglichen Bedeutung und Bestimmung jener Worte liegt, beide je nach der verschiedenen Anschauungsweise des Verfassers abwechselnd gebraucht werden können. Versäumt man diese Anschauungsweise aufzusuchen, so kann kein Resultat gewonnen werden, da zwei durchaus synonyme Gottesnamen in Einer Sprache undenkbar sind und schon a priori ihre Verschiedenheit feststeht. In dieser Beziehung ist schon die Form beider Worte von Wichtigkeit. Sehen wir auch davon ab, dass אלהים als nom. infin. von אלה, im arab. أَلِهَ fürchten**) — den Schauer oder die Furcht, dann wie das Gen. 31, 42. 53. damit wechselnde פַּחַד, den Gegenstand der Furcht, das gefürchtete Wesen bedeutet, so ergiebt sich schon aus der Pluralform des Wortes die Ausprägung des Gottesbegriffs in der Mannigfaltigkeit göttlicher Kräfte, die Erfassung desselben in dieser, worin an und für sich noch kein Polytheismus liegt. Denn der Plural bezeichnet nicht blos die äusserliche Vielheit, sondern auch die innerliche Vielheit oder die ganze Fülle von Beziehungen eines Begriffs zur

*) Vgl. Delitzsch, die Genesis I, S. 34.

**) Die Richtigkeit dieser Ableitung ist durch den von Fleischer bei Delitzsch (Genes. 2, S. 171 ff.) gelieferten Beweis der primitiven Bedeutung von أَلِهَ ausser Zweifel gesetzt; und die Ableitung von איל Gesen., Dietrich, sprachl. Abhandl. S. 45 f. u. A.) ist unhaltbar.

Einheit verbunden. Hiernach kann אלהים sowohl die (vielen) Götter der Heiden als auch den einen wahren Gott, in welchem die höchste Inhaltsfülle des Göttlichen beschlossen ist, ausdrücken, und es wird bekanntlich auch in beiderlei Beziehung wirklich gebraucht. Aber auch in der Vorstellung des Israeliten, welcher die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der göttlichen Kräfte, Eigenschaften und Vollkommenheiten in der concreten Einheit Gottes erkannt hatte, und in אלהים sich Gott „als den unendlich Grossen, den Ueberschwenglichen, den Absoluten" dachte, bezeichnet dieser Name doch seiner Etymologie nach das göttliche Wesen nur als Objekt, wobei überdies die concrete Einheit des persönlichen, lebendigen Gottes vor dem Reichthum der in ihm beschlossenen göttlichen Potenzen zurücktritt. Wo daher die Persönlichkeit Gottes hervorgehoben werden soll, wird schon in der Genesis (5, 22. 24. 6, 2. 4. 9. 11. 17, 18. 20, 6. 7. u. ö.) אלהים durch den Artikel (האלהים) genauer bestimmt, und in den folgenden Schriften ist האלהים die gewöhnliche Form für den wahren Gott, indem das artikellose אלהים in der Prosa wenigstens immer seltener wird. Doch der wahre und volle Begriff der Persönlichkeit Gottes kommt erst in dem nom. propr. יהוה zum Vorschein. Dieser von dem archaistischen הוה = היה sein*) gebildete Name, welcher in der göttlichen Selbstaussage אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Ex. 3, 14. sich explizirt, begreift nicht blos die ganz

*) Die Ableitung des יהוה vom Imperf. der rad. הוה = היה ist allgemein anerkannt; streitig ist nur, ob die Bedeutung sein, oder wie Delitzsch u. A. wollen, werden, φῦναι, fieri, zu Grunde liege. Aber abgesehen davon, dass nicht werden, sondern sein die erste Bedeutung von היה ist, indem im menschlichen Denken das Sein vor dem Werden da ist, giebt die letztere Bedeutung auch gar keinen passenden Sinn, wenn man nicht willkührlich das Werden in Manifestiren oder „in der Geschichte walten" umdeutet. Ewalds neueste Vermuthung, dass der Name von هوا kommend Himmel oder Höhe bedeute (Gesch. d. V. Isr. 2, S. 204.), widerlegt sich — von allen andern Gründen abgesehen — schon dadurch, dass diese Bedeutung für das arab. Wort blos postulirt ist. — Ueber die Aussprache des יהוה vgl. Delitzsch, Genes. 2, S. 175.

und gar freie Persönlichkeit in sich, besagt nicht blos, dass Gott durch nichts ausserhalb seiner selbst bestimmt wird, vielmehr sich rein aus sich selbst bestimmt, und bezeichnet Gott nicht blos als den Seienden, Existirenden, sondern seiner Imperfektivbildung entsprechend den, welcher ist und immer wieder ist, und da das Sein Gottes kein todtes, ruhendes, sondern ein sich bewegendes, lebendig wirkendes ist, den der sein Sein den Menschen zu erkennen giebt, seine Existenz bezeugt, sein Leben manifestirt, und durch alle Zeiten hindurch unwandelbar derselbe ist (Mal. 3, 6.), und als der, der er ist, sich in der Welt offenbart, also den in der Geschichte sich offenbarenden Gott, und sofern diese Offenbarung in der Geschichte das Heil der Welt bezweckt, und die göttlichen Heilsanstalten in der Form eines Bundes Gottes mit Israel angebahnt und realisirt werden, den nach Exod. 34, 6. 7. in Gnade und Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit sich erweisenden Gott des Heils und Bundesgott Israels.

Hieraus erhellt zunächst, dass wir uns den Jehova-Begriff nicht als einen natürlich aus dem Volksbewusstsein sich heraus entwickelnden denken dürfen. Das natürliche Gottesbewusstsein ist das theils in der Mannigfaltigkeit sich verlierende, theils das Mannigfaltige durch Abstraktion einigende. Der concrete Gottesbegriff ist nur da, wo lebendige Gottesoffenbarung stattfindet, wo der Mensch sich seiner persönlichen Gemeinschaft mit seinem Gott bewusst ist. Da nun diese persönliche Gemeinschaft oder das durch die Theokratie aufgerichtete Bundesverhältniss zwischen dem persönlichen Gotte und dem Volke Israel nicht erst am Sinai unter Moses geschlossen, sondern schon durch die an die Patriarchen ergangenen Offenbarungen Gottes vorbereitet und angebahnt worden: so ist schon aus diesem Grunde nicht denkbar, dass die Vorzeit Gottes blos unter dem allgemeinen, die Persönlichkeit des lebendigen Gottes nur im Hintergrunde leise andeutenden Namen אלהים gekannt und aufgefasst haben sollte. Damit aber ist auch die Annahme einer Urkunde, welche das Verhältniss Gottes zu den Menschen und zu den Patriarchen insbesondere unter dem ausschliesslich elohistischen Gesichtspunkte darstellte, höchst unwahrscheinlich gemacht.

Hiezu kommt, dass wir theils durch die Etymologie des

Namens יהוה, theils durch geschichtliche Angaben über Gebrauch und Bedeutung desselben genügend in den Stand gesetzt sind, sein Verhältniss zu den übrigen Gottesbezeichnungen richtig zu erkennen und zu bestimmen. Da dieser Name in seiner Exod. 3 gegebenen Ableitung durchaus hebräischen Ursprungs ist, so steht der Vermuthung, dass die mosaische Zeit ihn erst von auswärts erhalten hätte *), nicht allein das gänzliche Fehlen von historischen Spuren für eine solche Annahme entgegen, sondern es kommt auch das bei aller mythologischen Forschung so wesentliche Prinzip in Anwendung, dass bei dem Volke eine Gottheit heimisch, national sei, aus dessen Sprache sich die Bedeutung des Namens am leichtesten erklären lässt **). Aber der Name geht auch über die mosaische Zeit zurück. Dies erhellt nicht nur aus seiner Bildung von der rad. הוה, die schon zu Mosis Zeit durch היה verdrängt war, sondern noch bestimmter aus der Anwendnng desselben zur Bildung von Personennamen in vormosaischer Zeit, wofür Jochebed, die Mutter Mosis (Ex. 6, 20. Num. 26, 59) ein ganz unverwerfliches Zeugniss liefert ***). — Hiemit stehen auch die ge-

*) Vgl. Tholuck üb. die Hypothese des Ursprungs des Namens Jehova aus Aegypten, Phönizien oder Indien, vermischte Schr. I, S. 377 ff. und Vatke, bibl. Theol. d. A. T. S. 669. Des letzteren Versuch, dem Namen einen oberasiatischen Ursprung zu vindiciren, verliert sich in bodenlose Einfälle.

**) S. Baur, Symbol. I, S. 287.

***) Diesen Namen nennt selbst Ewald (Lehrb. S. 502) „ein für die ganze Geschichte äusserst wichtiges Zeugniss", das übrigens nicht so ganz vereinzelt dasteht, sondern an den alten Namen Achijah 1 Chr. 2, 25, Abijah 1 Chr. 7, 8 und Bitjah einer Tochter Pharao's und Weibe des Mered nicht zu verachtende Stützen findet (vgl. Keil über die Gottesnamen im Pent., in d. luther. Zeitschr. 1851. II, S. 227). Die Bedenken, die Ewald (Gesch. d. V. Isr. 2, S. 204) gegen die Beweiskraft dieser Namen erhebt, laufen auf blosse und noch dazu höchst unwahrscheinliche Vermuthungen hinaus. — Auch der Name מוֹרִיָּה Gen. 22, 2, als gebildet von dem part. hoph. des verb. ראה und יה=והיה gehört hieher. Vgl. Hengstenberg, Beitr. 2, S. 263 f. und Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 214, wo die in der luther. Zeitschr. a. a. O. S. 227 gegen diese Ableitung erhobenen Bedenken erledigt sind.

schichtlichen Berichte in Exod. 3 und 6. in Einklang. Bei der feierlichen Berufung Mosis (Exod. 3.) nennt sich Gott den Gott der Patriarchen (V. 6), den der Erzähler vorher und nachher als Jehova bezeichnet (V. 4. 7.). Er verheisst dem Moses, mit ihm zu sein (אֶהְיֶה עִמָּךְ V. 12) und setzt auf Mosi's Bedenken, mit welchem Namen er den Söhnen Israels den Gott ihrer Väter bezeichnen solle, hinzu: V. 14: אהיה אשר אהיה „ich bin der ich bin“ d. h. ich will mich als den erweisen der ich bin), und prägnant wird hinzugefügt: „der אהיה (der sich als אהיה nennt) hat mich gesandt“, was V. 15 so erläutert wird: „יהוה der Gott eurer Väter, Abraham, Isaak und Jakob, hat mich zu euch gesandt.“ Evident wird hier der Gottesname יהוה als bereits vorhanden vorausgesetzt*) und nur erklärt, gedeutet, angewandt. Ein neuer Name wird gar nicht inducirt, vielmehr würde das אהיה אשר אהיה unverständlich sein, wenn nicht der Name selbst schon als bekannt vorausgesetzt würde, und durch diese Erklärung nur dem Volke in seiner Bedeutsamkeit zum Bewusstsein gebracht werden sollte. Diese anlangend ist aber leicht zu erkennen, wie damit nicht der abstrakte Begriff des ewigen unveränderlichen Seins, sondern vielmehr der des concreten Seins, der lebendigen Erweisung seines sich ewig gleichbleibenden Seins gegen Israel ausgedrückt werden soll.

Mit dieser Erklärung von Exod. 3, 14 soll aber die Stelle Cap. 6, 2 f. im Widerspruch stehen. Nicht unbedeutende Bedenken gegen diese Behauptung muss schon der Umstand erregen, dass die letztere Stelle unleugbar auf die erstere Bezug nimmt, die dort gegebene Bedeutung des Jehovanamens voraussetzt, indem sie ohnedem in ihrer prägnanten Kürze unverständlich wäre. Dass die Worte Gottes zu Moses: „ich bin Jehova und bin dem Abraham, Isaak und Jakob erschienen als אֵל שַׁדַּי und nach meinem Namen יהוה bin ich ihnen nicht bekannt geworden“, nicht den Jehova n a m e n als neu und bis dahin unbekannt einführen sollen, also die Stelle „nicht von der Promulgation des Namens Jehova, sondern von der Offenbarung Gottes als Jehova (d. h. in der Qualität dieser Gottesbezeichnung) handle“, das erkennen die besonne-

*) Vgl. Keil, luther. Zeitschr. a. a. O. S. 224 f.

nen und tieferen unter den Kritikern selbst an, welche diese Stelle zum Ausgangspunkt für die Scheidung von Elohim- und Jehova-urkunden machen*). Und wie liesse sich dies auch verkennen, sobald man nur die tiefe Bedeutsamkeit der Namen und den innigsten Zusammenhang derselben mit dem durch sie bezeichneten Gegenstande im grauen Alterthume beachtet*). Allein diese St. — sagt man — giebt doch die Offenbarung an Mose als die Epoche an, wo für das israel. Gottesbewusstsein אלהים zu יהוה wurde." In gewissem Sinne allerdings, aber um diesen Sinn richtig zu fassen, müssen wir beachten, dass ja hier nicht יהוה dem אלהים, sondern mit deutlicher Rückbeziehung auf Gen. 17, 1 dem אל שדי gegenüber gestellt ist; sodann bildet auch אל שדי keinen exclusiven Gegensatz zu יהוה, sondern hebt nur ein Moment in der Offenbarung Jehova's, nämlich das Moment der göttlichen Allmacht hervor. Dies erhellt nicht nur daraus, dass Gen. 17, 1 nicht Elohim, sondern Jehova dem Abraham sich als El Schaddai offenbart, sondern wird auch durch den Inhalt dieser göttlichen Offenbarung selber bestätigt. Als El Schaddai offenbart sich Gott den Patriarchen darin, dass er Abraham gar sehr mehrt, zum Vater einer Menge von Völkern macht, dass er dem 100jährigen Abraham und der 90jährigen Sara einen Sohn gab, und auch Ismael so fruchtbar machte, dass er 12 Fürsten zeugete, aber seinen Bund mit Isaak dem Sohne der Verheissung aufrichten will (Gen. 17), dass er diesen Bund dem Jakob erneuerte und über dem erwählten Geschlechte als der Allmächtige schützend und segnend waltete, damit es zu einem zahlreichen Volke würde (Gen. 35, 11 vgl. mit 28, 3, und 43, 14. 48, 3. 49, 25 vgl. mit Exod. 1.). Dem Geben und Mehren der Nachkommenschaft ging aber schon die Verheissung vorher, und zwar nicht blos die Verheissung einer zahlreichen Nachkommenschaft, sondern auch die, dass Gott ihr Gott sein und das Land, in welchem die Erzväter pilgerten, ihrem Saamen zum Eigenthum geben wolle (Gen. 12, 2. 7. 13, 14—17.). — Ging nun diese Verheissung von

*) Von Astruc l. c. p. 307., Tuch, S. XLVIII., Delitzsch, I, S. 35. Dagegen Hupfeld a. a. O. S. 87 f. hievon keine Ahnung hat.

El Schaddai aus und nicht vielmehr von Jehova? Wenn also, wie auch Delitzsch (I, S. 35.) richtig anerkennt, dass נוֹדַע in dem Worte Gottes Exod. 6, 2. (wie Ezech. 20, 9. 38, 23.) den Sinn eines Kundwerdens durch thatsächliche Selbstbezeugung und lebendige Erfahrung habe, so folgt hieraus nicht blos dieses, „dass der patriarchalischen Zeit nicht alle Bekanntschaft mit dem Namen יהוה, sondern nur die Erkenntniss desselben abgesprochen wird, welche sich jetzt anbahnt, wo Gott als Erlöser Israels aus Aegypten den rathschluss- und verheissungsgemässen Inhalt dieses seines Namens entfalten will“, sondern es folgt hieraus zugleich, dass die Offenbarung Gottes als El Schaddai die Offenbarung als Jehova nicht nur nicht ausschliesst, sondern vielmehr zur Voraussetzung hat, nur eine Seite derselben besonders hervorhebt, bis auf die Zeit, wo die wahre und volle Entfaltung des Jehovanamens eintreten konnte und sollte. Wir können daher auch, freilich in anderem Sinne als Tuch sagen: die Offenbarung Gottes unter Mose bildet die Epoche, wo Gott für das israel. Bewusstsein zu Jehova wurde, d. h. aber nur in soweit und in sofern als die volle Entfaltung des in dem Namen יהוה sich ausprägenden göttlichen Wesens unter Moses erfolgte durch Verwirklichung der den Patriarchen gegebenen Verheissung, die durch seine Offenbarung als אֵל שַׁדַּי vorbereitet war.

In Bezug auf den Gebrauch des Namens יהוה ergiebt sich hieraus allerdings deutlich, wie derselbe in der mit Exod. 6. anhebenden Epoche die herrschende Gottesbezeichnung werden, dagegen in der Vorzeit nur seltener erscheinen und sich mit andern Gottesbezeichnungen in die Herrschaft theilen konnte; aber in keiner Weise folgt hieraus die Möglichkeit einer Geschichte der Patriarchen, in welcher Gott nur Elohim und El Schaddai genannt worden wäre. Denn derselbe Schriftsteller, welcher die Offenbarung Gottes Exod. 6, 2 ff. erzählt, konnte für die vormosaische Periode unmöglich den Namen יהוה ganz ausschliessen, ohne damit der mit Moses erfolgenden vollen Offenbarung Gottes in der Qualität Jehova's die Keime und Wurzeln, welche dieselbe in der Berufung und Führung der Patriarchen hat, abzuschneiden, und seinen יהוה zu einem deus ex machina zu machen.

Sonach kann der Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jehova

nicht das Grundprinzip zur Sonderung der in der Genesis etwa verarbeiteten Urkunden liefern, wenn wir auch davon noch ganz absehen wollen, dass sich ohne viele kritische Gewaltstreiche eine solche Sonderung nach diesen Gottesnamen nicht durchführen lässt. — Eben so wenig ist jedoch dieser Wechsel der Gottesnamen für willkührlich zu halten, als ob ein Schriftsteller pro lubitu bald diesen, bald jenen Namen gesetzt hätte. Vielmehr erklärt sich dieser Wechsel eben so vollständig als einfach und natürlich aus der *verschiedenen Bedeutung* der beiden Gottesnamen für das religiöse Bewusstsein der Theokraten; nur darf man bei der Untersuchung darüber nicht darauf ausgehen, überall die Nothwendigkeit oder gar die reflektirte Absichtlichkeit in der Wahl des einen oder andern darthun zu wollen, sondern man muss sich begnügen, den sachgemässen Gebrauch aufzuzeigen, und dabei nicht vergessen, dass in einzelnen Fällen eine darzustellende Begebenheit oder auszudrückender Gedanke mit gleichem Rechte, ohne wesentliche Alteration elohistisch und jehovistisch betrachtet und gefasst werden kann. Ferner darf die Untersuchung, wenn sie nicht in falsche Abstraktionen und auf Irrwege gerathen will, sich nicht auf die beiden Namen אלהים und יהוה beschränken, sondern sie muss auch die andern Gottesbenennungen mit in Erwägung ziehen, um eine sichere und richtige Anschauung des wirklichen Sachverhältnisses zu gewinnen.

Das Verhältniss ist aber folgendes: Im *ersten* Theile der Genesis (C. 1—11.) finden sich nur die Namen אלהים und יהוה, in C. 2, 3—3, 24. verbunden, sonst alternirend, und daneben 6 mal הָאֱלֹהִים. — In dem Berichte von der Schöpfung (1, 1—2, 3.) finden wir nur Elohim — ganz sachgemäss; denn die Schöpfung ist die erste und allgemeinste Offenbarung des göttlichen Wesens. Im folgenden ersten Abschnitte, den Toledoth Himmels und der Erde (2, 4—4, 26.), in welchem der Urstand, der Sündenfall und die erste Entwickelung des Menschen beschrieben ist, heisst Gott a) in der Vorgeschichte und Geschichte des Sündenfalls (2, 4—3, 23.) stets *Jehova Elohim*, mit Ausnahme von 3, 1. 3. 5., wo die Schlange nur von Elohim redet, b) in der ersten geschichtlichen Entwickelung der aus dem Paradiese vertriebenen Menschen (C. 4.) Jehova (V. 1—16. 26.), daneben

V. 25. Elohim. Schon aus diesem Abschnitte erhellt klar, dass nach den Gottesnamen sich nicht Urkunden unterscheiden lassen, dass vielmehr die Namen nach ihrer Bedeutung wechseln. Der vorherrschende Gebrauch des Jehova hier erklärt sich daraus, dass der Sündenfall die Erlösung bedingt, besondere Heilsanstalten nöthig macht, und dass der Gott des Heils schon gleich nach dem Falle dem Menschengeschlechte die Aussicht auf Erlösung eröffnet. Um aber dem Missverständnisse, als sei Jehova ein anderer Gott als Elohim, vorzubeugen, wird der Uebergang von Elohim zu Jehova durch den Doppelnamen Jehova Elohim vermittelt. Hiernach ist es ganz sachgemäss, dass Eva den verheissenen Saamen (3, 15.) mit Hülfe Jehova's erhalten zu haben meint (4, 1.) und dass Kain und Abel Jehova Opfer bringen (4, 3. 4.), und er nicht nur Kain vor der Sünde warnt (V. 6 f.), sondern auch nach vollbrachtem Morde die Sünde straft (V. 9—16.), so wie dass unter Enos die feierliche Anrufung des Namens Jehova's anfängt (V. 26.). Nicht minder einleuchtend ist, dass 3, 1—5 und 4, 25. wegen des blossen Elohim nicht einer andern Urkunde oder Quelle zugetheilt werden dürfen, sondern dass a) in der Unterredung der Schlange mit dem Weibe Gott blos Elohim heisst, nicht nur „weil er nur als Schöpfer und Gebieter in Betracht kommt" (Del.), sondern zugleich weil die Schlange zur Erreichung ihres Zweckes den persönlichen, heiligen Gott in ein blosses numen divinum verwandeln muss, und dass b) bei Seths Geburt (4, 25.) Eva spricht: Elohim hat mir einen andern Saamen gegeben für Abel, dafür dass Kain ihn getödtet — weil Kain und Elohim — ein Mensch und Gott, einander entgegenstehen *).

Im zweiten Abschnitte, den Toledoth Adams (5, 1—6, 8.) treffen wir in der Geschlechtstafel der Urväter (5, 1. 24.) Elohim und V. 29. Jehova — ganz passend; denn V. 1. sieht auf die Schöpfung des Menschen (1, 26.) zurück, und in V. 24: „Gott hatte Henoch hinweggenommen" — von der Welt weg hinauf in den Himmel, fordert der Gegensatz von Welt und Gott den all-

*) Dass in beiden Stellen Elohim wegen seiner unterschiedlichen Bedeutung von Jehova gesetzt sei, wird auch von Tuch, Knobel u. a. anerkannt.

gemeinsten Gottesnamen, wogegen V. 29. die Verfluchung der Erde in Uebereinstimmung mit 3, 17. Jehova zugeschrieben wird. Dass dieser Gottesname hier nicht mit Tuch, Knobel u. a. durch Annahme einer Glosse beseitigt werden darf, versteht sich nach dem über den Wechsel der Gottesnamen in C. 3. u. 4. Bemerkten von selbst. Doch dieses Cap. liefert noch einen eclatanten Beweis dafür, wie der Erzähler auf die Bedeutung der Gottesnamen achtet, in dem Ausdrucke הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים „mit Gott wandeln". Der Wandel mit Gott ist nur denkbar als geistiger Umgang mit dem persönlichen Gott — daher האלהים statt des unbestimmten, die Persönlichkeit Gottes nicht klar andeutenden אלהים. — Noch weniger lassen sich in der Vorgeschichte der Fluth (6, 1—8.) Elohim und Jehova als Scheidungsmittel verschiedener Urkunden gebrauchen. Auch hier erkennen die Vertreter der Urkundenhypothese selbst an, dass das neben Jehova vorkommende Elohim in בְּנֵי הָאֱלֹהִים (V. 2. 4.) aus sachlichen Gründen gewählt sei, freilich nicht um blos den Gegensatz von אלהים und אדם hervortreten zu lassen, sondern — wie האלהים (mit dem Artikel) beweist — zur Bezeichnung der frommen Verehrer, der geistlichen Kinder Gottes. Auch der Gebrauch von Jehova in dem Urtheile Gottes über das sittliche Verderben der Menschheit wird nicht befremden, wenn man beachtet, dass der Beschluss des Gerichts ein Akt des heiligen und gerechten, sowie die Rettung Noahs ein Akt des gnädigen Gottes ist.

Dagegen scheint es befremdend, dass in dem folgenden Abschnitte — dem Toledoth Noahs (6, 9.—9, 29.), welche die Ausführung des Gerichts der Sintfluth mit seinen nächsten Folgen erzählen, nicht nur gleich im Eingange Elohim hervortritt, sondern auch das Urtheil über die Verderbtheit der Erde von Elohim (V. 11. 12.) und nicht von Jehova (V. 5. 7.) gesprochen wird. Aber um voreiligen, hieraus zu ziehenden Folgerungen über Verschiedenheit der Verf. zu begegnen, geben wir zu bedenken, dass mit einer solchen Annahme nicht erklärt wird, wie in 7, 16. in einem Verse Elohim und Jehova hinter einander vorkommen, und 9, 26. 27. im Segen Noahs wieder unmittelbar nach einander beide Namen wiederkehren und zwar so gebraucht, dass Verthei-

diger wie Gegner der Urkundenhypothese *) darin übereinstimmen, dass hier die Namen mit bewusster Unterscheidung ihrer verschiedenen Bedeutung gesetzt sind. Wenn aber hier der Wechsel seinen Grund in der Sache hat, sind wir dann berechtigt, in 7, 16. die Erwähnung Jehova's durch den Gewaltstreich einer Glosse zu beseitigen und auch die andern Stellen der Sintfluthsgeschichte mit demselben Gottesnamen als Einschiebsel des Ergänzers auszuscheiden? Eine Berechtigung hiezu wäre doch nur dann vorhanden, wenn sich, ohne in unnatürliche Annahmen und gekünstelte Deutungen zu verfallen, kein innerer, in dem Inhalte liegender und zu der verschiedenen Bedeutung der Gottesnamen passender Grund finden liesse. Um aber diesen sachlichen Grund auch hier richtig zu erkennen, müssen wir die Bedeutung dieses Ereignisses in's Auge fassen, und beachten, dass die Fluth eine Gerichts- und Heilsthat Gottes zugleich ist, und zwar nicht blos ein Gericht zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, sondern ein Gesammtgericht über die irdische Creatur, ein Vertilgungsgericht des ganzen Menschengeschlechts, bei welchem nur in der Rettung Noahs mit seiner Familie und je eines Paares von Thieren zur Erhaltung der geschaffenen Creaturen die Gnaden- und Heilsthat hervortritt. Die Vernichtung der Creaturen aber wird gewiss passend Elohim, d. i. dem Schöpfer zugeschrieben, denn nur der Weltschöpfer hat die Macht und das Recht, die Welt, die er geschaffen, auch wieder zu zerstören und bei der Zerstörung Saamen für die neu zu gründende Welt zu erhalten. Aber so fern die Erhaltung dieses Saamens nicht blos die Wiederherstellung der geschaffenen Wesen, sondern zugleich die Erneuerung der Menschheit, ihre Heiligung und Beseligung oder ihre Zubereitung für das Reich Gottes zum Zwecke hat, so müssen wir nach dem bisher erkannten Verhältnisse der beiden Gottesnamen von vornherein erwarten, dass bei dieser Gerichts- und Heilsthat Gott nicht blos als Elohim, sondern zugleich als Jehova wirken werde. Diese Erwartung wird durch den Wechsel der beiden Gottesnamen bestätigt. Die Erzählung

---

*) Vgl. Tuch S. 191 f. und Knobel z. d. St. — Hengstenberg, Beitr. 2, S. 334. Christol. I, S. 30. 2. Aufl. und Delitzsch, Genes. I, S. 275 f.

von der Ausführung des durch die Verderbtheit des Menschengeschlechts veranlassten Gerichts hebt an mit Noah und dessen Frömmigkeit, um von vornherein anzudeuten, dass das Ende der Wege Gottes nicht das Gericht, sondern das Heil der Menschen sei. Noah hat in den Augen Jehova's Gnade gefunden (6, 8.), denn er wandelte mit הָאֱלֹהִים (V. 9.). Hier konnte nicht Jehova angewandt werden, weil vor Errichtung des Gnadenbundes mit Abraham und seinem Saamen ein Wandeln mit oder auch nur vor Jehova nicht möglich war. Den Gegensatz zu diesem Wandel bildet die Verderbtheit und der Frevel der Erde. Aus diesem Gegensatze erklärt sich das לִפְנֵי האלהים V. 11. statt יהוה (V. 3. 5). Darauf beginnt die Vollziehung des beschlossenen Gerichts mit der Ankündigung desselben an Noah und dem Befehle, die Arche zur Rettung seiner Person und Familie und der zur Erhaltung und Wiederbevölkerung der aus der Fluth neu erstehenden Welt erforderlichen Thiere zu bauen. Dass hier Elohim eintritt in V. 12. u. 13., die sich wie Vorder- und Nachsatz zu einander verhalten, und in V. 22. — ist ganz sachgemäss, indem der Schöpfer seine Schöpfung vertilgt, doch so dass ihr ein Saame erhalten wird. Eben so sachgemäss erscheint Elohim in der ganzen Beschreibung der Fluth von ihrem Beginn bis zu ihrem Ende (7, 6—8, 19.). Aber zwischen der Ankündigung der Fluth mit dem Bau der Arche und ihrem Eintreten finden wir eine neue göttliche Offenbarung an Noah mit der Bestimmung, von den reinen Thieren und Vögeln je 7, Männchen und Weibchen in die Arche aufzunehmen, und mit der Angabe des Tags der hereinbrechenden Fluth, welche Jehova zugeschrieben wird (7, 1—5). Auch ist es Jehova, welcher nach dem Eingang in die Arche hinter Noah zuschliesst (V. 16.) und damit die Bewahrung der zu Rettenden übernimmt. Endlich nach geschehener Bewahrung bringt Noah auch dem Jehova Opfer auf dem ihm erbauten Altare (8, 20 f.) und empfängt von ihm die Verheissung, dass nicht fürder um der Sünde der Menschen willen der Erdboden verflucht und alles Lebendige geschlagen werden solle (V. 21 f.). Der Grund für die Wahl des N. Jehova in allen diesen Stellen liegt darin, dass der Befehl, je 7 reine Thiere aufzunehmen, in Bezug auf das nach der Rettung zu bringende Opfer steht; die Opfer

werden Jehova gebracht, dem Gott des Heils. Hiernach ist es auch klar, dass er, nicht Elohim, dafür sorgt, dass sie ihm gebracht werden können. In der Darbringung des Opfers aber dankte Noah nicht dem Schöpfer und Erhalter, sondern dem Gott der Gnade und des Heils, der ihn vor dem Untergange bewahrt hat. So ist auch das Zuschliessen der Arche „ein Akt der herablassendsten Liebe, der tiefsten Versenkung in die Geschichte, der selbstthätigsten Verbürgung ihres heilwärtigen Ausgangs, bei der der Name יהוה ganz besonders passt“ (Del.). Dagegen in dem Berichte von dem Bunde, den Gott mit Noah schliesst (9, 1—19.) ist Elohim der allein sachgemässe Gottesname; denn dieser Bund betrifft die Erhaltung der Erde und ihrer Geschöpfe, ist ein Bund der Natur-, nicht der Gnadenordnung, während in dem folgenden Segen Noahs in V. 26. u. 27. Jehova und Elohim wechseln, indem die Ausbreitung Japhets Wirkung des schaffenden und erhaltenden Gottes ist, an Sem aber sich der Gott des Heils verherrlicht.

Endlich in C. 10. u. 11. treffen wir nur Jehova, nämlich 10, 9. in dem Sprichworte: „wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor Jehova“, und 11, 5—9. in dem Einschreiten Jehova's gegen das übermüthige Beginnen der Menschen beim Thurmbau zu Babel. In der ersten St. können wir den Grund für die Wahl Jehova's nicht sicher angeben, weil uns der Sinn des Sprichworts nicht klar ist, aus diesem Grunde aber ist auch die Behauptung, dass man hier Elohim erwarte, eine gänzlich unbefugte. Der Thurmbau zu Babel aber war eine Auflehnung der Menschen gegen Gottes Heilspläne, weshalb Jehova, der Gott des Heils dagegen einschreitet.

Im zweiten Theile der Genesis (C. 11, 27. — C. 50.) mehren sich mit dem Beginn der göttlichen Heilsoffenbarungen auch die Bezeichnungen Gottes, indem zu Elohim und Jehova noch andere durch die Gottesoffenbarungen erzeugte Benennungen hinzukommen. — In den Toledoth Therachs (11, 27—25, 11.) wird die Geschichte Abrahams, die den Kern oder „centralen Inhalt“ dieser Tol. bildet, in vier Wendungen dargestellt, „deren Anfänge die hervorragendsten, heilsgeschichtlich bedeutsamsten Ereignisse in Abrahams Leben sind“, nämlich a) seine Berufung und

Einwanderung in das verheissene Land C. 12., b) die Verheissung eines Erben mit der Bundesschliessung C. 15., c) die beginnende Realisirung des geschlossenen Bundes durch Namensänderung und Einsetzung der Beschneidung als Bundeszeichen C. 17., d) die Prüfung und Bewährung des Glaubens Abrahams C. 22 *). — In den beiden ersten Wendungen C. 12—14. und C. 15—16. kommt Elohim gar nicht vor, sondern nur Jehova. Denn die Berufung Abrahams mit den daran sich knüpfenden Verheissungen, durch welche die Aufrichtung der in der Theokratie verkörperten Gemeinschaft Israels mit Jehova vorbereitet und angebahnt wird, konnte nur von demselben Gotte ausgehen, der am Sinai Israel zu seinem Eigenthumsvolke erwählt und dieses Volkes Gott wird. Aber der Abraham Berufende wird nicht blos in der Erzählung Jehova genannt, sondern nachdem Abraham dem Rufe gefolgt, offenbart er sich ihm auch selbst als Jehova (אני יהוה 15, 7.), d. h. als der, welcher sein unwandelbares Sein als treues, unverbrüchliches Halten seines Worts bethätigt in der Schliessung des Bundes, welcher dem Abraham die göttliche Zusage besiegelt (C. 15). Aus diesen Offenbarungen erkennt nun Abraham Gott nicht nur als Jehova, dem er Altäre errichtet (12, 7. 8. 13, 4. 18.) und dessen Namen er vor Melchisedek bekennt (14, 22.), sondern auch als אֵל עֶלְיוֹן höchsten Gott, Besitzer Himmels und der Erde (14, 22.), welchem Salems König Melchisedek als Priester dient (14, 18—20.) und als אֲדֹנָי absoluten Herrn (15, 2. 8.). — Mit der dritten Wendung im Leben Abrahams C. 17. tritt ein neuer Gottesname ein, indem Jehova sich ihm als אֵל שַׁדַּי bezeugt (17, 1.), als der allmächtige Gott, d. h. aber nicht als Schöpfer und Erhalter der Creatur, der neue Lebenspotenzen setzt **), sondern als der Bundesgott, der die Macht besitzt, seine Verheissungen zu realisiren, wenn auch die Naturordnung dazu weder Aussicht zeigt noch mit ihren Kräften ausreicht. So weit entsprechen die Gottesnamen ganz dem sachlichen Inhalte der Gottesoffenbarungen. Aber gerade in diesem und den folgenden Capiteln, in

*) S. Delitzsch, Genes. I, S. 338.

**) S. Kurtz, d. Einheit der Genesis S. 124. Vgl. dagegen Oehler in Tholucks liter. Anzeiger. 1847. Nr. 77. S. 615.

dem Inhalte der dritten und vierten Wendung der Geschichte Abr., meint die neuere Kritik unverwerfliche Haltpunkte für elohistische und jehovistische Urkunden gefunden zu haben. Der elohimische Abschnitt von der Einsetzung des Bundeszeichens C. 17. soll das Seitenstück des jehovischen vom Bundesopfer C. 15. sein; sodann der eloh. Abschnitt von der Ehrenrettung des Weibes Abrahams in Philistäa C. 20. das Seitenstück zu dem jehovischen von der Ehrenrettung des Weibes Abrahams in Aegypten C. 12; drittens der eloh. Abschnitt von der Erscheinung des Engels Elohims, welche der vertriebenen Hagar wird 21, 15—19. das Seitenstück des jehovischen Abschnitts von der Erscheinung des Engels Jehova's, welche der flüchtigen Hagar wird 16, 7—14; viertens das kleine elohimische Bruchstück von Abrahams Begnadigung und Lots Rettung bei der Zerstörung Sodom's und Gomorrha's 19, 29. das Summar des grossen jehovischen Abschnitts C. 18. bis 19. (s. Delitzsch, Genes. I, S. 339). Wir sehen hierbei vorläufig noch ab von der erst später zu erörternden Frage, ob diese parallelen Erzählungen nur aus verschiedenen Gestaltungen der Sage entstanden oder wirklich ähnliche, zu verschiedenen Zeiten geschehene Ereignisse seien, und beschränken uns zunächst auf die Untersuchung, ob der Wechsel der Gottesnamen feste Anhaltspunkte für die erstere von diesen Annahmen liefert. Da erhebt sich nun gegen eine solche Folgerung schon

a) bei der ersten Parallele das nicht unwichtige Bedenken, dass die Kritik zur Erhärtung ihrer Meinung in 17, 1. den Namen יהוה für eine Glosse erklären muss, die der Redaktor statt des אלהים in seiner Quelle angebracht habe. Diese Textesänderung, welche die Kritik vornimmt, weil sie ohne sie nicht vorwärts kommen kann, findet keine Berechtigung in der unrichtigen Voraussetzung, dass אל שדי eine Offenbarungsform Elohims sei. Denn das ist eine willkührliche Annahme. Vielmehr ist אל שדי ein Moment in der Manifestation Jehova's*), und אלהים, das in der Erzählung von V. 3. an dafür eintritt, ist nicht der trans-

*) Wie schon Oehler a. a. O. gegen Kurtz erwiesen hat, ohne dass letzterer in der 2. Aufl. seiner Geschichte des a. B. I, S. 345 f. diese Bemerkungen beachtet hat.

cendente Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern nur dem nicht in die gewöhnliche Prosa übergegangenen אל שדי substituirt im Sinne des persönlichen Gottes, des האלהים (17, 18.), indem durch die Offenbarung als El Schaddai für das religiöse Bewusstsein der Patriarchen Jehova auch Elohim, d. h. Offenbarungsgott geworden, der sich zu ihnen herablässt, mit ihnen redet und dann wieder von ihnen auffährt (V. 22). Der Grund aber, weshalb der Erzähler nach der Offenbarung Jehova's als El Schaddai nicht fortfährt statt des auf die höhere Diction beschränkt gebliebenen El Schaddai, den Namen Jehova zu gebrauchen, sondern Elohim wählt, liegt in dem Inhalte dieser Offenbarung, die nicht — wie noch Delitzsch meint — den Zweck hat, ein Bundeszeichen einzusetzen, sondern den Anfang zur Vollziehung des geschlossenen Bundes, zur Realisirung der gegebenen Verheissungen macht, indem Gott durch Aenderung der Namen Abram und Sarai in Abraham und Sara dem Patriarchen die faktische Bestätigung für die Erfüllung seiner, nun zugleich näher bestimmten Verheissung giebt, und dafür von Abraham die Beschneidung fordert als das Zeichen, dass auch er seinerseits den Bund realisiren, d. h. die ihm auferlegten Bundespflichten erfüllen wolle. In diesem ersten Schritte zur Vollziehung des schon früher (C. 15) geschlossenen Bundes erwies sich Jehova als El Schaddai; und für diesen Gedankeninhalt ist dann Elohim der sachgemässe Ausdruck, weil Jehova den Patriarchen sich nur in Verheissungen kund gegeben hat. — Aber wenn die Ausführung und Verwirklichung der göttlichen Verheissung recht eigentlich Objekt der göttlichen Allmacht, des El Schaddai oder Elohim ist, „weshalb heisst denn der Gott, welcher Abraham die Geburt Isaaks verheisst (17, 19) אלהים und nicht יהוה, warum der welcher diese Verheissung verwirklicht (21, 1) יהוה und nicht אל שדי?“ (Del. S. 340). Die Antwort auf diese Fragen ist unschwer zu geben; in 17, 19 steht Elohim, weil die Verheissung der Geburt Isaaks selbst ein Moment der Realisirung des Bundes bildet; in 21, 1. aber ist Jehova verursacht durch die ausdrückliche und durch das „wie er gesagt, wie er geredet hatte“ herausgehobene Rückbeziehung auf 18, 10., wo Jehova, der in seinen Verheissungen treue Bundesgott, die von Elohim = El Schaddai (17, 19) ge-

gebene Verheissung nur wiederholt mit der nähern Bestimmung der Zeit ihrer Erfüllung. Von diesem Grunde abgesehen hätte in 21, 1. wohl auch Elohim stehen können, aber nicht El Schaddai, weil dieser Name in einfacher Erzählung überhaupt nicht vorkommt. Aber dass diese Rückbeziehung hier bestimmend einwirkte, das erhellt evident aus V. 2., wo die Rückbeziehung auf 17, 15 ff. אלהים nach sich gezogen hat.

b) Bei den parallelen Erzählungen C. 20. u. 12, 10 ff. können die Gottesnamen schon aus dem Grunde keine Verschiedenheit der Urkunden begründen, weil in beiden die Abwendung der der Sara drohenden Gefahr von dem Erzähler Jehova zugeschrieben wird (vgl. וַיְנַגַּע יְהוָֹה 12, 17. mit עָצַר יְהוָֹה 20, 18). Dass aber in C. 20. (denn in 12, 10—20. kommt kein Gottesname weiter vor) ausser dem genannten Verse Gott entweder אלהים oder האלהים (V. 6, 17) heisst, das folgt mit Nothwendigkeit aus der Sache. Gott kommt zu Abimelech im Traume, und deckt ihm das Unrecht seiner Absichten auf Sara auf (V. 3), und als dieser in der Traumoffenbarung den wahren Gott — אֲדֹנָי (V. 4.) — erkennt, hält ihm הָאֱלֹהִים sein Unrecht vor und zugleich den Weg, dasselbe gut zu machen (V. 6 ff.). Hier zeigt schon der durch Adonai vermittelte Uebergang des Elohim zu Haelohim, dass die Wahl der Gottesnamen durch den Inhalt bedingt ist. Denselben Uebergang finden wir in der Unterredung Abrahams mit Abimelech (V. 11—17). Zuerst redet Abraham von Elohim (V. 11—13.), sobald er aber in Abimelech einen gottesfürchtigen Mann erkennt, richtet er seine Fürbitte für ihn an Haelohim (V. 17). Einem Heiden konnte sich Gott nicht als Jehova, sondern nur als Elohim offenbaren. Auch Abraham konnte mit dem Heiden nur auf Grund des beiden gemeinsamen Gottesbewusstseins, d. i. der Sphäre von אלהים = Gottheit und האלהים = persönlich wahrer Gott verhandeln. Hiernach konnte auch der Erzähler das was Gott für die Familie des philistäischen Königs that, nur Elohim (V. 17) und das was er an demselben um seines Auserwählten willen that (V. 18), Jehova zuschreiben. — Die Richtigkeit dieser Erklärung wird auch nicht erschüttert durch 26, 28 f., wo derselbe Abimelech Gott יהוה nennt, und durch 14, 22. wo

Abraham mit dem Könige Sodoms redend Gott יהוה nennt. Denn in beiden Fällen liegt die Sache anders. In 14, 22. hatte Abraham Grund, vor dem Könige von Sodom gegenüber dem Könige von Salem und Priester des höchsten Gottes ein Bekenntniss seines persönlichen Glaubens abzulegen, und diesen Bekennern des אֵל עֶלְיוֹן zu zeigen, dass er in seinem Jehova gleichfalls den höchsten Gott verehre. In der Verhandlung mit Abimelech lag ein solcher Grund zur Geltendmachung des ihm eigenthümlichen Glaubens für Abraham nicht vor, da Abimelech ihm nur als nicht ohne יִרְאַת־אֱלֹהִים bekannt geworden (V. 11). Dass aber Abimelech in 26, 28 f. (ob derselbe, oder ein späterer, lässt sich nicht entscheiden) den Gott Isaaks Jehova nennt, beweist nichts weiter, als dass bei längerem Aufenthalte des Patriarchen zu Gerar der Philisterkönig von den Glaubensansichten Isaaks Kenntniss genommen hatte, womit er noch gar nicht aus seinem polytheistischen Glauben herauszutreten brauchte, da die Nennung Jehova's noch gar nicht die wahre Erkenntniss dieses Gottes involvirt. In C. 20. ist weder erzählt, dass Abimelech den Gott Abrahams genannt habe, noch dass derselbe mit den religiösen Ansichten Abrahams bekannt gewesen.

c) In den beiden Erzählungen C. 16, 7—14. und C. 21, 15—19. erklärt sich der Umstand, dass der flüchtigen Hagar der Engel Jehova's, der vertriebenen der Engel Elohims erscheint, ganz einfach daraus, dass die flüchtige Hagar noch im Verband mit dem Hause Abrahams stehend „die wundersame Fürsorge des Gottes Abrams erfuhr und in das Haus Abrams zurückgewiesen wird“ (Del.), dagegen die vertriebene Hagar rechtmässig aus dem Hause Abrahams entlassen mit ihrem Sohne unter die Obhut und Leitung Elohims, des Schöpfers und Erhalters aller Menschen getreten ist. — Aus demselben Grunde erklärt sich

d) auch in 19, 29. das zweimalige Elohim in den Worten: „es geschah, da Elohim die Städte des Kreises verderbete, da gedachte Elohim Abrahams und entsendete Lot mitten aus der Zerstörung“, mit welchen der Bericht über das weitere Leben Lots eingeleitet wird, nachdem er schon länger aus der Verbindung mit Abraham, somit auch aus dem durch Abraham vermittelten Verbande mit Jehova heraus unter die Leitung Elohims getreten

war. Die Worte: „da gedachte Gott Abrahams“, durch welche die Entsendung Lots motivirt ist, beziehen sich auf die Fürbitte Abrahams: „wird der Richter der ganzen Erde nicht Gerechtigkeit üben, und den Gerechten tödten mit den Gottlosen?“ (18, 23 ff.). Richter der ganzen Erde ist aber Elohim, und nur in dem Falle Jehova, wenn das Gericht für das Reich Gottes vollzogen wird. Die Rettung des aus dem Verbande mit Abraham geschiedenen Lots aber steht in keiner Beziehung zum Reiche Gottes, und wenn der Erzähler hinzusetzt, dass Gott dabei an Abraham gedachte, so wollte er nur auf die Abraham gegebene Zusage, den Gerechten nicht mit dem Gottlosen verderben zu wollen, hindeuten. Unrichtig ist die Meinung, dass dieser V. den Abschluss oder das „Summar des grossen jehovistischen Abschnittes C. 18. u. 19.“ bilde, und durchaus unwahrscheinlich, dass dieses Summar aus der elohistischen Grundschrift an den jehovistischen Abschnitt, um ihn abzurunden, angehängt worden sei.*)

Auch der Umstand, dass, nachdem Jehova sich Abraham als El Schaddai geoffenbart hat, doch immer noch nicht nur in ganzen Capiteln Gott Jehova genannt wird, sondern auch später noch hie und da Gott selbst sich als Jehova bezeichnet (z. B. 18, 14. 22, 16.) sogar in Erscheinungen, wie 28, 13., beweist nichts zu Gunsten von nach den Gottesnamen sich unterscheidenden Urkunden, sondern erklärt sich einfach und vollständig aus dem richtig aufgefassten Verhältnisse von Jehova zu El Schaddai und dem dasselbe in der einfachen Erzählung vertretenden Elohim. — Da nämlich Gott den Patriarchen seinen Jehovanamen d. h. sein in diesem Namen ausgedrücktes Wesen vorzugsweise nur in Verheissungen bewährt, und so lange die Periode der Vorbereitung des durch die Erhebung Israels zum Volke Gottes aufgerichteten Bundes andauerte, nur in den Momenten, welche die ersten Schritte zur Verwirklichung dieser durch die Bundschliessung mit Abraham besiegelten Verheissungen bilden, als El Schaddai sich bezeugt:

---

*) Schon deshalb unwahrscheinlich, ja unglaublich, weil die vermeintliche Grundschrift, wenn sie von dem Untergange Sodoms berichtete, diesen Bericht nicht mit diesen wenigen und in ihrer Kürze durchaus räthselhaften Worten gegeben haben wird.

so kann natürlicher Weise El Schaddai nur da wieder hervortreten, wo entweder ausdrückliche Beziehungen auf jene erste Offenbarung C. 17. stattfinden, oder neue Fortschritte in der die gewöhnliche Naturordnung durchbrechenden Verwirklichung der Gnadenverheissungen eintraten. Wo hingegen die Verheissung blos wiederholt und erneuert wird, müssen wir Jehova erwarten, und wo weder das eine noch das andere Moment obwaltet, oder auch durch Zurücktreten der göttlichen Offenbarungen oder aus andern Umständen das Glaubensbewusstsein der Patriarchen sich verdunkelt, so dass sich Jehova ihnen hinter Elohim gleichsam verbirgt, da wird auch in der Erzählung nur Elohim hervortreten können. Wenn nun die ganze Geschichte der Patriarchen eine Vorbereitungszeit auf die volle Offenbarung des Jehovanamens unter Moses ist, und als solche von Seiten Gottes theils in steter Erneuerung der bereits dem Abraham gegebenen Verheissungen, theils in der Verwirklichung der die Bundesstiftung unter Moses anbahnenden Momente besteht, von Seiten der Patriarchen aber in der Entwicklung ihres durch die göttlichen Verheissungen und Bethätigungen erzeugten Glaubenslebens, welche im Kampfe mit Fleisch und Blut nicht ohne Schwankungen sich vollziehen konnte: so wird begreiflicherweise in diesem Stadium der vorbereitenden Heilsgeschichte ein eigenthümlicher Wechsel in den diese verschiedenen Beziehungen andeutenden Gottesnamen stattfinden müssen, wie wir ihn in dem weiteren Verlaufe der Geschichte bis Exod. 6. wahrnehmen.

In der längern Erzählung C. 18, 1 — 19, 28. finden wir nur Jehova. Der Zweck dieser Gottesoffenbarung ist einmal die Erneuerung der bereits gegebenen Verheissung insbesondere für die Sara (18, 10. 14. vgl. mit 17, 21.), sodann die Belehrung Abrahams über das an Sodom und Gomorrha zu vollziehende Strafgericht, an welchem ihm zur Unterweisung seiner Nachkommen (18, 19.) das Walten nicht nur der göttlichen Gerechtigkeit über den Gottlosen, sondern auch seiner Verschonungsgnade gegen die Frommen (חֶמְלַת יהוח 19, 16.) kundgethan werden sollte. Diese beiden Momente bilden so ganz eigentlich den Begriff Jehova's, dass hier nur dieser Gottesname an seinem Platze war. — In Bezug auf C. 20. haben wir bereits bemerkt, dass die Erzählung desselben nichts für elohistische Urkunden beweise, weil in 20, 18.

die Rettung der Sara Jehova zugeschrieben ist. Das Nämliche gilt von C. 21., wo Jehova V. 1. auf 18, 10. und Elohim V. 2. u. 4. auf 17, 9 ff. zurückweist, in V. 6. 22. 23. aber durch den Inhalt eben so gefordert ist als wie Jehova in V. 33.*). — Bei C. 22. muss die Kritik wieder, um ihre Hypothesen durchzuführen, zu Gewaltstreichen sich verstehen, und durch Wegschneidung von V. 11—19. der Begebenheit ihre Spitze abbrechen**). Dass hier die Gottesnamen bedeutungsvoll wechseln, wird auch nicht nur von Delitzsch, sondern selbst von Knobel anerkannt, obwohl von beiden nicht richtig erkannt***), weil sie den Unterschied von אלהים und האלהים nicht beachtet haben. Nicht Elohim fordert die Opferung Isaaks, indem „der die Macht hat über Leben und Tod auch die Macht hat wieder zu nehmen, was er gegeben“ (Del.); denn Elohim als Schöpfer konnte nicht die Tödtung seines Geschöpfes fordern†), sondern האלהים der wahre persönliche Gott versucht Abraham (V. 1. 3. 9.) und fordert die Hingabe des Sohnes, um den Glaubensgehorsam Abrahams zu

*) Um hier nach den Gottesnamen Urkunden zu scheiden, muss יהוה in V. 1. u. 33. durch kritische Operationen beseitigt werden, wobei übrigens die Kritiker doch so wenig sich einigen können, dass z. B. Delitzsch das ganze Cap. mit Ausnahme von V. 1. u. 33. dem Elohisten, Knobel hingegen V. 6—34. dem Jehovisten zuschreibt.

**) Wie schon Kurtz (Einh. d. Gen. S. 114 f.) nachgewiesen. — Die Unmöglichkeit der Annahme von Astruc, Eichhorn u. a., mit V. 10. die Geschichte abzubrechen, haben Tuch, de Wette, Knobel u. Hupfeld erkannt, und daher V. 1—13. u. 19. der Grundschrift beigelegt, und V. 14—18. dem Ergänzer. Um aber das יהוה in V. 11. zu beseitigen, nehmen Tuch u. de Wette, eine Interpolation an, wogegen Knobel, Hupfeld mit Stähelin und Delitzsch die ganze Erzählung dem Jehovisten zutheilen, der beide Gottesnamen brauchen soll, Hupfeld (S. 54 ff.) in V. 1—13. u. 19. ein Stück des jüngern Elohisten findet.

***) Knobel (Genes. S. 173) sagt: „der Jehovist braucht hier Elohim, so lange es sich um ein Menschenopfer handelt, und lasse erst nach Beseitigung solchen der Jehovareligion fremden Opfers V. 11. Jehova eintreten!

†) Vgl. Keil in d. luther. Ztschr. 1851. S. 251.

erproben und zu vollenden. Sobald daher Abr. die Probe bestanden, offenbart sich ihm der persönliche Gott als Jehova, hemmt die Tödtung des einzigen Sohnes und Erben, weil er seine Verheissung unmöglich vernichten kann, und zeigt ihm den Widder als das gottgewollte Symbol und Surrogat des Menschenopfers, das seine Verehrer ihm bringen sollen. Der Unterschied von Elohim und Haelohim wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass in V. 8. u. 12. nur Elohim steht, denn in beiden Fällen war das unbestimmte Elohim für den Gedanken genügend.

In C. 23, 6. ist das einmalige Elohim nicht charakteristisch; in C. 24. aber Jehova allein herrschend und auch passend, „da es sich um undurchbrochene und unvermischte Fortleitung des Geschlechts der Verheissung handelt“ (Del.), und Isaak nicht blos als gottesfürchtiger Candidat des Ehestandes, wofür Elohim erforderlich wäre, sondern als Erbe der Verheissung ein Weib aus der Verwandtschaft Abrahams erhalten soll und erhält. Der ausschliessliche Gebrauch des Jehova in diesem Cap. beweist also eben so wenig für jehovistische, als der von Elohim in 25, 11. für elohistische Urkunden. Denn die Notiz, dass Gott nach Abrahams Tode seinen Sohn Isaak segnete (V. 11.) steht in engster Beziehung zu der letztwilligen Verfügung Abrahams, die Isaak zum alleinigen Erben seiner Güter machte (25, 5). Diese Verfügung aber gründete sich nicht darauf, dass Isaak Träger der Verheissung, sondern darauf, dass er der einzige Sohn von seiner rechtmässigen Gattin war. Dieses Erbe segnet Elohim; denn dieser Segen ist Ausfluss der allgemeinen Güte Gottes, des Herrn der Natur, nicht der bundestreuen Verheissung Jehova's, der sich erst später Isaak offenbarte und die Bundesverheissungen auf ihn überträgt (26, 2 ff.), obgleich dieselben schon vor seiner Geburt ihm bestimmt waren (17, 19)*).

*) Anders Delitzsch: „der Gott, der die Verheissung gegeben und zu Isaak sich schon vor seiner Empfängniss in Bundesverhältniss gestellt hat, heisst hier wie C. 17. (vgl. 17, 21.) אלהים. „Diese Beziehung ist auch möglich; doch der Grund, den Del. gegen unsere obige Beziehung vorbringt: „dass der ganze Segen Abrahams auf Isaak übergegangen ist und dass die Energie der Ver-

In den Toledoth Isaaks (25, 19—35, 29.) bietet der erste Abschnitt von der Geburt seiner Zwillingssöhne bis zur Entsendung Jakobs nach Haran (28, 9.) nur Jehova dar, mit Ausnahme von 28, 3. 4., wo im patriarchalischen Segen Isaak El Schaddai und Elohim gebraucht mit ausdrücklicher Bezugnahme auf C. 17., indem er die Erfüllung des Segens Abrahams seinem Sohne wünscht von dem Allmächtigen, welcher Abraham diese Verheissung gegeben. Dass aber Jehova hier durchgängig seiner Bedeutung gemäss gebraucht ist, das ergiebt sich aus dem Inhalte. Da Isaak sich als Träger der Bundesverheissungen weiss, so sucht er Abhülfe des Hindernisses, welches die Unfruchtbarkeit der Rebekka der Erfüllung derselben entgegenstellte, bei Jehova, und wendet sich auch Rebekka wegen des Sichstossens der Kinder im Mutterleibe an denselben Gott (25, 21—23). Dieser erscheint ihm dann zu Gerar und sichert ihm seinen segnenden Beistand und die Aufrichtung des Abraham zugeschworenen Eides zu (26, 2—5.), wornach er in dem reichen Ertrage seines Ackerbaues einen Segen Jehova's (V. 12.), d. i. eine faktische Bestätigung der ihm gewordenen Verheissung, so wie darin, dass ihm der eine Brunnen nicht streitig gemacht wird, eine Wohlthat Jehova's (V. 22.) erkennt. Diese Verheissung erneuert ihm dann Jehova zu Beerseba (V. 24.), wofür er ihm daselbst einen Altar erbaut und seinen Namen anruft (V. 25.). Dadurch wurde auch Abimelech mit dem Namen Jehova's bekannt, so dass er Isaak als von ihm beschützt und gesegnet nennt (V. 28 f.).*) — Aber in seinem Alter verdunkelte sich Isaaks Glaube an die Verheissungen Jehova's, so dass er C. 27. den Erstgeburtssegen Esau zuwenden will, aber durch Rebekka und Jakob überlistet, ihn wider Willen dem Jakob ertheilt. Dieser Trübung seines Glaubens entspricht auch der Inhalt des Segens (27, 27—29.), in welchem zwar anfangs Jehova,

---

heissung in ihm fortwirkt" — ist nicht schlagend, weil im Texte mit keiner Silbe angedeutet.

*) Dies berechtigt aber durchaus nicht zu der Folgerung von Oehler (in Tholucks litt. Anz. 1847. Nr. 78. S. 621.), dass der Bund Abimelechs mit Isaak auf jehovistischer Basis geschlossen sei. Vgl. dagegen Keil, in der luther. Zeitschr. a. a. O. S. 249.

aber gleich darauf nur Haelohim (der persönliche Gott) genannt, und keins der drei Momente des patriarchalischen Verheissungssegens bestimmt und deutlich ausgesprochen ist*).

Nach der neueren Kritik gehört C. 27. dem Jehovisten, C. 28, 1—9. (nach de Wette auch 27, 46.) dem Elohisten an, während Delitzsch auch 27, 41—46. wie 28, 8. 9. jehovistisch findet, und 28, 1—7. für ein eingeschaltetes elohistisches Stück hält. Dass aber die Gottesnamen hiezu berechtigen, wird von den Kritikern selbst nicht behauptet. Noch weniger lässt sich dies von dem zweiten Abschnitt dieser Toledoth, der Reise Jakobs nach Haran und seinem Aufenthalte daselbst (28, 10—32, 1.) sagen. Denn obgleich im Traume bei Bethel Jehova sich Jakob offenbart, und insofern die Geschichte von 28, 10—29, 14. jehovistisch genannt werden kann, so zeigt doch schon der wiederholte Gebrauch des Elohim (28, 12. 17. 20—22.), dass auch hier die Namen nach ihrer Bedeutung, die gerade hier ganz leicht zu erkennen ist, wechseln**). — Auch in der Erzählung von Jakobs Doppelheirath und von der Geburt seiner 11 Söhne in Haran (29, 15—30, 43.) waltet in dem Wechsel von Elohim und Jehova weder Zufall noch Willkühr, sondern die Gottesnamen sind mit klarem Bewusstsein ihres Unterschiedes gebraucht; und die Wahl des einen und des andern erklärt sich aus dem Gemüthszustande der beiden Schwestern in ihrem gegenseitigen Kampfe um Kindersegen, ohne dass man „den Schleier, der über dem Wechsel der Gottesnamen liegt" mit Delitzsch für „ungehoben" zu erklären nöthig hat. Denn wenngleich die נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים, welche Rahel mit Lea gekämpft (30, 8. vgl. auch V. 6.) Gebetskämpfe der Glaubensanfechtung sind um eine göttliche Sache, so ist damit doch gar nicht entschieden, dass diese Glaubenskämpfe sich speciell auf die patriarchalische Verheissung beziehen; sie

*) Vgl. Keil a. a. O. S. 256 f. — Dies hat Delitzsch (Genes. 2, S. 14.) übersehen. Vgl. dagegen Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 234.

**) Vgl. Keil a. a. O. S. 258 ff. Wie unmöglich hier eine Scheidung von Urkunden ist, lässt sich schon aus der grossen Differenz der Kritiker über das, was der einen oder andern angehören soll, abnehmen. Vgl. z. B. Knobel, S. 212 f. u. Delitzsch 2, S. 23.

können auch blos die Abwendung des Unsegens der Kinderlosigkeit, ohne Rücksicht auf die Miterbauung des Verheissungsgeschlechts, bezweckt haben, so dass Rahel wohl nur mit Elohim, nicht mit Jehova kämpfen mochte. Eben so konnte Lea in dem Glücke ihres Kindersegens der Verheissungstreue Jehova's vergessen, und als sie nach längerem Stillstande dieses Segens von neuem theilhaftig wird, in demselben nur Gaben Elohims erblickt haben, der das irdische Mittel, zu dem sie gegriffen, gesegnet hatte (30, 9—13). Denn daraus, dass Sara (16, 2.), indem sie dasselbe thut, Gott Jehova nennt, folgt gar nicht nothwendig, dass auch Lea von demselben Glauben beseelt war, und den Gott, der ihr geholfen, auch hätte Jehova nennen müssen. — Auch C. 31, 1.—32, 1. kann nicht wegen des vorherrschenden Elohim für elohistisch erklärt werden; denn der Gott, der Jakob zur Rückkehr ins Land der Väter auffordert, ist Jehova (31, 3.) und wird auch von Laban (V. 49.) so bezeichnet; es ist der Gott seines Vaters (V. 5.), derselbe der sich ihm als Gott von Bethel (d. i. nach 28, 13. Jehova) kundgegeben (V. 11—13). Und wenn Jakob im Gespräche mit seinen Weibern diesen Gott Elohim nennt (V. 7. 9.) und von dem מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים der ihm erschienen sei, redet (V. 11.), und dann auch seine Weiber von Elohim reden (V. 16): so erklärt sich dieser Name bei V. 7. u. 9. aus dem dort obwaltenden Gegensatze: „euer Vater und Gott", bei V. 16. daraus, dass die Rede der Weiber nur ein Wiederhall der Rede Jakobs ist. Auch dem Aramäer Laban konnte nur Elohim im Traume sich offenbaren (V. 24.), und wenn Jakob mit ihm von Elohim redet, so ist es der Gott seines Vaters, der Gott Abrahams und der, den Isaak fürchtet, d. i. Jehova (V. 42.), den aber Jakob nicht Jehova, sondern Elohim nennt, weil der ganze Nachdruck der Rede auf dem Gottsein liegt, weil G o t t das von einem M e n s c h e n ihm zugefügte Unrecht gerichtet hat. Aus demselben Grunde erklärt sich Elohim im Munde Labans (V. 50.), womit er den Gott Jakobs meint, den er unmittelbar vorher (V. 49.) Jehova genannt hatte.

Im dritten Abschnitte der Toledoth Isaaks (32, 2.—35, 29.) finden wir Jehova nur 32, 10., sonst immer Elohim oder andere Gottesbenennungen. Aber die Erzählung von Jakobs Zusammen-

treffen mit Esau (32, 2—33, 17.) soll trotz des vorherrschenden Elohim jehovistisch sein *). Denn „der Gottesname אלהים steht 32, 2. 3. 29. 33, 10. mit der zu Tage liegenden Absicht, Geisterwelt und Menschenwelt, Gott und Creatur zu unterscheiden. Und dass Jakob im Gespräche mit Esau den Gottessegen, der ihm geworden, als Segen Elohims bezeichnet 33, 5. 11., thut er, wie Keil nach Hengstenbergs Vorgange richtig bemerkt, aus Rücksicht auf Esau, der mit Verachtung der Erstgeburt zugleich den Bundesgott verworfen hatte“ (Del. S. 41.). Auch in 33, 20. beweist der Name אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל nichts für elohistischen Ursprung, denn wenn gleich hier recht wohl יהוה hätte stehen können, weil der Gott Israels kein anderer ist als Jehova, so beweist doch אֵל durchaus nichts für den Ursprung der Stücke, weil es in jehovistischer wie elohistischer Umgebung vorkommt **). Mit mehr Schein hat man C. 35. der elohistischen Grundschrift zugeschrieben, weil hier Elohim sich Jakob offenbart, während sonst überall auch in C. 17. die Offenbarung an die Patriarchen von Jehova ausgeht. Auch ist der hier sich Offenbarende der Gott, welcher Jakob auf seiner Flucht vor Esau erschienen und ihn in seiner Bedrängniss erhört hat (V. 1. 3. 7.), d. i. Jehova; warum also nicht so genannt? Der Grund für die Wahl des Elohim ergiebt sich bei V. 1. aus der Art und dem Zwecke dieser Offenbarung. Von einer sichtbaren Gotteserscheinung ist nicht die Rede, sondern nur von einem Sprechen Gottes zu Jakob, was auch innerlich erfolgt sein kann. Sodann sollte der göttliche Befehl, nach Bethel zu ziehen und sein Gelübde zu erfüllen, Jakob an seine Untreue gegen Gott, dass er sein vor 30 Jahren gethanes Gelübde noch immer nicht gelöst, vielmehr noch die Teraphim in seinem Hause geduldet hatte, mahnen. Für diesen Zweck ist unstreitig Elohim sachgemässer vom Erzähler gewählt als Jehova. Denn die göttliche Offenbarung wollte ja nicht Verheissungen Jehova's erneuern, sondern Jakob vielmehr daran erinnern, dass er durch Duldung

---

*) Nach Stähelin, v. Lengerke, de Wette (mit Ausnahme von 33, 1—16.), Knobel, Delitzsch. Dagegen rechnet Tuch diesen Abschnitt mit Ausnahme von 32, 10—12 zur Grundschrift.

**) Vgl. Keil, in d. luther. Zeitschr. a. a. O. S. 217 f.

fremder Götter in seinem Hause nicht blos gegen die Bundestreue Jehova's, als vielmehr gegen die Macht und das Recht, welches Jehova als Gott, Elohim für seinen Schutz fordern konnte, sich vergangen hatte, und zwar auch jetzt noch, wo er um der Rache der Kanaaniter zu entrinnen, des göttlichen Schutzes ganz besonders bedurfte. — Aus einem andern Grunde wird die Offenbarung (V. 9 ff.) Elohim zugeschrieben. Gott offenbart sich hier als El Schaddai, wie C. 17., so dass Elohim hier nur der in der Prosa für El Schaddai substituirte Name des allmächtigen Bundesgottes ist, und weil als solcher schon aus C. 17. bekannt, auch gleich im Eingange dieser Erzählung (V. 9.) gebraucht.

In den Toledoth Jakobs (37, 2.—50, 26.) findet sich Jehova nur 38, 7. 10. 39, 2. 3. 5. 21. 23. u. 49, 18., sonst Elohim und andere Gottesbezeichnungen. Der Grund dieses Zurücktretens des Jehovanamens liegt im Allgemeinen darin, dass hier die Erscheinungen Gottes fast ganz aufhören, indem nur noch einmal Gott dem Patriarchen Israel vor seiner Einwanderung in Aegypten erscheint (46, 2 ff.), daher überhaupt die Gottesnamen seltener werden *); im Besonderen aber darin, dass a) mit dem Aufhören der sichtbaren Manifestationen Gottes auch im Bewusstsein der Söhne Israels die Erkenntniss Jehova's und seiner Bundestreue sich verdunkeln mochte, und dass b) durch die früheren Gottesoffenbarungen bereits verschiedene Bezeichnungen des Bundesgottes gegeben waren, die dem Namen Jehova substituirt werden konnten, und, weil dieselben an frühere Gnaden Jehova's erinnerten, für den sachlichen Inhalt der Erzählung zum Theil noch significanter und passender als Jehova erschienen. Wo indess der Gedanke Jehova erheischt, da findet sich auch dieser Name, so 38, 7. 10, wo Jehova die bösen Söhne Juda's, Ger und Onan, tödtet, weil ihm, dem Bundesgotte, die Ausrottung der gottlosen Glieder des erwählten Geschlechtes obliegt. Ferner ist es Jehova, der mit Joseph in Aegypten ist, all sein Vornehmen gelingen lässt, das Haus des Aegypters Potiphar um Josephs willen segnet

*) In den 14 Capp. dieses Theils kommt יהוה 10, אלהים 21, האלהים 9, אֵל שַׁדַּי 2, שַׁדַּי 1 und הָאֵל 1 mal vor, während in den gleichfalls 14 Capp. der Geschichte Abrahams יהוה 72, אלהים 29 und האלהים 5 mal vorkommt.

(39, 2. 3. 5.) und ihm Gnade in den Augen des Obersten des Gefängnisses giebt (V. 21. 23.); endlich wartet der sterbende Patriarch Jakob auf Jehova's Heil (49, 18.). — Nicht minder sachgemäss ist überall Elohim gebraucht, nicht nur in 39, 9, „wo Jehova nicht statthaft war“ (Del.), in 40, 8. u. 41, 16., wo Joseph vor Aegyptern die M cht, Träume zu deuten, Elohim beilegt und als eine göttliche, nicht menschliche Prärogative bezeichnet, in 41, 38. u. 39., wo Pharao urtheilt, dass in Joseph רוּחַ אֱלֹהִים sei und Elohim die Deutung des Traumes ihm angezeigt habe, sondern auch in allen den Stellen, wo in der Lebensführung Josephs das Walten Elohims hervorgehoben ist, wie 41, 51 u. 52, wo Joseph in der Geburt seiner Söhne göttliche Gnadenbeweise erblickt, in 42, 28, wo die Söhne Jakobs, als sie das Geld in ihren Säcken fanden, zitternd zu einander sprachen: warum hat uns Elohim dies gethan, in 43, 29, wo Joseph zu Benjamin spricht: Elohim sei dir gnädig, in 45, 7. u. 9, wo Joseph zu seinen Brüdern spricht: Elohim hat mich vor euch hergesandt, euch zu erhalten, Elohim hat mich gemacht zum Herrn über Aegypten; in 48, 9, wo Joseph seine Söhne seinem Vater mit den Worten vorstellt: die mir Elohim hier gegeben hat, und V. 11 in den Worten Israels zu Joseph: dein Angesicht zu sehen hoffte ich nicht, und siehe Elohim hat mich auch deinen Saamen sehen lassen (man beachte den Gegensatz von ich = der Mensch und Gott), in V. 20: mit dir wird Israel segnen und sprechen: Elohim mache dich wie Ephraim und Manasse, wo für eine stehende Schwurformel Elohim ganz in der Ordnung ist (vgl. 1 Sam. 14, 44. 25, 22. 2 Sam. 3, 9. 35. u. a.), in 50, 20 u. 21, wo Joseph zu seinen Brüdern sagt: fürchtet euch nicht, denn stehe ich nicht unter Elohim (unter Gottes Walten), ihr sannet Böses gegen mich, und Elohim hatte es im Sinne zum Guten, endlich in 48, 21: siehe ich (Israel) sterbe und Elohim wird mit euch sein, 50, 24 f.: ich (Joseph) sterbe und Elohim wird nach euch sehen — und Elohim wird euch heimsuchen — wo überall der Gegensatz von Menschen-Thun und Hülfe und Gottes Beistand und Vorsehung obwaltet und die Wahl von Elohim bedingt hat. — Dass auch von C. 40 an, wo Jehova ganz verschwindet (mit Ausnahme von 49, 18) das Vorwalten des Namens Elohim nicht

zur Annahme elohistischer Urkunden berechtigt, lässt sich schon daraus erkennen, dass überall, wo es ein Bekenntniss des persönlichen Gottes gilt, האלהים, oft in der engsten Nähe von אלהים eintritt, so 41, 25. 28. 32. 42, 18. 44, 16. 45, 8. 48, 15. Aber warum fehlt denn יהוה ganz und gar? nicht aus dem äusserlichen Grunde, dass der Verf. der Genesis durch den gehäuften Gebrauch des אלהים und die absichtliche Meidung des יהוה in dem letzten grossen und eng zusammenhängenden Abschnitte der Patriarchengeschichte darauf habe hindeuten wollen, dass eine neue Entfaltung des göttlichen Wesens und zwar die vollkommenste Offenbarung desselben in der Qualität Jehova's im Anbruche sei. Denn so äusserliche Rücksichten abstrahirender Reflexion sind mit der Thatsache unvereinbar, dass die Gottesnamen überall sachgemäss nach ihrer unterschiedlichen Bedeutung gebraucht sind. Vielmehr erklärt sich das Fehlen des Jehovanamens in den Verhandlungen Josephs mit seinen Brüdern und seinem Vater vollständig aus der Herzensstellung Josephs und seiner Brüder zu Gott, oder daraus, dass beiden Theilen in der wunderbaren Fügung des Lebensganges Josephs die Wege Jehova's, d. h. des treuen Bundesgottes, noch nicht klar geworden sind, obgleich sie darin eine höhere Fügung, nicht blos der Vorsehung, sondern auch des persönlichen Gottes (האלהים) erkennen. Auf eine tiefere Erkenntniss der Wege Gottes führen auch die St. 45, 5 u. 7 nicht. Denn wenn auch hier — wie Delitzsch 2, S. 68. sagt — Joseph als Zweck seiner wunderbaren Führung die Erhaltung des Hauses Jakobs bezeichnet, so liegt doch weder in den Worten: zur Lebenserhaltung hat mich Gott vor euch hergesandt (V. 5), oder: „um euch einen Ueberblieb auf Erden zu erhalten und euch das Leben zu fristen zu grosser Rettung“ (V. 7), noch in dem ganzen Capitel auch nur eine Andeutung davon, dass Joseph damals schon mit der Abraham Gen. 15, 13 ff. gewordenen Offenbarung oder mit den Heilsplänen des Bundesgottes bekannt gewesen wäre. Und wenn Joseph später auf seinem Todbette 50, 24 „als Ausgang des Aufenthalts des Hauses Jakobs in Aegypten die Ausführung in das Abraham, Isaak und Jakob zugeschworene Land bezeichnet“, so spricht sich hier allerdings „eine ganz mangellose Erkenntniss des Gottes der Verheissung und des Bundes“ aus —

aber man beachte, dass er damals längst mit seinem Vater zusammengekommen war und sicherlich mit ihm sich über die Wege Gottes ausgesprochen, und durch ihn, der noch bei seinem Abzuge nach Aegypten eine Offenbarung des Bundesgottes empfangen hatte, in die volle Erkenntniss der Heilswege Jehova's eingeführt worden war. Dennoch sagt er 50, 24: „ich sterbe und Elohim wird euch heimsuchen und euch aus diesem Lande herausführen in das Land, das er Abraham, Isaak und Jakob geschworen". Warum nicht: Jehova, der treue Bundesgott? weil auch hier der Gegensatz von ich, Joseph, der euch und eure Kinder bisher versorgt hat (50, 21), und Gott, der fortan für euch sorgen wird, vorwaltet, und das an sich unbestimmte Elohim durch Erwähnung des den Vätern geschwornen Eides hinreichend als der Bundesgott bestimmt wird.

Aus einem andern Grunde fehlt der Name יהוה in den drei noch übrigen Stellen, wo man seine Nichterwähnung befremdlich gefunden hat, in 43, 14. 46, 2 ff. 48, 3 ff. In der ersten St. fügt sich Jakob in die Nothwendigkeit, seinen jüngsten Sohn Benjamin mit nach Aegypten reisen zu lassen, mit den Worten: „El Schaddai gebe euch Barmherzigkeit vor dem Manne u. s. w.". Wem anders konnte er das Leben seines geliebtesten Kindes besser befehlen als dem allmächtigen Gotte, der nach Gen. 28, 3 ihn gesegnet und so fruchtbar gemacht hatte? In der zweiten St. ist Jakob (Israel) „auf seinem Abzuge aus dem Lande der Verheissung an der Grenze desselben angelangt, und bringt, bevor er dieses Land ganz verlässt, in Beerseba Schlachtopfer dem Gotte seines Vaters Isaak — diese Bezeichnung Gottes ist sachlich dem Jehova ganz gleich. — Da spricht Elohim zu Israel im nächtlichen Gesichte: ich bin Hael, der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht nach Aegypten hinab zu ziehen; denn zu einem grossen Volke werde ich dich daselbst machen u. s. w. Der Inhalt dieses göttlichen Ausspruchs, welcher Jakobs Zug nach Aegypten gut heisst, ist allerdings jehovistisch, aber der Name Jehova kommt nicht vor, weil der Zweck dieser Offenbarung nicht darin besteht, die oft schon gegebenen Verheissungen nur zu erneuern, sondern darin, die Erfüllung derselben dem Patriarchen für seinen und seines Geschlechtes Aufenthalt in Aegypten zu bestätigen.

Aus den tröstenden Worten: fürchte dich nicht nach Aegypten zu ziehen, dürfen wir wohl mit Recht schliessen, dass Jakob in grosser Sorge darüber war, dass seine Familie in diesem mächtigen Staate unterdrückt werden möchte. Um diese Furcht ihm zu nehmen, konnte sich Gott schwerlich mit einem passenderen Namen als הָאֵל (der Starke), dessen Identität mit Jehova durch den Zusatz: der Gott deines Vaters, bezeugt wurde, ihm offenbaren" *). — In der dritten St. (48, 3 ff.) endlich gedenkt Jakob der ihm C. 35, 9 ff. gewordenen Gotteserscheinung, und nennt Gott hier wie dort El Schaddai, der ihn dort gesegnet hatte; dann segnet er die Söhne Josephs mit den Worten: „Haelohim, vor dem meine Väter gewandelt, Abraham und Isaak, Haelohim, der mich geweidet, seitdem ich bin bis auf diesen Tag, der mich erlöset von allem Uebel, segne die Knaben. In ihnen werde genannt mein Name und der Name meiner Väter Abraham und Isaak, und sie mögen sich reichlich vermehren inmitten des Landes. Dass nun dieser Gott einzig und allein Jehova ist, muss jeder anerkennen, der mit der Geschichte der Führungen Abrahams, Isaaks und Jakobs bekannt ist. Dessen ungeachtet können wir es nicht auffallend finden, dass er diesen Gott nicht ausdrücklich als Jehova bezeichnet. Denn der Name Jehova giebt keine Bürgschaft für die Erfüllung des vom Patriarchen gesprochenen Segens, sondern allein die Thatsache, dass Jehova Gott oder Elohim ist. Daher ist auch hier Haelohim der der Sache entsprechendste Ausdruck für den Gedanken des segnenden Patriarchen" **). — In diesen drei Stellen ist also der Name יהוה nicht gebraucht, weil die früheren Gottesoffenbarungen andere, den Begriff besser bezeichnende Benennungen des Bundesgottes der Väter darboten. Denn hier ist überall El Schaddai und Haelohim significanter, weil in diesen Namen die Allmacht und das Gottsein, nicht die Treue des Bundesgottes den Schwerpunkt der Rede ausmacht, wie denn auch Jakob in seinem Segen C. 49, wo er doch auf das Heil Jehova's harrt (V. 18), lauter Bezeichnungen Gottes, welche die Allmacht hervorheben, gebraucht (V. 24 ff.).

---

*) S. Keil a. a. O. S. 271 f.

**) S. Keil a. a. O. S. 272.

Nach dem Allen können wir die Gottesnamen Elohim und Jehova nicht für Kriterien zur Bestimmung der Quellen oder Urkunden der Genesis halten, und müssen den Widerspruch rügen, in welchem die neueren Kritiker sich bewegen, wenn sie einerseits eine rein mechanische Anwendung der Gottesnamen in der Genesis zurückweisen und in zahlreichen Stellen den Wechsel derselben aus dem klaren Bewusstsein ihres Unterschiedes erklären*), andrerseits aber da, wo sie diesen Unterschied nicht einsehen, doch wieder auf den rein mechanischen Gebrauch zurückkommen und die Gottesnamen zu Kennzeichen verschiedener Verfasser machen.

§. 114.

Prüfung für die Trennbarkeit des Pentateuchs im Einzelnen.

A) Genesis. Kap. I—XI, 26.

Für die Verschiedenheit der Urkunden in der Genesis werden ausser den Gottesnamen geltend gemacht sachliche Widersprüche und abweichender Sprachgebrauch. In sachlicher Hinsicht kann freilich die allgemeine Behauptung, dass in der Grundschrift das Alterthum noch kunstlos und in sittlicher und leiblicher Hinsicht vollkommener und einfacher dargestellt sei als in den jehovistischen Ergänzungsabschnitten, welche den Unterschied zwischen der früheren und späteren Zeit geradezu aufheben**), auch wenn sie — was nicht der Fall ist***) — begründet wäre, nicht viel beweisen, weil diese Verschiedenheit erst durch künstliche Scheidung in die Darstellung hineingebracht sein könnte. Eben so unbeweisend ist die Behauptung, dass „sich der Ergänzer von der Grundschrift wesentlich auch durch seinen Stil und seine Sprachfarbe unterscheide“, so lange man nur im Allgemeinen geltend macht, dass die „Grundschrift sich durch Breite, Umständlichkeit, Wiederholungen und Aufwand von Worten“ kenn-

---

*) Vgl. z. B. Tuch S. XLV ff., de Wettè, Einleit. §. 150., Knobel u. a.

**) S. Tuch S. LXI ff., Stähelin, krit. Untersuchungen üb. d. Pent. S. 64 ff., de Wette, Einl. S. 180. d. 7. Aufl., Knobel S. XVI f., Hupfeld S. 93 ff. u. a.

***) Vgl. Keil, Lehrb. d. Einleit. §. 27. Not. 6.

zeichne, die „jehovistischen Stücke dagegen der Breite und wiederholenden Weitschweifigkeit ermangeln“ *). Denn diese Merkmale gelten nur von einzelnen Stücken, sind nicht durchgreifend, und werden zum Theil von ihrem Urheber selbst wieder aufgehoben durch Zugeständnisse, wie „dass die Schreibart im letzten Theile der Genesis geschmeidiger und flüssiger wird, als sie zu Anfang erscheint“, und dass auch der „Ergänzer“ nicht selten „Wiederholungen mit Aufwand von Worten“ darbiete **). Aller Beweiskraft entbehrt aber die Behauptung, dass die elohimischen Abschnitte ihre eigenthümlichen Lieblingsausdrücke haben, und eben so die jehovischen „einen bestimmten Kreis von Wendungen, Ausdrücken und Bildern, die zum grossen Theile aus ihren Grundanschauungen fliessen“ ***). Denn hat man erst die Abschnitte nach den unterschiedlichen Gottesnamen gesondert, so kann es, da die beiden Gottesnamen verschiedene Beziehungen Gottes zur Menschheit und zu den Patriarchen insbesondere, also auch verschiedene Seiten des Gottesbewusstseins ausdrücken, gar nicht anders erwartet werden, als dass in den Abschnitten mit dem Jehovanamen für die jehovischen Offenbarungsformen, Ideen und Anschauungen viele eigenthümliche Worte und Ausdrucksweisen sich finden, die in den Stücken mit dem Gottesnamen Elohim gar nicht vorkommen können †). Beweiskraft würde der „verschiedene Sprachgebrauch“ nur in dem Falle haben, wenn — wie Delitzsch (I, S. 36.) meint — in den elohimischen Stücken „gewisse Lieblingsausdrücke“ für Sachen und Ideen, welche den jehovischen Stücken auch nicht fremd wären, hier aber mit andern Worten bezeichnet würden, sich nachweisen liessen. Aber was von der grossen Menge von Worten, Wortformen und selbst Partikelchen, welche namentlich Stähelin und Knobel mühsam zusammen gelesen haben, zu halten ist, lässt sich schon daraus abnehmen, dass Delitzsch (a. a. O. u. 2, S. 176 f.) nur acht solcher elohimischer Worte für beweiskräftig erklärt. Aber auch

*) Tuch, S. LXIII. u. LXXI., Hupfeld u. a.

**) Vgl. Keil, Lehrb. d. Einleit. S. 101.

***) S. Tuch a. a. O., Knobel, S. XVII u. a.

†) Vgl. Kurtz, Einh. d. Genes. S. XXXVII. LIII., Keil, Lehrb. d. Einl. S. 95.

unter diesen acht befindet sich nur einer — פַּדַּן אֲרָם — für den in dem jehovischen Cap. 24, 10. אֲרַם נַהֲרַיִם zu stehen scheint, wobei die Angabe von Delitzsch (2, S. 177.): „dass in den jehovischen Stücken dafür überall ארם נהרים stehe" — durchaus unwahr ist, weil dieser letzte Ausdruck in der Genesis und selbst in den vier ersten BB. des Pent. nur an dieser einzigen angef. Stelle gefunden wird, und auch hier — wie später gezeigt werden soll — sachlich nicht identisch mit פדן ארם ist. Die übrigen sieben sind zwar so gewählt, dass sie meist nur in elohimischer Umgebung stehen, aber von keinem derselben ist nachgewiesen, dass in den jehovischen Stücken dieselben Dinge mit andern Namen benannt wären. Vielmehr sind es theils Worte, die wie לְדוֹרֹתֵיכֶם (לְדוֹרוֹתָם), לְמִינוֹ (לְמִינָהּ) und בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה nur in gewissen Stellen zur Bezeichnung eigenthümlicher Gedanken und Begriffe wiederkehren, welche in den dem Jehovisten gelassenen Abschnitten nicht vorkommen, so dass sie hier gar nicht anwendbar waren, theils solche, die wie אֲחֻזָּה an den verschiedenen Stellen in ganz verschiedener Bedeutung und Beziehung gebraucht sind und schon aus dem Grunde nicht für stehende Lieblingsausdrücke gelten können, weil sie an vielen Stellen, wo man Lieblingsausdrücke erwarten sollte, vermisst werden, sogar mit andern vertauscht sind, wie z. B. in der Uebertragung der patriarchalischen Verheissung des Landes Kanaan (Gen. 17, 8. 48, 4.) auf Moses Exod. 6, 8. אֲחֻזָּה mit מוֹרָשָׁה, theils solche, die mit den correspondirenden jehovischen gar nicht identisch sind, sondern einen ganz andern Sinn ausdrücken, wie הֵקִים בְּרִית den Bund aufrichten, realisiren und כָּרַת בְּרִית den Bund schliessen, theils endlich solche, die wie אֶרֶץ מְגוּרִים und פָּרָה וְרָבָה nicht sehr häufig vorkommen, sondern nur wegen der mehrmaligen Wiederkehr von wörtlichen Bezugnahmen auf eine Grundstelle oft vorkommend erscheinen, und zum Theil auch in jehovischen Stücken anzutreffen sind*), — wie dies alles schon anderweitig im Einzelnen nachge-

*) So wird z. B. das Hiph. הִרְבָּה nicht — wie Delitzsch unrichtig angiebt, nur in elohimischer Umgebung gefunden, sondern auch in dem jehovistischen Stücke Lev. 26, 9.; und statt אֶרֶץ

wiesen worden*). Hiezu kommt noch, dass die ganze Argumentation aus sprachlichen Merkmalen an einer petitio principii stark kränkelt, indem man die Verschiedenheit von Urkunden als bereits durch die Gottesnamen erwiesen voraussetzt, ohne dass man im Stande ist, diesen Namen volle Beweiskraft zu vindiciren.

Bei dieser Sachlage könnte nur wirkliche sachliche und sprachliche Verschiedenheit einen probehaltigen Beweis liefern; diese müsste aber theils in förmlichen Widersprüchen, theils in mehrfachen sich gegenseitig aufhebenden oder ausschliessenden Darstellungen derselben Begebenheiten sich zeigen, wie auch der neueste Kritiker (Hupfeld) erkannt zu haben scheint, indem er die Scheidung der Quellen hauptsächlich durch diesen Punkt zu erweisen sich bemüht.

Einen Beleg hiefür soll gleich die zwiefache Darstellung der Schöpfung Gen. 1, 1—2, 3. und 2, 4—3, 24. liefern. Entscheidend ist hiebei die Frage, ob 2, 4 ff. eine „zweite selbstständige Schöpfungsgeschichte nach andern Gesichtspunkten und abweichender Ueberlieferung“ enthalte **) oder nur die Urgeschichte der Welt und namentlich des Menschen? Für jene und gegen diese Ansicht soll nach Hupfeld sowohl die eigene Ueberschrift des Stücks als auch der Inhalt der Erzählung mit Evidenz sprechen. Allein die Ueberschrift — denn dafür und nicht für Unterschrift des ersten Abschnitts halten auch wir V. 4.***) — kann an sich nur den Anfang eines neuen Abschnitts, aber durchaus nicht „die Selbstständigkeit des Stückes“ beweisen. Denn aus dem Umstande, dass „die Formel אֵלֶּה תוֹלְדוֹת sonst stets nur bei den Hauptansätzen der Geschichte zu finden ist, wo

---

מְגוּרִים kommt wenigstens das verb. גור auch häufig in jehovischen Stücken vor, z. B. Gen. 12, 10. 19, 9. 20, 1. 21, 34. 26, 3., wie in den elohimischen 21, 23. 35, 27. Exod. 6, 4.

*) Von Kurtz, Beitr. z. Vertheid. der Einheit des Pent. 1. H. Kgsb. 1844, die Einheit der Genesis, Berl. 1846. u. Keil, Lehrb. d. Einl. §. 27. S. 101 ff.

**) Hupfeld a. a. O. S. 102 ff. mit Tuch, de Wette, Stähelin, von Lengerke u. a.

***) S. die verschiedenen Ansichten darüber bei Delitzsch, I, S. 122 f.

eine neue Epoche oder Geschlechtsfolge oder die Herrschaft eines neuen Patriarchen nach dem Tode des Vaters beginnt" — folgt ganz und gar nicht, dass ein „ganz neuer, selbstständiger Bericht von verschiedener Hand" eintrete, sondern nur dass mit 2, 5. der erste Hauptabschnitt der Geschichte oder die erste geschichtliche Entwickelung der geschaffenen Welt anhebt, und der voraufgegangene Schöpfungsbericht als die Grundlage für alle Entwicklung und alle Geschichte an die Spitze des ganzen Buchs gestellt ist. Noch viel weniger spricht der Inhalt dieser Ueberschrift für eine zweite, von der vorhergehenden unabhängige Schöpfungsgeschichte. Mag man תּוֹלְדוֹת durch Zeugungen oder Verzeichniss von Geschlechtern, Stammtafel, Stammbuch — wie Hupf. S. 107. will — deuten und die Uebertragung dieser Formel auf die hier folgende Geschichte deuten wie man wolle, in keinem Falle schliesst dieselbe den voraufgegangenen Bericht über die Schöpfung aus, weil der erste Abschnitt der Geschichte den Ursprung oder die Schöpfung Himmels und der Erde voraussetzt als den unentbehrlichen Grund, ohne welchen es keine Geschichte geben kann. — Betrachten wir nun den Inhalt von 2, 5 ff., so finden wir nach der Meinung unserer Gegner eine „Schöpfungsgeschichte", die „von der gesammten leblosen Schöpfung nur besagt, was am Tage der Schöpfung (V. 14 b.) und vor Erschaffung des Menschen noch nicht da war", nämlich kein עֵשֶׂב und שִׂיחַ הַשָּׂדֶה, und die von der Schöpfung des Lichts, des Firmaments, des Festlandes mit seinem Schmuck von Gräsern, Kräutern und Bäumen, der Meere mit ihrem Gewimmel von Fischen und Seethieren, der Gestirne und der fliegenden und kriechenden Wesen völlig schweigt; fürwahr ein sonderbarer Schöpfungsbericht! der eine Urschöpfung voraussetzt und dessen „eigentlicher Gegenstand" nur die „weitere Ausbildung der Urschöpfung bildet" *)!

*) Hupfeld S. 111 u. 118. Ja S. 125. bezeichnet er selbst den Inhalt von C. 2. u. 3. als „Ueberlieferung von dem Anfang und ersten Stadium des sittlichen Entwicklungsganges der Menschheit" — dennoch meint er ibid. nachgewiesen zu haben, dass diese Erzählung eine „in sich geschlossene und folglich selbstständige Schöpfungsgeschichte" sei!!!

— Von der weiteren Ausbildung der Schöpfung ist allerdings in C. 2. manches erzählt, aber damit weder Inhalt noch Tendenz des vorliegenden Abschnitts richtig angegeben. Derselbe enthält in C. 3. die Geschichte des Sündenfalles und in C. 2, 5 ff. die Vorgeschichte desselben, welche in den Bereich des Sechstagewerks zurückgeht, um „manches eingehender als dort und manches noch einmal unter einem andern Gesichtspunkte als dort zu erzählen“ (Del. S. 127.).

Wenn aber C. 2, 5 ff. kein zweiter Schöpfungsbericht ist und auch keiner sein will, vielmehr nur insofern auf Vorgänge der Schöpfung zurückgeht als sie zur deutlichen und vollständigen Darstellung des Ursitzes und Urzustandes des Menschen dienen, und diese Darstellung wiederum nur die Voraussetzung und Vorbedingung zu der C. 3. erzählten Selbstentscheidung des Menschen und deren weltumfassende Folgen bildet: so kann nur noch die Frage entstehen, ob die hier gegebenen genaueren Beschreibungen der mit dem genannten Zwecke zusammenhängenden Schöpfungsmomente mit der Schöpfungsgeschichte in C. 1. in Widerspruch stehen oder nicht? Nur im ersten Falle wäre der Schluss auf Verschiedenheit der Verfasser berechtigt, im anderen Falle ist er ganz unberechtigt. Widersprüche sollen nun liegen theils in der Reihenfolge der Schöpfungen, theils in der abweichenden Darstellung von der Schöpfung verschiedener Dinge *). Allein der erste Widerspruch gründet sich blos auf die unhaltbare Voraussetzung, dass das Imperf. cum ו consec. die Zeitfolge ausdrücke, während die ganze Anlage der Erzählung darauf führt, es hier von der Gedankenfolge zu verstehen. Denn zwei Momente sind es, die hier näher beschrieben werden und den ganzen Abschnitt beherrschen: die Bereitung des Wohnorts für den Menschen (V. 8 a.) und die Erschaffung des ersten Menschenpaares (V. 7 u. 8 b.). Zur Darstellung des ersten Momentes geht die Erzählung zurück auf den Zeitpunkt der Schöpfung, wo noch keine Pflanzenwelt (שִׂיחַ הַשָּׂדֶה) geschaffen und auch die zwiefache Bedingung zum Fortbestehen und Gedeihen derselben (Regen und Pflege der Menschen) noch nicht vorhanden war (2, 5.), und

*) S. Tuch, S. 38 f. Knobel, Genes. S. 21.

berichtet, wie der Schöpfer beide Bedingungen realisirte (Nebel aufsteigen liess, der als Regen niederfiel und den Menschen bildete V. 6. u. 7.), aber nicht um die Entstehung der Pflanzenwelt überhaupt, sondern nur um die Pflanzung des Gartens in Eden für die ersten Menschen, zu berichten (V. 8—14.) und dem Menschen dort seine erste Thätigkeit anzuweisen (V. 15—17.)*). — Um sodann das andere Moment in das rechte Licht zu setzen, nämlich die Erschaffung des Menschenpaares — Mann und Weib — genügt es nicht, die Menschenschöpfung näher zu bestimmen durch die Angabe, dass Gott ihn aus Erdenstaub bildete und ihm Lebensodem einhauchte (2, 7.), sondern es musste auch das Verhältniss des Weibes zum Manne klar gemacht werden. Zu dem Ende geht die Erzählung auf die Thierschöpfung zurück, um nachzuweisen, dass unter den Thieren keine Gehilfin für Adam war, sondern diese aus seinem Fleisch und Gebein gebildet wurde (V. 18—24.), ohne dass damit die Erschaffung der Thiere nach der Schöpfung Adams gesetzt wird, weil hier nicht die Zeitfolge, sondern die Gedankenfolge die Darstellung beherrscht**). — Von einem Widerspruche in der Reihenfolge der Schöpfungen kann hiernach nicht die Rede sein. Eben so wenig existirt ein solcher über die Art und Weise der Schöpfung. Wenn 2, 5. u. 6. das Hervortreten der Pflanzenwelt vom Regen oder niederfallenden Nebel abhängig gemacht, also vorher Trockenheit der Erde (eine יַבָּשָׁה) vorausgesetzt wird: so harmonirt dies vollkommen mit 1, 10—12., wornach Gott erst nachdem das trockene Land (הַיַּבָּשָׁה) hervorgetreten war, die Pflanzenwelt ins Dasein rief. Auch die Erschaffung des Menschen und der Thiere aus Erde (2, 7. 19.) kann keinen Widerspruch mit 1, 25. 26. bilden, weil hier der Stoff,

*) Wenn hiernach die Entstehung des Pflanzenreichs mit der Erschaffung des Menschen in die engste logische Verbindung gesetzt ist, so sind damit beide noch nicht zeitlich in eine mit Gen. 1. unvereinbare Weise nahe zusammengerückt — wie Delitzsch I, S. 131. meint.

**) In V. 19. sind die beiden neben einander gestellten Sätze logisch so zu verbinden: „und Jehova Gott führte alle Thiere des Feldes u. s. w., die er gebildet, zu dem Menschen, um zu sehen. . ." Vgl. Kurtz, Einh. d. Genes. S. 11.

aus dem Gott sie schuf, nicht angegeben ist; und wenn 1, 29. den ersten Menschen das saamentragende Kraut und die Fruchtbäume zur Nahrung angewiesen werden, so steht dies eben so wenig in Widerspruch mit dem göttlichen Gebote: von allen Bäumen des Gartens mit Ausnahme des einen zu essen (2, 16 f.). indem dadurch ja das Essen von Kräutern nicht ausgeschlossen und nicht gesagt ist, dass sie sich nur von Baumfrüchten nähren sollten.

Aus der besonderen Tendenz dieses Abschnitts erklärt sich aber auch die Darstellungsweise, so weit dieselbe sich von der in C. 1 unterscheidet. Da es hier galt, die Bedingungen und Grundlagen der ersten geschichtlichen Entwickelung des Herrn der Erde, des Menschen anzugeben: so musste natürlich die ganze Anlage sich von dem in grossartig und einfach erhabenem Parallelismus fortschreitenden Schöpfungsberichte C. 1. wesentlich unterscheiden; es musste das logische Moment der pragmatischen Verknüpfung der unter sich zusammenhängenden Momente hervortreten, und im Einzelnen mussten auch andere Worte zur Bezeichnung der hier vorwaltenden Begriffe gewählt werden. So tritt statt des בָּרָא schaffen das verb. יָצַר bilden ein; denn hier handelte es sich um nähere Beschreibung der Art und Weise, wie der Schöpfer Thiere und Menschen gebildet, um eine Beschreibung der ihnen eigenthümlichen Natur, wofür ברא ungeeignet ist, während עָשָׂה beiden Capp. gemeinsam (vgl. 1, 7. 16. 25. mit 2, 4. 18.). Auch der Gebrauch des Wortes הַשָּׂדֶה neben הָאֲדָמָה in שִׂיחַ הַשָּׂדֶה, עֵשֶׂב הַשּ׳, חַיַּת הַשּ׳ (2, 5. 19. 20.) statt des allgemeinen הָאָרֶץ in C. 1. erklärt sich aus dem hier vorherrschenden Gegensatze zu גַּן, der ursprünglichen Wohnstätte des Menschen *), so wie der Umstand, dass das Pflanzenreich in V. 5 nur durch שִׂיחַ und עֵשֶׂב umschrieben ist, seine Erklärung darin findet, dass hier nicht von der Pflanzenwelt überhaupt gehandelt, sondern nur der Gedanke ausgedrückt werden sollte, dass noch kein Strauch und Kraut, noch weniger ein Baum vorhanden war **).

---

*) Dies wird selbst von Hupfeld S. 120 anerkannt.

**) Die übrigen von den früheren Kritikern geltend gemachten sachlichen und sprachlichen Verschiedenheiten sind von Kurtz, Beitr.

Wenn sonach weder sachliche Widersprüche, noch sprachliche Verschiedenheiten, die zur Annahme verschiedener Urkunden berechtigen, vorhanden sind, so liefert, ganz abgesehen von dem engen sachlichen Zusammenhange, in welchem die beiden Abschnitte zu einander stehen *), schon die Ueberschrift 2, 4. unverwerfliche Zeugnisse für die Einheit der Abfassung theils durch das אלה תולדות, das sonst überall als charakteristisch für die Urschrift betrachtet zu werden pflegt **), theils durch die Verbindung von יְהוָֹה אֱלֹהִים***), theils endlich durch den Wechsel von הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ mit אֶרֶץ וְשָׁמַיִם. Denn während die erste dieser letztgenannten Verbindungen auf C. 1. zurückweist, und das Folgende mit der voraufgegangenen Schöpfungsgeschichte verknüpft, weist die zweite höchst seltene Verbindung auf das Folgende hin, im Voraus andeutend, dass die folgende Geschichte sich auf die Erde bezieht, indem auf ihr der Mensch, der vom Schöpfer ihr bestellte Herr, seine erste Entwickelung beginnt, in deren Folgen Erde und Himmel verschlungen sind.

I, S. 32 ff. und Einheit der Gen. S. 2 ff. schlagend widerlegt. Vgl. damit Keil, Lehrb. d. Einleit. §. 27.

*) Vgl. Kurtz, Beitr. I, S. 125 ff. u. Einheit d. Gen. S. 19 ff.

**) Wie schwer dieses Argument gegen die Urkundenhypothese ins Gewicht fällt, das erhellt schon aus den verschiedenen gewaltsamen Mitteln, durch die man es zu beseitigen versucht hat. Nachdem man zur Einsicht gekommen, dass V. 4 nicht Unterschrift zu C. 1 sein könne, sondern Ueberschrift sein müsse, erklärt es Delitzsch (1, S. 125) für das noch stehen gebliebene Bruchstück des von dem Elohisten gegebenen, aber von dem Jehovisten ausgestossenen Abschnitts, welcher die Geschichte der erstgeschaffenen Menschen behandelte (!), Knobel (S. 6 f.) dagegen meint, diese Ueberschrift sei vom Jehovisten von C. 1, 1. hieher versetzt. Solche Auskunftsmittel der Verlegenheit bedürfen keiner Widerlegung.

***) Dass diese auch im Ganzen seltene Verbindung der beiden Gottesnamen dazu dient, den Uebergang von dem אלהים in C. 1. zu dem יהוה in C. 2—4. zu vermitteln, ist allgemein anerkannt; und die Urkundenhypothese muss, um dieses אֵלֶּה תולדות וגו der „Grundschrift" zu vindiciren, das יהוה für ein Einschiebsel des „Ergänzers" ausgeben (sic!).

Von C. 4. ist der enge Zusammenhang mit 2, 4—3, 24. ohne Widerrede zugestanden; aber die Behauptung, dass die Geschichte des ersten Menschenpaares nach dem Falle und seine Vertreibung aus dem Paradiese in ihrer Entwickelung zur Familiengeschichte hier im Vergleich mit der „Urschrift“ einen starken Sprung zeige (Hupf. S. 126), ist unerweislich, weil es falsch ist, dass die „Urschrift“ Mord und Blutrache erst nach der Sintfluth eintreten lasse *). Eben so falsch ist die Behauptung Knobels, dass der Elohist C. 5, 3. Seth als Erstgeborenen Adams vorführe, während er nach 4, 25. der Drittgeborene ist — weil davon in 5, 3. kein Wort steht. Mit Unrecht sind auch die Schlussverse dieses Cap. (25. 26.) für den Anfang der sethitischen Genealogie, welche der „Ergänzer“ zur Ueberleitung zu C. 5. aus der elohistischen Genealogie (C. 5.) hergesetzt habe (Tuch), ausgegeben oder gar für ein blosses Bruchstück einer von C. 5. unabhängigen jehovistischen Genealogie der Sethiten erklärt worden (Hupf. S. 120). Denn wären sie dies, so würde der Redaktor die ihnen eigenthümlichen Notizen über Seth und Enosch eben so gut in C. 5. bei den betreffenden Namen untergebracht haben, als er bei 5, 29. die Etymologie zum Namen Noahs in die elohistische Genealogie eingeschaltet haben soll. Inhalt und Zweck dieser Verse ist nicht genealogisch, sondern historisch, indem der Erzählung von Abels Ermordung gegenüber gestellt wird die Angabe, dass Adam für den getödteten Abel einen Ersatz gegeben, und der wachsenden Gottentfremdung der Kainiten gegenüber zu Enosch' Zeit unter den Sethiten eine feierliche Jehovaverehrung eingeführt wurde **). — Sodann die sprachliche Verschiedenheit, dass 4, 18. יָלַד, dagegen 5, 3 ff. הוֹלִיד für zeugen gebraucht ist, beweist nur, dass der Verf. der Genesis die alten Genealogien C. 5. 11, 10—26 u. a. aus schriftlichen Quellen aufgenommen hat, liefert aber keinen Beweis für die Urkundenhypothesen, weil auch ילד nicht blos in der Völkertafel (10, 8. 13. 15 u. ö.), die von vielen

*) Aus dem Verbote, Menschenblut zu vergiessen, 9, 5 f., folgt durchaus nicht, dass vor der Sintfluth noch kein Todtschlag vorgekommen sei.

**) Vgl. Kurtz, Einheit d. Gen. S. 27 ff. u. Delitzsch 1, S. 211 f.

Kritikern zur Grundschrift gerechnet wird, sondern auch in 25, 3, einem von sämmtlichen Kritikern zur Grundschrift gerechneten Stücke vorkommt *).

Cap. 5 geht zwar in V. 1 u. 2 auf 1, 27. 28. zurück, deutet aber nicht nur in dem וַיּוֹלֶד בִּדְ מוּתוֹ כְּצַלְמוֹ (V. 3) auf den C. 3 erzählten Sündenfall mit dem Tode im Gefolge **), sondern auch in V. 29 ganz ausdrücklich auf 3, 17. hin ***), und setzt ausserdem durch die schaurige Eintönigkeit des beständig wiederkehrenden וַיָּמֹות die Herrschaft des durch Adams Fall in die gute Schöpfung Gottes eingedrungenen Todes voraus †), so dass diese Geschlechtstafel sich nicht unmittelbar an 2, 3. anschliessen lässt, und nicht ohne die 2, 4—4, 26. berichteten Ereignisse verfasst gedacht werden kann. — Eben so wenig kann, ohne einen unvermittelten Sprung zu statuiren, die Geschichte der Fluth 6, 9 ff. unmittelbar auf 5, 32. gefolgt sein; vielmehr fordert die 6, 11 f. erwähnte allgemeine Verderbtheit der Erde zu ihrem Verständnisse den 6, 1—8. gegebenen Bericht über die Entstehung dieses allgemeinen Verderbens, der sich durch das וַיְהִי V. 1 an das Vorhergehende anschliesst, und in der Bezeichnung der entarteten Menschennatur durch בָּשָׂר 6, 4 u. 12 f., die im ganzen Pent. nur Deut. 5, 26. wiederkehrt, so wie in der mit 1, 24—26. harmonirenden Klassifikation der Thiere V. 7, so starke Bande einheitlicher Darstellung hat, die durch die angebliche Verschiedenheit von מָחָה (V. 7) und שָׁחַת (V. 11. 18.) um so weniger zerrissen werden können, als diese beiden Worte

---

*) Der kritische Kanon Stähelins, dass die zweite Legislation gerne ילד setze, wo die erste הוליד brauche — ist nicht im Texte begründet. Vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 30 ff.

**) Wie auch Delitzsch (I, S. 220) anerkennt: „die anerschaffene Ebenbildlichkeit pflanzte sich nicht in der Unmittelbarkeit ihres Ursprungs fort, sondern in der durch Adams inzwischen erfolgte Selbstentscheidung gegebenen Mittelbarkeit und Relativität."

***) Vgl. Kurtz, Beitr. I, S. 129 ff., wo die Unentbehrlichkeit dieses V. für den ganzen Zusammenhang nachgewiesen ist.

†) Vgl. Baumgarten, theol. Comment. I, S. 92, u. Delitzsch 1, S. 220.

ja ganz verschiedene Begriffe oder wenigstens denselben Begriff nach verschiedenen Bezeichnungen ausdrücken.

Als sehr entscheidend für ihre Hypothesen betrachten die Kritiker die Fluthgeschichte (6, 9—9, 29.); aber liegen hier zwei Berichte über dieses Ereigniss so deutlich wie man meint vor, woher kommen dann die nicht geringen Differenzen über die Vertheilung des Einzelnen an die beiden Urkunden *)? woher dann gar die Grundverschiedenheit, dass nach den meisten Kritikern nur der elohistische Bericht eine vollständige und in sich abgeschlossene Darstellung, der jehovistische aber nur einzelne Parallelen zu einigen Hauptmomenten liefere, dagegen nach Hupfeld die jehovistische Erzählung „ebenfalls einen vollständigen zusammenhängenden Bericht gebe, der in allen Hauptmomenten der Ueberlieferung — Motiv, Verlauf und Folgen der Katastrophe — der Urschrift mit späteren Gesichtspunkten gegenüber stehe“ (S. 132) und „durch eine durchgängige Verschiedenheit in der Sache selbst“ sich von ihr unterscheide (S. 12 ff.)? — Fragen wir zunächst nach der Vollständigkeit der beiden Berichte, so kann der jehovistische, der nichts von dem Bau der Arche enthält, von der Zeit der Fluth nur meldet, dass sie in 7 Tagen nach der göttlichen Offenbarung an Noah eingetreten (7, 5 u. 10) und der Regen 40 Tage angehalten (V. 12. 17), darauf ein Wind das Gewässer zum Sinken gebracht und den Regen gehemmt habe, so dass die Arche auf den Bergen Ararats sitzen blieb (8, 1 b. 2 b. 3 a. 4 a α u. b.), ferner Noah einen Raben und später eine Taube mehrmals ausgesandt habe (V. 6—12), endlich ohne dass sein Ausgang aus der Arche gemeldet worden, einen Altar gebaut, auf demselben Dankopfer gebracht und die Verheissung Gottes, dass keine Fluth mehr den regelmässigen Jahresverlauf unterbrechen

*) Nach Tuch, Stähelin, de Wette gehören dem Jehovisten 7, 1—10. 16 b., 8, 20—22 u. 9, 18—27 an; nach Delitzsch 7, 1—9. 16 b., 8, 20—22 u. 9, 18—27; nach v. Lengerke 7, 1—10. 16 b., 23, 8, 6—12. 14. 15 u. 9, 18—27; nach Knobel 7, 1—3. 5. 8 a. 16 b., 8, 20—22 u. 9, 18—27; nach Hupfeld 7, 1—5 (7. 8 zum Theil). 10. 12. 16 b. 17. 23; 8, 1 b. 2 b. 3 a. 4 a α u. b. 6—12. 20—22 u. 9, 18—27. —

solle, erhalten habe (V. 20—22), woran sich schliesslich die Erzählung von Noahs Weinbau, seiner Trunkenheit u. s. w. (9, 18—27) angeschlossen — ein solcher Bericht kann unmöglich in irgend welcher Beziehung vollständig und zusammenhängend genannt werden *). Aber auch die auf solche Weise herausgeschälte elohistische Erzählung wird lückenhaft, indem die göttliche Offenbarung über die Zeit des Eintretens der Fluth fehlt **), ferner durch Ausscheidung des Abschnitts vom Opfer Noahs ein „Hiatus“ entsteht, indem der göttliche Segen und Bundesschluss 9, 1 ff. das Dankopfer Noahs und dessen gnädige Aufnahme zur Voraussetzung hat ***). Auch deutet das: Jehova beschloss bei sich (אָמַר בְּלִבּוֹ 8, 25) keineswegs schon ein Versprechen Gottes an, welches dem Noah mitgetheilt wurde, vielmehr erwartet man nunmehr ein solches, wie es C. 9, 1 ff. berichtet wird.

Untersuchen wir sodann die „durchgängige Verschiedenheit“, so ist sie auch zum Theil erst künstlich präparirt, zum Theil ganz aus der Luft gegriffen. In der „Urschrift“ sollen „alle sittlich religiösen Momente der Begebenheit — Verderben, Strafe, Rettung, Wiederherstellung und Erneuerung — hinsichtlich der Subjekte in fast absoluter Allgemeinheit, dagegen beim Jehovisten soll alles beschränkter, mit verständiger Rücksicht auf die Natur der Dinge

---

*) Noch mehr schrumpft dieser Bericht zusammen, wenn mit den übrigen Kritikern nur 7, 1—9. 16b., 8, 20—22 u. 9, 18—27 dem Jehovisten zugewiesen wird. Aber diese Kritiker sprechen auch nicht von einer selbstständigen und vollständigen jehovistischen Erzählung.

**) Ueber die Unentbehrlichkeit dieser Angabe vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 50 ff.

***) Wie selbst Delitzsch (1, S. 260) zugesteht. — Wenn v. Lengerke u. Hupfeld ausserdem die Erzählung von der Aussendung der Vögel (8, 6—12) aus dem elohistischen Bericht ausscheiden, so entsteht dadurch zwar keine klaffende Lücke; aber die Gründe für diese kritische Operation, dass sie „an sich schon eine Spezialität der ausschmückenden Sage“ sei, ferner „die bedeutsame Zahl sieben dem Jehovisten angehöre“ (Hupf. S. 134 f.) — sind auch blosse Behauptungen und Zirkelschlüsse — ohne alle Beweiskraft.

und die Bedingungen der Wirklichkeit, aber intensiver gefasst sein“ (*Hupf.* S. 12 ff.). a) „Das *Verderben* nach jener nicht nur der Menschen, sondern auch der Thiere, aller lebendigen Geschöpfe (כָּל־בָּשָׂר) und der Erde selbst (6, 11. 12), bei diesem nur unter den Menschen, aber gänzliche Verderbniss, und innerliche des Herzens und der Gedanken und von Jugend auf (6, 5 vgl. 8, 21)“. Allein wenn nach 6, 5 f. nur die Menschen verderbt sind, warum werden denn auch die Thiere mit vertilgt? warum reut es Gott, dass er nicht nur die Menschen, sondern auch die Thiere geschaffen hat (V. 7)? und wenn nach 6, 11. die Erde verderbt ist, *weil* alles Fleisch seinen Weg verderbt hatte, so deutet schon dieser Grund darauf, dass die Verderbniss von den Menschen nur ausgegangen sein kann. Ein Widerspruch ist also nicht vorhanden, sondern in V. 6 u. 7 sind nur die *Urheber* des Verderbens genannt, in V. 11 u. 12 dagegen ist von der *Verbreitung* des Verderbens die Rede, das sich über die ganze irdische Schöpfung erstreckt, weil der Mensch, zum Herrn der Erde geschaffen, auch die ganze Erde in seinen Fall hineingezogen hat. Gerade die Verderbniss der ganzen Erde setzt den C. 3, 17. über die Erde verhängten Fluch voraus, und beweist, dass der sogen. Elohist diese Idee des sogen. Jehovisten seiner Darstellung zu Grunde legt, und spricht somit gegen die Urkundenhypothese. — b) Nach dem Elohisten: „die Strafe allgemeiner Vertilgung alles Fleisches sammt der Erde (6, 13. 17. vgl. 9, 11. 13.)“, bei dem Jehovisten: „der Zorn Gottes bis zur Reue gesteigert, d. h. Zurücknahme des Rathschlusses der Schöpfung und Beschluss gänzlicher Vertilgung aber nur der Menschen“. Aber bildet etwa der Zorn Gottes einen Widerspruch gegen die Strafe der Vertilgung? oder ist etwa durch Ausdehnung der Vertilgung vom Menschen bis zum Vieh, bis zum Kriechenden und bis zu den Vögeln des Himmels — die Thierwelt von der Vertilgung eximirt?? — c) „Die Rettung umfasst nach dem Elohisten ausser dem Noah auch eine Auswahl von Geschöpfen, ein Paar von jeder Art, bei dem Jehovisten nicht alle Arten von Thieren, sondern nur Vieh und Vögel (d. h. Hausthiere) und zwar reine und unreine“. Allein diesen Widerspruch setzt nicht nur die erst zu erweisende Selbstständigkeit und Vollständigkeit des jehovistischen Berichts als schon

erwiesen voraus, beruht also auf einem Zirkelschlusse, sondern lässt sich auch nur dadurch in den Text hineintragen, dass das letzte Glied von 7, 8. (וְכֹל־אֲשֶׁר רֹמֵשׂ עַל הָאֲדָמָה) blos aus dem Grunde, weil der Jehovist nur reines und unreines Vieh und Vögel habe, d. h. einer blossen Voraussetzung, einem neuen Zirkelschlusse — dem Jehovisten entzogen wird. — d) „Die Wiederherstellung erscheint bei dem Elohisten in der Form des Segens und Bundes mit allen Geschöpfen sammt der Erde (8, 17. 9, 1 ff. 8 ff.), bei dem Jehovisten zunächst herbeigeführt durch ein Opfer Noahs von den geretteten reinen Thieren, durch dessen Wohlgeruch Jehova die Ordnung der Natur auf immer festzustellen bewogen wird (8, 20—22)“. Allein kann wohl das Motiv einer Handlung die Handlung selbst aufheben?? Wahrlich solche Kritik, welche die einfachsten logischen Kategorien nicht zu unterscheiden versteht, ist zur Unterscheidung der Quellen der Genesis viel zu stumpfsinnig!

Aber wenn auch keine Widersprüche, so bieten doch die jehovistischen Stücke vielleicht ganz überflüssige Parallelen und reine Tautologien, die sich durch abweichende Phraseologie von den genuinen Bestandtheilen der Urschrift ausscheiden? Allein ganz abgesehen davon, dass das aus der angeblichen Verschiedenheit der Darstellungs- und Ausdrucksweise formirte Argument überhaupt nur ein künstliches Präparat der Kritik ist, so zeugt die Phraseologie unseres Abschnittes mehr gegen als für die fragliche Annahme zweier Urkunden, da die sogen. jehovistischen Stücke sich in Gedanken und Ausdruck so eng an die Gedanken und Sprachweise der sogen. Urschrift anschliessen, dass die Kritik zu dem beliebten Auskunftsmittel „geflissentlicher Nachbildung“ greifen muss*). Noah ist 7, 1. צַדִּיק בַּדּוֹר הַזֶּה wie 6, 9.: אִישׁ צַדִּיק־, בְּדֹרֹתָיו, der Geschlechtsunterschied der Thiere ist durch זָכָר וּנְקֵבָה ausgedrückt in 7, 3. 9. wie 6, 19 u. a.; die Familie Noahs 7, 7. beschrieben wie 6, 18. 7, 13.; das Eingehen der Thiere in die Arche paarweise 7, 9. wie 7, 15. Vgl. noch כָּל־חַי 8, 21. mit כָּל־הַחַי 6, 19.; 7, 5. mit 6, 22. und 7, 8.

*) Vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 47 ff.

mit 6, 20. Will man aber die Wiederholungen urgiren, so wird selbst durch die von Hupfeld beliebte grösstmöglichste Ausscheidung jehovistischer Parallelen daran nichts Wesentliches geändert; es bleiben noch immer so viele pleonastische Wiederholungen nach, dass sie nur daraus erklärt werden können, dass der Verfasser, ergriffen von der Erhabenheit seines Gegenstandes, die wichtigsten Momente in anschaulich malender, in mannigfachen Wendungen und gesteigerten Wiederholungen sich gefallender Rede recht lebendig zu schildern gesucht hat*). — Somit berechtigt auch der Stil nicht zur Annahme einer Verschmelzung zweier Ueberlieferungen; während die Ausscheidung einzelner Stücke aus dem Ganzen die Vollständigkeit der Erzählung zerstört und den Zusammenhang der einzelnen Theile willkührlich zerreisst.

Der letzte Abschnitt aus Noahs Lebensgeschichte 9, 18—29., von welchem die Verse 18—27. nur ihres „prophetischen Inhalts“ wegen**), also aus einem rein dogmatischen Vorurtheile der „Urschrift“ abgesprochen werden, zeigt uns in dem hier hervortretenden verschiedenen Charakter der Söhne Noahs die Keime zur Theilung ihrer Nachkommen und ihrer Zerstreuung über die Erde (V. 19.), und bereitet so das folgende סֵפֶר תּוֹלְדוֹת, welches die Ausbreitung der Noachiten über die Erde und ihre Theilung in Völker verschiedener Sprachen erzählt (10, 1—11, 9.), vor. Dies alles soll aber in der „Grundschrift“ gefehlt haben, und C. 10.

*) Ueber diese uns fremdartig vorkommende, aber allen semitischen Geschichtschreibern eigenthümliche Form der Darstellung vgl. Ewald, Komposit. d. Genes. S. 122 ff. und Drechsler, Einh. u. Echth. d. Genes. S. 98 ff.

**) Weder die Bemerkung Tuchs (S. LXIX.): „der Ergänzer lässt von Noah bereits den Weinbau betrieben werden (9, 29.), wo die Grundschrift kaum erst der Menschheit Fleischgenuss gestattet (9, 3.)“ kann einen sachlichen Widerspruch begründen, da wir einmal hier die ersten Anfänge des Weinbaus finden, und dann der Weinbau in Gen. 1, 29. mit eingeschlossen, das Fleischessen darin aber ausgeschlossen ist (vgl. Kurtz S. 55.); noch lässt sich mit dem poetischen Suffix מוֹ in dem poetisch gehaltenen Segensspruch (V. 26 f.) ein von der „Grundschrift“ verschiedener Sprachgebrauch erweisen.

nur eine jehovistische Parallele zu der Genealogie 11, 10—26. sein*). Allein beide Stücke haben eine ganz verschiedene Tendenz; C. 10. eine kosmographische, C. 11, 10—26. eine genealogische; jenes giebt eine allgemeine Nachweisung der Abstammung der verschiedenen Völker, dieses die besondere Geschlechtsfolge von Sem bis Terach, den Vater Abrahams. Gegen die Ausscheidung der für den Plan der Genesis unentbehrlichen Völkertafel**) aus der Grundschrift entscheidet schon der Umstand, dass in der „Grundschrift" zweimal alle 3 Söhne Noahs genannt sind (5, 32. 6, 10.). Wozu die Nennung Hams und Japhets in einer Schrift, die nur von Sem erzählt haben soll***)?

Aber auch zur Ausscheidung einzelner Verse aus C. 10. liegen triftige Gründe nicht vor. Die sprachlichen Kriterien sind theils unrichtig, theils ganz unerheblich†); die angeblichen Widersprüche in der Ableitung von Havila (V. 7. u. 29.), Saba (V. 7. u. 28.), Lud (V. 22. u. 13.) gründen sich auf die irrige Voraussetzung, dass gleichlautende Namen nicht könnten verschiedenen Völkerstämmen eignen††). Die über Nimrod eingeflochtenen historischen Notizen haben Analogien für sich, indem die Hebräer

---

*) Nach Tuch, de Wette, Hupfeld u. a., wogegen Movers, Stähelin, v. Lengerke dieses Cap. für elohistisch erklären, und nur durch Einschiebung von V. 8—19. 21. 24—30. (32) von Jehovisten erweitert sein lassen. Knobel und Delitzsch halten nur V. 8—12. für jehovistisch.

**) Ueber die Bedeutung der Völkertafel vgl. Drechsler a. a. O. S. 40, Ranke, Unterss. I, S. 182, Baumgarten, theol. Comment. 1, S. 132, Delitzsch, I, S. 280. u. Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 89 f.

***) Vgl. Ranke I, S. 190. Uebrigens dient diese zweimalige Nennung aller drei Söhne nicht blos zur Vorbereitung auf die Völkertafel, sondern auch auf das 9, 10—27. erzählte Ereigniss und legt somit Zeugniss gegen die Ausscheidung dieser Vv. ab.

†) Die Beleuchtung des Einzelnen s. bei Kurtz, Einh. d. Gen. S. 69 ff., wo noch hätte bemerkt werden können, dass der Wechsel von בְּנֵי und יָלַד in den Genealogien der Chronik beständig vorkommt.

††) Das Ausführlichere darüber s. bei Knobel, Völkertafel S. 186 u. 261 f., 187 u. 267 ff., 198 u. 279 ff.

öfter denkwürdige Ereignisse in genealogische Verzeichnisse einzuflechten pflegen, vgl. 1 Chr. 2, 7. 23. 4, 22. 23. 39—41.; und der Gottesname יהוה (V. 9.) kann, wie schon früher bemerkt, gar nichts beweisen.

An den Schluss von C. 10.: „das sind die Geschlechter der Söhne Noahs nach ihren Zeugungen unter ihren Völkern, und von diesen aus zertheilten sich die Völker auf Erden nach der Fluth" schliesst sich aufs engste die Geschichte 11, 1—9. an, welche über den Anlass zu dieser Zerstreuung Aufschluss giebt, und nicht allein durch die Bemerkung bei Peleg (10, 25: in seinen Tagen theilte sich die Erde), sondern auch das in der Schlussformel aller 3 Stammtafeln der Söhne Noahs (10, 5. 20. 31.) wiederkehrende לִלְשֹׁנֹתָם vorbereitet ist. Die hiedurch angeregte Frage, wie die Völker gemeinsamer Abstammung sich nicht nur zertheilten, sondern auch verschiedene Sprachen erhielten, wird in 11, 1—9. beantwortet*), und musste von demselben Verf. beantwortet werden, der durch seine Andeutungen in C. 10. sie angeregt hat. Diese so fest geschürzte Einheit kann weder durch den Jehovanamen noch durch Worte wie שֵׁם und פּוּץ, noch durch die etymologische Deutung V. 9. und das „Herabfahren Gottes" (V. 5.) zerrissen werden, selbst wenn die sogen. Grundschrift nicht auch für alle Dinge Belege lieferte, wie schon Kurtz (Einh. d. Gen. S. 73 f.) nachgewiesen.

Der folgende Abschnitt 11, 10—26. vermittelt die nun folgende Geschichte des von Gott erwählten Geschlechts mit der Geschichte des ganzen Menschengeschlechts, und bildet das für die beiden Hälften der Genesis unentbehrliche Bindeglied. Indem aber diese von Sem auf Terach überleitende Genealogie von Terach, dem letzten Gliede drei Söhne nennt, so erweckt sie die Erwartung, dass im weiteren Verlauf der Geschichte von allen dreien die Rede sein werde**), und widerlegt damit zum voraus die neuere Kritik, welche durch Ausscheidung von 11, 27—32. der Patriarchengeschichte ihren Stamm und die Wurzel des Verständnisses für die in ihr auftretenden Personen entreissen will. Frei-

*) Vgl. Ranke I, S. 184 f.

**) Vgl. Ranke I, S. 192 f.

lich von dem ganzen Abschnitte haben dies nur wenige gewagt*); aber so unentbehrlich V. 27. 31. u. 32. für die „Grundschrift" sind, weil Lots Abstammung und Terachs Tod darin nicht fehlen konnte, eben so unentbehrlich sind die Notizen über Nahor, Haran und Sarai in V. 28—30.**)

§. 115.

Fortsetzung. Genesis. Kap. XI. 27 — L.

Die Geschichte Abrahams (11, 27 — 25, 11.) soll aus der elohistischen und jehovistischen Quelle dergestalt componirt sein, dass der eloh. Grundschrift ausser 11, 27. 31. 32. und den kurzen, in die jehov. Darstellung eingefügten und darin „wie Inseln schwimmenden" Nachrichten 11, 5. 4 b. 13, 6. 11 b. 12, a. u. b α., 19, 29. 16, 3. 15. 16. nur Cap. 17. Cap. 21, 2—5. Cap. 23. und 25, 7—11. angehören, alles übrige vom Jehovisten und einzelnes auch wohl von einem jüngern Elohisten herstamme. Wenn aber schon bei der Scheidung der früheren Kritiker die unbegreifliche Dürftigkeit der „Grundschrift" in Bezug auf das Leben Abrahams, des gefeiertsten Ahnen, dessen Ruhm nicht nur in Israel, sondern unter allen Völkern terachitischer Abkunft so hoch gepriesen wurde, in gerechte Verwunderung setzte (vgl. Kurtz, Einh. S. 88.): so muss diese Verwunderung sich noch steigern bei der Hupfeldschen Vertheilung, nach welcher die „Urschrift" von diesem hochgefeierten Patriarchen nichts weiter erzählt haben soll, als dass er 75 Jahr alt mit seinem Weibe Sarai und seinem Neffen Lot nach Kanaan gezogen, hier erst mit seiner Magd den Ismael gezeugt, dann nach 15jährigem Sitzen im Lande eine göttliche Verheissung und 1 Jahr später von der Sara einen Sohn, Isaak erhalten, 37 Jahr später sein Weib durch den Tod verloren und begraben habe, endlich nach ferneren 47 Jahren selbst gestorben und begraben worden sei. — Und sind

*) Nur v. Lengerke, während Stähelin eine kurze elohistische Notiz überarbeitet sein lässt (vgl. dagegen Kurtz, Einh. S. 77 f.), und Hupfeld bestimmt V. 27. 31. 32. der Urschrift zuweist.

**) Wie Ranke, S. 193 ff. u. Kurtz a. a. O. gezeigt haben.

denn durch diese Reduktion auf das nothdürftigste Minimum die Schwierigkeiten, welche diese Hypothese wie ein tödtender Alp drücken, alle gehoben? Keineswegs. Einen nothdürftigen Zusammenhang der elohimischen Stücke unter sich hat Hupf. durch diese Scheidung zwar zu Stande gebracht, aber freilich nur mittelst dreier kritischer Gewaltstreiche, a) der schon früher erwähnten willkührlichen Aenderung des יהוה 17, 1. in אלהים, b) der Umstellung von 12, 4 b. hinter V. 5., wodurch aber wiederum der enge Zusammenhang zwischen V. 5.: „und sie kamen ins Land Kanaan“ und V. 6.: „und das Land trug sie nicht“, zerrissen wird, so dass dieser Halbvers eben so wenig hinter als vor V. 5. in die „Urschrift“ hineinpasst; c) der ganz willkührlichen Versetzung von 19, 29. hinter 13, 12 b α., wodurch gleichfalls nichts gewonnen wird, indem die Nachricht von der Rettung Lots beim Untergange Sodoms in dieser Vereinzelung für die „Urschrift“ völlig bedeutungslos wird, und sicherlich von der Kritik nicht zur „Urschrift“ gezogen worden wäre, wenn nicht das zweifache אלהים in ihr dazu genöthigt hätte. Gar nicht gelungen ist es aber der Kritik, den jehov. Erzählungen den Charakter eines „eng geschlossenen und planmässig gegliederten Zusammenhangs der Geschichte Abrahams“ zu vindiciren. Darauf zwar wollen wir kein Gewicht legen, dass in denselben die Nachrichten von der Geburt Ismaels (16, 15 f.), von der Geburt Isaaks (21, 2—5.), vom Tode der Sara (C. 23.) und dem Tode Abrahams (25, 7 ff.) fehlen, weil man hier sagen kann, der Redaktor habe sie aus der Urschrift eingerückt und „als einfache Thatsachen, die keiner Wiederholung fähig“ nur aus einer der beiden Urkunden geben können (Hupf. S. 146.). Aber wenn 12, 4 b. u. 5. der „Urschrift“ angehören, so hat der Jehovist gar nicht angegeben, dass Abraham in das Land Canaan gezogen, und zwischen 12, 4 a. und V. 6. bleibt eine unausgefüllte Kluft, durch die der planmässige Fortschritt der Erzählung zerstört ist.

Viel grössere Schwierigkeiten werden aber der kritischen Scheidekunst durch Cap. 20. u. 21. bereitet. Gleich die Angabe: „und Abraham brach auf von dort (מִשָּׁם) ins Land gegen Mittag“ (20, 1.), bleibt für sie ein Stein des Anstosses, an dem sie zerschellt. Mag man mit der Mehrzahl der Kritiker diese Capp.

der „Grundschrift“, oder mit Hupfeld und Knobel einer dritten Quelle, dem sogen. jüngern Elohisten beilegen, so bietet doch weder die eine noch die andere dieser Schriften im Vorhergehenden eine Notiz über den Aufenthaltsort Abrahams dar, auf welche das מִשָּׁם zurückbezogen werden könnte. Nur die früheren jehovistischen Stücke C. 12. u. 13. liefern die erforderlichen Anknüpfungspunkte. Aber statt sich dadurch an der aufgestellten Hypothese irre machen zu lassen, muss nun 20, 1. eine „jehovistische Glosse“, und „der Anfang der Urkunde weggeschnitten sein“ (Hupf. S. 51. 172 ff.)!! Auch 20, 18. und 21, 7. 33. sind jehovistische Glossen (Hupf. S. 42. 54. 148.), welche die Kritik in den jehovist. Erzählungen nicht unterzubringen weiss, so dass sie bei C. 21, 33 f. eine Lücke statuiren und zugestehen muss: „die Notiz wie Abraham nach Beersaba gekommen, sei erst V. 34. nachgebracht“, wodurch indess der „schreiende Widerspruch, der unstreitig zwischen der jehovistischen Verbindung des Philisterlandes mit Beersaba (V. 33.) und der jehovistischen Unterscheidung davon (V. 32.) entstehen würde“, nur schlecht gehoben wird (vgl. Hupf. S. 148 f.).

Sind denn aber — fragen wir billig — zu so gewaltsamen kritischen Operationen ausreichende Gründe vorhanden? Dass die Gottesnamen nicht dazu berechtigen, haben wir schon früher gezeigt, auch dort bereits dargethan, dass die Erzählung von dem Bundesopfer C. 15. kein aus verschiedener Sage entstandenes Seitenstück zu dem elohimischen Abschnitte von der Einsetzung des Bundeszeichens C. 17. bilden könne. Von der Schliessung eines Bundes ist in C. 17. durchaus nicht die Rede, sondern nur von נָתַן und הֵקִים des Bundes (V. 2. 7.) d. h. von der Ausführung oder Vollziehung des bereits in C. 15. geschlossenen Bundes. Das וְאֶתְּנָה בְרִיתִי (17, 2.) und das וַהֲקִמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי (V. 7.) setzt das כָּרַת יי' שֶׁת־אַבְרָם בְּרִית (15, 18.) voraus, und beweist, dass C. 17. und 15. von einem und demselben Verfasser herrühren. Die Widersprüche aber, die Hupf. mühsam herausgeklaubt hat, lösen sich bei näherer Betrachtung in lauter Schein und Täuschung auf. Die Behauptung (S. 20.), dass die Auswanderung Abrahams nach der „Urschrift“ aus natürlichen Motiven, nach dem „Jehovisten“ auf göttlichen Befehl geschehen sei, ist erst

durch künstliche Scheidung in den Text hineingetragen, und hat in C. 17. gar keinen Anhaltspunkt, weil hier von einer Berufung Abrahams durchaus nicht die Rede. Auch darin, dass der Jehovist 15, 7. Ur Chasdim zum Ausgangsort der Wanderung Abrams macht und ihm dort die göttliche Offenbarung werden lässt (12, 1.), nach der „Urschrift" dagegen Haran den Ausgangspunkt bilde, der jedoch mit der Wanderung Terachs aus Ur Chasdim zusammenhängt, liegt keine Differenz. Denn da die sogen. Urschrift die göttliche Offenbarung C. 17. nicht als die erste Offenbarung Gottes an Abram bezeichnet, so steht der einfachen Annahme, dass Abr. schon in Folge einer göttlichen Weisung mit seinem Vater aus Ur Chasdim nach Haran aufgebrochen sei, um weiter nach Kanaan zu ziehen, nicht das Geringste entgegen. Der Geburtsort Abrams ist nach 11, 31. (Urschr.) wie nach 15, 7. (Jehov.) Ur Chasdim, und Kanaan das Ziel der Wanderung nach 11, 31. u. C. 17. wie nach C. 12—16. Eben so wenig besteht zwischen der Angabe 13, 6.: „das Land trug sie (Abr. u. Lot) nicht, dass sie zusammenwohnten, weil ihre Habe gross war", und zwischen dem Vorschlage Abrams, sich zu trennen, damit nicht Streit zwischen ihnen und ihren Hirten entstehe (V. 8.), ein Widerspruch — wie Hupf. S. 21. glauben machen will. Endlich die Behauptung, dass die „Urschrift" die Patriarchen überhaupt nicht nomadisch umherziehen lasse, wie die späteren Quellen, sondern „stets sitzen (יָשַׁב) also einen festen Sitz nehmen lasse, obgleich im fremden Lande (אֶרֶץ מְגֻרִים), nur als Gäste und Beisassen (23, 3.) und zwar an einem bestimmten Orte — Hebron" (Hupf. S. 22 f.), wird schon durch die spätere Bemerkung desselben Kritikers: „in der Urschrift wird erst C. 23. ein bestimmter Wohnort Abrahams genannt, Hebron, wo er sich ankauft und begraben wird; im Vorhergehenden ist nirgends eine bestimmte Oertlichkeit als Wohnort Abrahams angegeben" (S. 51.), als unrichtig und grundlos dargethan. Wenn nämlich nach der „Urschrift" erst beim Tode der Sara, d. i. 62 Jahre nach Abrahams Einwanderung in Kanaan, Hebron als Aufenthaltsort, nicht einmal als fester Wohnort des Patriarchen genannt und für die früheren 62 Jahre überall nur im Allgemeinen das Land Kanaan angegeben ist (12, 5. 13,

12. 16, 3.), auch in C. 23. nicht gesagt ist, dass Abr. immer oder auch nur schon längst dort sich aufgehalten: so ist es arge Willkühr, das יֹשֵׁב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן (13, 12. 16, 3.) von einem festen Wohnsitze an einem und demselbeu Orte zu deuten, um dann behaupten zu können, die Urschrift lasse Abraham nicht im Lande herumziehen.

Endlich die verschiedenen sprachlichen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Capitel sind längst schon von andern als ganz unbeweisend dargethan *). — Gegen die Scheidung von zweierlei Berichten und positiv für die Einheit der ganzen Erzählung spricht noch die bereits von Kurtz (S. 96 f.) hervorgehobene Beziehung von C. 18 auf C. 17, welche der Inhalt von C. 18 an die Hand giebt, einmal der hier eintretende innige Verkehr Gottes mit Abraham, wie ein Freund mit seinem Freunde, welcher sich nur daraus erklärt, dass in C. 17 Gott seinen Bund mit Abraham durch ein bleibendes Bundeszeichen versiegelt und damit den Anfang zur faktischen Verwirklichung des in C. 15 geknüpften Bundesverhältnisses gemacht hat, sodann darin, dass die in C. 18 erzählte Gotteserscheinung in Bezug auf die Verkündigung des verheissenen Saamens nur der Sara gilt, welche dadurch zum Glauben geführt werden sollte, so dass diese Ankündigung (18, 9—15.) das für die Vollständigkeit der göttlichen Offenbarungen unentbehrliche Seitenstück zu C. 17 bildet. — Auch der übrige Inhalt von C. 18, 16—19, 38, mit welchem die Geschichte der Nebenlinie Harans mit der Entstehung zweier Völker von Lot und seinen Töchtern zum Abschluss gelangt, wird theils durch die Erwähnung Harans und Lots in 11, 27. 31, theils durch die elohistische Notiz über Lots Rettung bei Sodoms Untergange 19, 29, für welche die Kritik in ihrer „Ur- oder Grundschrift" keine passende Stelle finden kann, als ursprünglich zur Urgeschichte der Genesis gehörig gerechtfertigt. Wäre von Haran und Lot nichts weiter zu erzählen gewesen, als die wenigen Notizen, welche die von der modernen Kritik geschaffene Urschrift enthält, so würde der Verf. dieser Urschrift gewiss Lot und Haran gar nicht erwähnt

*) Vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 78 ff.

haben, weil diese dürftigen Notizen ohne alle Bedeutung für die Lebensgeschichte Abrahams sind.

Eine nicht zu beseitigende crux für die neuere Kritik bildet aber C. 20, weil dasselbe neben dem Gottesnamen Elohim (vgl. §. 113) eine Menge Eigenthümlichkeiten des sogen. Jehovisten enthält (vgl. Knobel, Genes. S. 163), so dass sich Hupfeld und Knobel bewogen finden, hier eine dritte Urkunde zu postuliren. Aber dieses Postulat scheitert schon daran, dass dieses Cap. nicht nur in dem מִשָּׁם (V. 1) auf C. 12 u. 13 (s. oben), sondern auch in der kurzen, höchst befremdlichen Bemerkung: „Abraham sprach zu seinem Weibe, meine Schwester ist sie“ V. 2, auf die ausführliche Darlegung dieses Verhältnisses in 12, 11—13 zurückweist, also weder einem jüngern Elohisten noch der Urschrift angehören kann. Das nämliche gilt von C. 21; der erste Theil V. 1—8 geht anerkanntermassen auf C. 18 u. 17 zurück, bewegt sich in lauter Rückbeziehungen auf diese Capp. fort, und bildet mit denselben ein Ganzes *). Wie V. 2—5 die Erfüllung von C. 17 zeigen, so weisen V. 1. 6—8 auf 18, 10 ff. zurück. Der zweite und dritte Theil des Cap. (V. 9—34) bietet gleichfalls die Eigenthümlichkeiten nicht nur des Elohisten, sondern auch des Jehovisten dar (s. Knobel S. 167), und wird deshalb einem jüngern Elohisten zugeschrieben, wogegen aber schon die Thatsache, dass V. 18 auf 16, 10., V. 31—33 (Abrahams Aufenthalt zu Beersaba) auf 20, 1 und durch diesen V. auf 13, 18 u. 18, 1 (lauter jehov. Stücke) zurückweisen, und 20, 1 erst aus diesen Stellen begreiflich wird, entschiedenen Protest einlegt. Dass aber das Wohnen Ismaels in der Wüste Paran (21, 21) mit der Nachricht der „Urschrift“ von dem gemeinsamen Begräbnisse Abrahams durch seine beiden Söhne Isaak und Ismael (25, 8) in Widerspruch stehe, wie Hupfeld S. 53 behauptet — das ist eine grundlose Behauptung. Gehört denn eine Reise von Paran nach Hebron zu den Unmöglichkeiten? oder sollte der Umstand, dass der Engel Gottes sich des aus dem Hause Abrahams entlassenen Ismael annimmt und durch die Verheissung, ihn zu einem grossen Volke zu machen, seine Entlassung aus dem väterlichen

*) Nicht blos mit Cap. 17, wie Delitzsch 1, S. 306 sagt.

Hause unter die göttliche Fügung stellt, für Ismael ein Grund zu ewiger Feindschaft gegen seinen Vater und seinen Bruder abgegeben haben? Wir sind von dem Gegentheil überzeugt und finden darin den Schlüssel zur Erklärung von 25, 8. —

Bei C. 22 sind die Kritiker wiederum im Streite darüber, welcher Quelle sie dasselbe zuweisen und wie sie es durch Zerstücklung der eng verbundenen Momente dieses ergreifenden Ereignisses für ihre Hypothesen zuschneiden sollen (s. §. 113). Nach Hupfeld (S. 55 f.) sind V. 1—13. 19 „für die einfach epische Urschrift zu raffinirt und zu tief", und aus diesem futilen Grunde dem jüngeren Elohisten zuzuweisen. Es ist ganz offenbar, dass diese Erzählung zu den kritischen Hypothesen nicht passt. — Auch die Genealogie der aramäischen Seitenverwandten Abrahams (22, 20—24) soll nach Stähelin und Hupfeld (S. 56 ff.) vom Jehovisten herrühren, weil die Urschrift lediglich die heilige Linie verfolge. Aber wozu hat sie denn in Cap. 11, 27 (um V. 28—30, die Hupf. als Glosse ausscheidet, nicht zu nennen) den Nahor erwähnt? Oder sollen wir auch 11, 27 für eine Glosse halten und den Satzungen der neuesten Kritik zu Liebe glauben, dass die „Urschrift" sogar Abrahams Geburt nicht berichtet habe? Diese Genealogie, die also nothwendig der Urschrift verbleiben muss, soll die Verheirathung Isaaks mit der Rebekka einleiten, und schlägt die Kritik, welche die Geschichte dieser Verheirathung C. 24 aus der „Urschrift" ausscheiden will. — Dass aber der Knecht Abrahams (24, 10) nach Aram Naharajim zieht zur Stadt Nahors, hingegen nach 25, 20. 28, 2. 5. 7. 31, 18. 33, 18. 35, 9 und 48, 7 Nahors Familie, bei der Jakob sich aufhielt, in Phaddan Aram wohnt — das bildet weder einen sachlichen Widerspruch, noch Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zweier Urkunden. Denn Aram Naharajim ist der allgemeine Name des Landes zwischen dem Euphrat und Tigris, Phaddan Aram dagegen bezeichnet nur einen District Mesopotamiens, nämlich die Umgegend der in einer weiten, von Bergen umgebenen Ebene gelegenen Stadt Charan. Für die erste allgemeine Angabe des Landes, von wo das Weib für Isaak geholt werden sollte (24, 10), war der allgemeine Landesname ganz an seiner Stelle, zumal hier der Ort durch „die Stadt Nahors" näher bestimmt wurde. Nach-

dem aber der Leser mit dem Lande und Orte schon bekannt geworden, konnte später die Gegend nach ihrem speciellen Distriktsnamen Phaddan Aram bezeichnet werden*). — Die jehovistischen Eigenthümlichkeiten von C. 24 werden aber paralysirt durch die sachlichen Beziehungen auf die voraufgegangenen und nachfolgenden Abschnitte der „Grundschrift“ (V. 24 auf 22, 20 ff., V. 62 auf 25, 11., V. 67 auf C. 23), während C. 23 „in V. 4. 6. auf das Bestimmteste und Unzweideutigste einen langen Aufenthalt Abrahams in der Umgegend von Hebron voraussetzt, wovon aber die „Grundschrift“ gar nichts wissen würde, wenn C. 13, 18. C. 14 u. 18 Interpolationen wären“ (Kurtz S. 116). — So tritt überall der engste Zusammenhang hervor, wie er nur bei ursprünglicher Einheit der Abfassung möglich ist. Denn wollte man die Beziehungen von C. 24 auf Theile der Grundschrift aus einem absichtlichen Anlehnen des Ergänzers an die Grundschrift erklären, wie sollen dann die Bezugnahmen der Grundschrift auf jehovistische Erzählungen entstanden sein?

Die Geschichte Abrahams schliesst (25, 1—11) mit Nachrichten über seine Ehe mit der Ketura, sein Lebensalter, Ableben und Begräbniss, die von allen Kritikern zur Grundschrift gerechnet werden, mit Ausnahme von V. 1—6, welche Hupfeld (S. 58) ihr abspricht aus Gründen, die eben so nichtig sind als die von Stähelin und de Wette in V. 2—4 angenommenen Interpolationen, worüber Kurtz S. 118 zu vergleichen. Gegen die Ausscheidung dieser Verse ist schon der Umstand entscheidend, dass das Verzeichniss der Söhne und Enkel Abrahams von der Ketura den geschichtlichen Beleg für die Bewährung der göttlichen Verheissung, die Abraham zum Vater eines Haufens von Völkern bestimmte (17, 4 f.), liefern sollen, und nur zu diesem Zwecke von niemandem anders als dem Verf. des 17. Cap. in die Genesis aufgenommen sind. — Zu beachten ist noch, dass die Angabe: „Abr. starb בְּשֵׂיבָה טוֹבָה (V. 8) auf 15, 15 sich zurückbezieht und jene göttliche Verheissung als erfüllt nachweist.

In den folgenden Abschnitten, den Toledoth Ismaels, Isaaks

*) S. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 103. — Unhaltbar ist die von Kurtz (Einh. d. Gen. S. 150) aufgestellte Distinktion.

und Esaus (25, 12—36, 43), wird der Dissensus der Kritiker über die Vertheilung der einzelnen Stücke nach ihren Quellen immer grösser, das Eigenthum der sogen. Urschrift immer magerer zugeschnitten und bedeutungsloser, ohne dass es gelingen will, Zusammenhang und Planmässigkeit in sie zu bringen. — Die Toledoth Ismaels (25, 12—18) sollen nach Hupfeld (S. 59 f.) in der „Urschrift“ so gelautet haben: „Dies sind die Toledoth Ismaels, des Sohnes Abrahams, welchen Hagar, die ägyptische Magd der Sara, dem Abraham gebar (V. 12); 12 Fürsten ihrer Stämme (16 b.) und sie wohnten von Havila u. s. w.“ (V. 17). Solchen Unsinn nennt man eine zusammenhängende Geschichtserzählung!! Und warum werden V. 13—15 u. 16 a. ausgeschieden? weil darin Formeln vorkommen, welche C. 10 als zur Urschrift gehörig rechtfertigen würden, d. h. die kritischen Hypothesen umstossen. — In den Toledoth Isaaks kann Hupfeld der „Urschrift“ nur 25, 19. 20. 21 b β. 26 b. 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. 31, 17—18. 35, 9—15 u. 27—29 vindiciren, wonach dieselbe von der Geburt Esaus und Jakobs nichts wusste, obgleich sie erzählt, dass „Rebekka schwanger wurde und Isaak 60 Jahr alt war, als sie (wer denn?) geboren wurden“, und in 26, 34 f. Esau's Weiber aufzählt, auch Jakob nach Mesopotamien ziehen lässt, um sich dort ein Weib von den Töchtern Labans zu holen (27, 46 — 28, 9). Aber wie er dorthin gekommen, was er dort gefunden und ihm dort widerfahren — davon hat die „Urschrift“ nichts weiter erzählt als: „und Jakob stand auf und hub seine Söhne und seine Weiber auf die Kameele und führte weg all sein Vieh und alle seine Habe, die er erworben in Mesopotamien, um zu Isaak, seinem Vater zu kommen, ins Land Kanaan“ (31, 17 f.). Endlich hat diese „Urschrift“ noch die Gotteserscheinung, welche Jakob auf seiner Rückkehr aus Mesopotamien empfing (35, 9—15), Jakobs Rückkehr zu seinem Vater Isaak und dessen Tod und Begräbniss (V. 27—29) enthalten. Auch nach Stähelin's und Delitzsch's Vertheilung hat die „Grundschrift“ von der Reise Jakobs nach Mesopotamien und seinem dortigen Aufenthalte nichts berichtet. „Wir erstaunen — ruft Kurtz (Einh. S. 144) mit vollem Rechte aus — über die wahrhaft klägliche Dürftigkeit der Grundschrift, die so gar

Weniges und dazu so Bedeutungsloses und verhältnissmässig Gleichgültiges, zum eigentlichen Zweck der Genesis so wenig in Bezug Stehendes zu berichten weiss von dem Manne, in welchem die „„Sage““ den eigentlichsten Stammvater der Nation, das Vorbild und Urbild ihrer volksthümlichen Bildung, Richtung und Entwickelung verehrte“! Noch kläglicher sind die Gründe der Kritiker, indem sie sich so widersprechen, dass einer den andern widerlegt. Wird 25, 21—34 der Urschrift entzogen, so hat sie Esau 26, 34 und Jakob in 27, 46 auf unerhört abrupte Weise als ganz bekannt auftreten lassen, ohne anzugeben, in welchem Verhältnisse beide zu Isaak und Rebekka standen. Die Angabe ihrer Geburt kann also in der „Urschrift“ nimmermehr gefehlt haben, aber — so versichert Hupfeld (S. 31) — „sie konnte sich neben den bestimmteren Formeln und Angaben des Jehovisten nicht halten“. Warum denn nicht — hat doch sonst der Redaktor Wiederholungen nicht gescheut! Wozu solche Ausflüchte, die das Siegel der Verlegenheit an der Stirn tragen? Weshalb können denn die Nachrichten von der Geburt der Zwillingssöhne und ihrer Verhandlung um die Erstgeburt in der vorliegenden Gestalt nicht der „Urschrift“ angehören? Weil a) „das Verhalten beider im Mutterleibe und der Hergang bei ihrer Geburt auf das künftige Verhältniss beider weissagend hindeuten“, weil b) „der Kampf um das Vorrecht der Erstgeburt nicht nach Art der Urschrift ist“ (warum denn nicht?), „auch als humoristische Anecdote (sic!) eine Art Ueberlistung enthält und ein Vorspiel zu dem grösseren Stück C. 27 bildet, in welchem (27, 36) ausdrücklich darauf als einen frühern Betrug hingewiesen wird“; weil c) „die Angabe der verschiedenen Lebensart der Brüder und die Vorliebe der Eltern für einen von beiden (V. 27 f.) augenscheinlich auf C. 27 vorbereitet“; weil d) „V. 24 eine Parallele an 38, 27 hat, und der Anfang wie 29, 21. 50, 3 ist, auch Namensetymologien vorkommen (gerade wie in 17, 5) und das Verhältniss der Brüder ähnlich wie bei Kain und Abel ist“; weil e) „die Urschrift einen ganz andern Grund oder Anlass für die Ertheilung des väterlichen Segens an Jakob hat, nämlich den Verdruss der Eltern über die Heirath Esaus und daher Entschluss, den Jakob zu den Verwandten in Mesopotamien zu senden 27, 46 ff.“ (Hupf. S. 63 f.).

Von diesen Gründen sind die ersten dogmatische Vorurtheile offenbarungsleugnerischen Unglaubens — nicht kritische Beweisgründe, die übrigen theils Zirkelschlüsse, theils leere Einbildungen. Der Verdruss der Eltern über Esaus Missheirath und der dadurch motivirte Vorschlag der Rebekka, Jakob nach Mesopotamien zu senden, damit er sich bei den dortigen Verwandten ein Weib nehme (27, 46 ff.), differiren weder mit dem leichtsinnigen Benehmen Esaus bei der Hingabe des Erstgeburtsrechtes um ein Linsengericht (25, 28 ff.), noch mit seiner späteren Drohung, seinen Bruder Jakob wegen der listigen Entziehung des väterlichen Erstgeburtssegens zu tödten (C. 27); vielmehr „liegt gerade eine innere Wahrscheinlichkeit darin, dass die zärtlich liebende Mutter sich die bittere Nothwendigkeit des einen Motivs zur Reise durch das Interesse, das sie an dem andern hat, zu versüssen sucht“ (Kurtz S. 151).

Wenn man ferner C. 26, 1—33 theils wegen der Rückbeziehungen auf frühere Verheissungen (12, 3. 15, 5. 18, 18. 22, 15—19), theils wegen der sachlichen Parallelen mit C. 12 u. 20 der „Urschrift“ entzieht, so hat man — abgesehen von dem Zirkel dieser Argumentation — ausser Acht gelassen, dass dann die „Urschrift“ nicht nur überhaupt ganz und gar nichts Eigenthümliches aus Isaaks Leben erzählt haben, sondern Isaak auch nicht einmal der patriarchalischen Verheissungen theilhaftig machen würde — was schon aus dem Grunde undenkbar, weil die „Grundschrift ausdrücklich den Isaak diesen Segen auf Jakob übertragen lässt (28, 3. 4), also voraussetzt, dass er auch dem Isaak persönlich zugeeignet worden sei“ *), und dazu noch 35, 12. in den Worten: „das Land, welches ich (Gott) dem Isaak gegeben“ aufs Bestimmteste als geschehen bezeugt.

Cap. 26, 34 u. 35, welche von allen Kritikern **) der Grund-

---

*) Vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 148, wozu zugleich die sonderbare Ausflucht Stähelins zur Beseitigung dieses Bedenkens gewürdigt ist. — Wie wenig übrigens die Sprache dieses Cap. sich den kritischen Hypothesen fügen will, ersicht man schon aus dem Geständnisse Knobels, dass die Sprache fast eben so viel Elohistisches als Jehovistisches aufweise.

**) Ausgenommen Delitzsch, welcher diese Verse und 27, 46. 28,

schrift gelassen werden, „leiten ein zur darauf folgenden Erzählung C. 27, welche ihrer Tendenz nach ganz der in C. 25, 27—34 parallel läuft“, und durch deren „Ausgang V. 41—45 zur nachfolgenden Reise Jakobs hinübergeleitet wird“ (Tuch). Aber trotz dieser Harmonie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden soll C. 27, 1—45 vom Jehovisten eingeschoben sein, weil die ganze Farbe der Darstellung die des Ergänzers sei, d. h. „der Jehovaname vorkommt, das הִקְרָה יְהוָֹה V. 20 an 24, 12 erinnert und V. 36 auf 25, 30 ff. zurückweist“. Die Nichtigkeit dieser Gründe springt in die Augen. Nicht besser stehts mit der Behauptung, dass „die Grundschrift nichts von einer Entzweiung der beiden Brüder wisse, sondern Jakobs Reise nach Mesopotamien aus andern Gründen ableite 28, 2“. Die Unrichtigkeit des letzteren Punktes haben wir schon erkannt, und die Falschheit des ersten erhellt aus 35, 1. 3. 7, wo die Reise Jakobs nach Mesop. ausdrücklich als „Flucht vor Esau“ dargestellt ist. Diese Rückbeziehungen auf C. 27 will die Kritik entweder durch das beliebte Auskunftsmittel von Interpolation, oder mit Hupfeld (S. 41) durch Ausscheidung von 35, 1—8 aus der „Urschrift“ beseitigen. Weshalb? „weil diese klare Rückbeziehung der Grundschrift auf den Ergänzer unmöglich (sic!) ist“, weil „hier Jakobs Reise nach Mesop. als Flucht vor Esau bezeichnet wird, davon aber die Urschrift nichts weiss“ (ein vollständiger Zirkelschluss!) *). „Aber 35, 9 (in dem עוֹד) geht auf V. 1 zurück“ (Tuch) und vindicirt V. 1—8 der „Urschrift“ als Eigenthum, zu geschweigen, dass

---

8. 9. dem Jehovisten zueignet. Aber dadurch wird 28, 1—7. als Bestandtheil der Grundschrift völlig räthselhaft. Diese hätte dann weder einen Anlass zur Sendung Jakobs nach Mesopotamien, noch ein Motiv zu dem Gebote Isaaks an Jakob: du sollst dir kein Weib nehmen von den Töchtern Kanaans, und wäre mitten im Satze abgebrochen. Zu so gewaltsamen Annahmen berechtigt doch in keiner Weise die Differenz in den Angaben über die Frauen Esaus. Vgl. zu C. 36.

*) Ueber diese Windungen der Kritik durch kategorische Behauptungen und Zirkelschlüsse vgl. Kurtz, Einh. S. 171 f. u. Ranke I, S. 227.

durch Wegschneidung von V. 1—8 die folgende göttliche Offenbarung (V. 9—15) völlig unmotivirt auftreten würde.

An den folgenden Capp. 28—33 sind alle kritischen Hypothesen zu Schanden geworden *). Den „Streit darüber, ob C. 28, 10—22 jehovistisch oder elohistisch sei" (Tuch), hat Hupfeld (S. 39) durch die Hypothese vermehrt, dass dieses Stück einem jüngern Elohisten angehöre, aber von jehovistischen Einschiebseln (V. 13—16. 19) durchzogen sei; doch gleich bei V. 11 hilft aller Scharfsinn nicht aus. „Im Anfang V. 11 scheinen beide Berichte so verwebt, dass einer von beiden etwas eingebüsst haben muss"; „doch ist das Eigenthum des Elohisten sicherer als das des Jehovisten, und so dürfte es am gerathensten sein, hier eine kleine Lücke im jehov. Berichte anzunehmen" (Hupf. S. 156 f.). Als Grund, weshalb 28, 10—22. nicht der „Urschrift" angehören soll, führt Hupf. (S. 39 f.) an die „Varietät der Sage" über die Entstehung der Namen Bethel und Israel. „In dem Stück, welches das volle Gepräge der Urschrift an sich trägt — 35, 9—15 — sind beide Namen entstanden durch eine Gotteserscheinung, die Jakob auf seinem Rückwege aus Mesopotamien an jenem Orte hatte, dagegen nach 28, 10—22 bezieht sich der Name Bethel auf eine viel frühere Gotteserscheinung, nämlich den Traum von der Himmelsleiter . . . ., den er auf dem Hinweg nach Mesop. an demselben Ort gehabt hatte, woraus er mit Verwunderung und heiliger Furcht erkennt, dass hier ein Gottes-Haus und Himmelsthor, d. h. Gott gegenwärtig ist und ihm zu Ehren einen Denkstein errichtet und salbt, und gelobt, bei seiner glücklichen Rückkehr aus dem Steine ein Gotteshaus zu machen und alle seine Habe zu verzehnten. Auf diese Erscheinung nebst dem Denksteine und Gelübde wird auch 31, 13 Bezug genommen, und 35, 1—7 auf der Rückkehr aus Mesop.

*) Schon Stähelin muss bekennen: von C. 28, 10 — C. 33 ist die Ausscheidung sehr schwierig, und ich bezweifle, ob hier jemals eine völlige Uebereinstimmung möglich wird". Und nicht blos sehr schwierig, sondern schlechterdings unmöglich ist die Scheidung, wie schon Kurtz S. 153 ff. einleuchtend gezeigt hat, und Knobels langes und breites und endlich doch ganz resultatloses Räsonnement (S. 209—213) glänzend bestätiget.

das Gelübde nach Erfüllung seiner Bedingung von Jakob vollzogen durch Errichtung eines Altars, der also das gelobte Gotteshaus sein sollte, und der Ort von ihm „„Gott von Bethel““ genannt (wie sich Gott selbst schon 31, 13 nennt), weil sich ihm Gott daselbst geoffenbart hatte (vgl. V. 1)“. „Hiernach hat also der Ort den Namen schon lange vor der Erscheinung V. 9 ff. Derselbe Fall ist es mit dem Namen Israel, den Jakob schon 32, 28 von dem dort erzählten nächtlichen Kampfe mit Gott von diesem erhalten hat“. Da nun „nach den Gesetzen der Logik“ ein Name, der schon gegeben ist, nicht zum zweiten Male gegeben werden könne, also diese beiden Namen hier nicht als etwas Neues auftreten können, wenn sie längst vorhanden sind und ihre Entstehung vorher erzählt ist, so müssen die Quellen, die ihnen einen frühern Ursprung zuweisen, andere sein als die, welche 35, 9—15 erzähle. Allein gegen die Logik verstösst es gar nicht, einem Orte zweimal einen Namen zu geben, wenn der Anlass dazu sich wiederholt, der Ort sich von Neuem in der Eigenschaft bewährt, welche der neue Name ausdrückt. Noch weniger verstösst eine zweimalige Gottesoffenbarung an demselben Orte gegen die gemeine Logik, sobald die Umstände dieselbe nöthig machen. Auch kann 35, 9—15 schon deshalb nicht die erste Entstehung der Namen Israel und Bethel erzählen, weil hier bei dem Namen Israel weder Anlass noch Zweck und Bedeutung desselben angedeutet und bei dem Namen Bethel nicht der ältere Name des Orts genannt ist. Dieses streitet mit der Weise der „Urschrift“, vgl. 17, 5 u. 15 f., und beweiset, dass die eigentliche Entstehung der beiden Namen schon früher erzählt worden, und ihre Bedeutung dem Leser schon bekannt ist. So setzt 35, 10 u. 15 die Erzählungen C. 28, 10 ff. u. 32, 22 ff. zum rechten Verständnisse als nothwendig voraus. Aber schon durch den „späteren mythologischen Charakter des Vorgangs soll der jüngere und jehovistische Ursprung von 32, 24—33 bestätigt“ werden (Hupf. S. 40 f.). Ist das ein kritisches Argument? nicht vielmehr eine dogmatische Satzung rationalistischer Neologie? — Bessere Gründe hat man auch nicht, um C. 28, 10—22 der ursprünglichen Genesis abzusprechen und V. 11. 12. 17. 18 u. 20—22 einem jüngern Elohisten, V. 13—16. 19 nebst etlichen Worten von V. 22 dem Jehovisten zuzu-

theilen *). Allein V. 13—16 lassen sich gar nicht ausscheiden, ohne die Erzählung zu verstümmeln. V. 12 u. 13 sind aus einem Gusse (vgl. nur das correspondirende וְהִנֵּה V. 12. 13 u. 15); die Worte V. 17 setzen eine eigentliche Theophanie, wie sie V. 13 ff., und nicht blos eine Angelophanie, wie sie V. 12 erzählt ist, voraus. Auch beziehen sich die Bedingungen, die Jakob in seinem Gelübde stellt (V. 20 f.), ausdrücklich auf die V. 15 von Jehova ihm gegebenen Verheissungen. So hängt die ganze Erzählung eng zusammen, ohne dass sich ein Glied aus ihr herausreissen liesse, und von „zwei vollständigen, unabhängigen Berichten von der nämlichen Gotteserscheinung“ (Hupf. S. 158) ist keine Spur zu entdecken.

In der folgenden Geschichte der Heirath und des Ehestandes Jakobs in Mesopotamien C. 29 u. 30 finden die Kritiker „einen lückenlosen grösseren Zusammenhang“, streiten aber darüber, welchem Erzähler diese Geschichte angehöre. Nach den meisten ist sie jehovistisch, nur „mit einzelnen elohistischen Glossen bei einigen Namen der Kinder, die aber den Zusammenhang nicht stören“ (Hupf. S. 159 f. vgl. mit S. 56 u. 65). Dagegen findet Tuch (S. 439 ff.) zwar „die Aehnlichkeit von C. 29, 1—13 mit C. 24, 10 ff. unverkennbar“, aber weder diese Aehnlichkeit noch die „spärlichen von Stähelin (krit. Unters. üb. d. Genes. S. 62 ff.) zusammengesuchten sprachlichen und sachlichen Berührungen“ hält er für ausreichend, „um den ganzen Abschnitt dem ergänzenden Jehovisten zu vindiciren“; er legt daher mit Gramberg C. 29 u. 30, 1—24 der Grundschrift bei. Denn wolle man C. 29 dem Ergänzer zuschreiben, „so müssen wir die Ungereimtheit zulassen, dass die Grundschrift, welche Jakob nach Mesop. in der bekannten Absicht reisen lässt, C. 28 nichts von der Verheirathung selbst und von der Geburt der ältesten vier Söhne enthalten haben würde“. „Und doch beginnt mit dieser Verheirathung Jakobs und der Geburt seiner Söhne die wichtigste Epoche für die israelitische Spezialgeschichte, indem hier der Ursprung der Stammeintheilung nachgewiesen wird, welche bis in die spätesten Zeiten hinab Norm blieb. Konnte nun dies wohl fehlen“? — Gewiss

*) Vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 153 ff.

nicht, und die Auskunft Hupfelds u. a., dass die „Urschrift“ hier eine Lücke enthalte, ist ein leidiger Nothbehelf. Nicht weniger ungereimt wäre es, anzunehmen, dass die „Grundschrift“ nur von der Geburt der 4 ältesten Söhne, und nicht aller übrigen in C. 30 erzählt haben sollte. Auch lassen sich von C. 30 nicht einzelne Verse, wie V. 14—16 und 24—43, mit Tuch aus der Grundschrift ausscheiden. Gegen die Geschichte von den Dudajim liegt gar kein Verdachtsgrund vor (vgl. Kurtz, Einh. S. 163 f.); und die gegen V. 24—43 vorgebrachten Gründe schlagen in ihr Gegentheil um. Die doppelte Etymologie des Namens Joseph in V. 23 u. 24 kann sehr wohl von einem und demselben Verfasser abgeleitet werden, da „das etymologische Spiel des Orients sich gerade darin gefällt, da wo es angeht den Namen mehrfache Beziehungen abzugewinnen. Und gerade bei Rahels erster Geburt, nach so langer Unfruchtbarkeit, war eine solche Häufung der etymologischen Beziehungen überaus passend. Zwei Gefühle waren in ihr mächtig: einmal die Befriedigung, nach so langem vergeblichen Harren endlich von der Schmach der Unfruchtbarkeit befreit zu sein, und dann die Hoffnung und der Wunsch, dass die erste Geburt nicht die letzte sein möge — was war natürlicher, als dass sie für beide ihr gleich wichtige Gefühle dem Namen des Kindes eine Beziehung abzugewinnen sucht?“ (Kurtz S. 164). Grundfalsch ist aber die Behauptung Tuchs von der Entbehrlichkeit von 30, 24—43 für die Grundschrift und von „einigen Abweichungen C. 31, 7 ff.“ Denn „scheiden wir C. 30, 24—43 aus, so treten die übrig gebliebenen Berichte der Grundschrift in einen unversöhnten Zwiespalt. Bis zu V. 24 weiss man nicht anders, als dass Jakob dem Laban 14 Jahre um seine Weiber dient, und dann ist plötzlich in C. 31 ganz unvermittelt von einem Lohn die Rede, um den Jakob dient V. 7 ff.; es ist auf einmal, ohne dass man weiss, wie und woher, nicht nur von 14, sondern auch von 20 Dienstjahren die Rede V. 38. 41. — Cap. 31 — das steht fest — ist völlig unverständlich ohne C. 30, 24—43“ (Kurtz S. 165). Der Widerspruch aber, dass die „Grundschrift“ Jakobs Reichthum einzig als Werk der göttlichen Gnade darstelle, der „Ergänzer“ dagegen denselben auf Jakobs menschliche Schlauheit reducire, ist gar nicht vorhanden.

Nicht Jakobs List und ihr Gelingen bildet eine Ergänzung, sondern Gottes Beistand und Hülfe ist es, die zu Jakobs listigem Thun hinzukommt und Jakob segnend Laban für sein eigennütziges und ungerechtes Verfahren bestraft (31, 7 ff.) *). — Mit C. 30 hängt nicht blos 31, 1—3, sondern das ganze 31. Cap. unauflöslich zusammen. Schon das Zugeständniss Hupfelds, dass V. 17 u. 18 der Urschrift angehören, fordert das ganze Cap. für dieselbe Schrift, da weder V. 17 u. 18 ohne willkührliche Gewaltstreiche sich von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ablösen lassen, noch auch die sachlichen Parallelen mit C. 12. 20. u. 26. im Stande sind, das Cap. als ein Produkt des jüngern Elohisten mit vereinzelten Spuren jehovistischer Mittelglieder (Hupf. S. 160. 182) zu erweisen **).

Die Rückkehr Jakobs nach Kanaan, nach erfolgter endlicher Aussöhnung mit Laban und Verabschiedung von ihm (32, 1) bildet wiederum ein zusammenhängendes Ganzes (32, 2 — 33, 19), von dem sich nichts ablösen lässt. Die „Engel Gottes, die Jakob als Heerlager Gottes 32, 2 f. erscheinen“ und die sinnliche Gotteserscheinung V. 25 ff., die Hupfeld (S. 45) ein Nachtstück von allegorisch-mystischem und fast japhetisch-mythologischem Geiste“ zu nennen beliebt, können nur nach verkehrten dogmatischen Voraussetzungen als Argumente für den jehovistischen Ursprung dieses Abschnitts geltend gemacht werden. Aber „die Vorkehrungen, welche Jakob zur Begütigung des gefürchteten Bruders trifft“ — sagt man — erinnern an den Betrug, den Jakob C. 27

---

*) Selbst die radicale Kritik Hupfelds (S. 43) findet in C. 30 keine „Spur einer Naht“ und ganz „dieselben geschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen, dieselbe Manier und Sprachweise“, wie in C. 29. Und das וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים V. 22 ist viel zu schwach, um elohistische Trümmer zu erweisen.

**) Der Wechsel der Gottesnamen beweist ja nichts (s. oben); daher auch aus dem יהוה V. 49 eben so wenig eine Glosse des Ergänzers gefolgert werden kann, als daraus, dass dieser V. ohne den Zusammenhang zu beschädigen, wegfallen könnte. Vgl. Kurtz S. 165 f., wo die sich widersprechenden und gegenseitig aufhebenden Meinungen Tuchs und Stähelins über dieses Cap. beleuchtet sind.

seinem Bruder gespielt, und der ihn genöthigt, aus dem väterlichen Hause zu fliehen. Desshalb wird 32, 2 — 33, 17 dem Elohisten abgesprochen. Die Nichtigkeit dieses Zirkelschlusses springt um so mehr in die Augen, wenn 33, 18 — 20 und Cap. 34 der Grundschrift oder — wie Hupf. will — dem jüngeren Elohisten angehören. Will man 33, 18 an 32, 1 oder 3 anschliessen, so erfährt man nicht, wie Jakob von Mizpa auf dem Gebirge Gilead (oder von Mahanaim) nach Sichem gekommen ist. Auch weisst das שָׁלֵם (er kam wohlbehalten nach Sichem (V. 18) nicht allein auf das בְּשָׁלוֹם 28, 21, sondern noch vielmehr auf Jakobs Flucht von Laban und seine Furcht vor dem ihm entgegengehenden Esau (also auf Cap. 31, — 33, 16) zurück, und legt somit für den ursprünglichen Zusammenhang aller dieser Capp. Zeugniss ab, indem erst 33, 18 den begonnenen Gedanken vollendet." Und V. 18 — 20 „leiten eben so entschieden zum Folgenden über. Denn Jakob gelangt dort nach Sichem, wo die Scene des 34. Cap. spielt; und wozu wäre dort Chamor V. 19. ausdrücklich אֲבִי שְׁכֶם genannt, wenn nicht wie Cap. 9, 18 der Zweck wäre auf שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר 34, 2 hinüberzuleiten" (Tuch). Aber „diese Erzählung hängt auch enge mit dem Vorhergehenden zusammen. Denn kaum ist die Gefahr, in welche Jakob durch Esaus Nähe gerieth, überwunden und der Patriarch im verheissenen Lande etwas vorgerückt, als sich seinem friedlichen Weiterrücken eine neue Schwierigkeit entgegenstellt, die zugleich der Ehre seines Stammes einen Makel anheftet. So bildet der Inhalt dieser Erzählung nur die Fortsetzung des oben angegebenen Thema's und Jakob selbst fürchtet V. 30 wie Cap. 32. 33 für sein Leben und seine Habe. Doch nicht allein die Gleichheit der Tendenz ordnet diese Erzählung in die Reihe der vorhergehenden ein, sondern enger noch die Weise ihrer Darstellung. Denn deutet nicht schon Cap. 30 21 die kurze Erwähnung der Geburt der Dina darauf hin, dass der Verf. später noch einmal auf sie zurückkommen werde? Vgl. Cap. 29, 24. 29 mit 30, 3 ff. Wo nichts auf sie ankommt, zählt er sie gar nicht mit, wie Cap. 32, 23 und hätte sich nicht ein specielles Interesse angeschlossen, würde auch ihre Geburt nicht berichtet sein (vgl. 37, 35. 46, 7), ebenso wie 22, 23 Rebekka's Geburt nur des Folgenden wegen

Cap. 25, 20 in der Genealogie ihre Stelle fand" (Tuch S. 472). — Auch Cap. 34 u. 35, die „durch den fortschreitenden Hauptgedanken" wie durch diese „innere Bindung mit Entfernterem und dem unmittelbar Vorhergehenden" so fest zusammenhängen, lassen sich weder durch die Behauptung, dass in 33, 18—20 u. 35, 1—4 im Verhältniss zu 35, 6 ff. ebenso wie in 12, 6 f. im Verhältniss zu 12, 8. 13, 4. 13 ff. 28, 13 ff. das Heiligthum zu Sichem als blosse Vorstufe zu dem hervorragenderen Heiligthume in Bethel erscheine, noch auch durch den offenbaren Zusammenhang, in welchem die Nennung Levi's und Simeons als Urheber des Frevels an den Sichemiten (34, 25. 30) mit der Entsetzung derselben in dem Segen Jakobs — „einem offenbar (?) jehovistischen Denkmale" — steht (Hupf. S. 42 u. 183 ff.), der Grundschrift streitig machen, welcher die meisten Kritiker sie zuerkennen, und einem jüngern Elohisten — wie Hupf. S. 46 will — oder gar dem Jehovisten zuschreiben, wie derselbe Kritiker S. 188 behauptet. Schon die Cap. 34 vorausgesetzte Beschneidung und viele Berührungen im Ausdrucke mit Cap. 17., so wie der Ankauf eines Grundstücks bei Sichem, das später Eigenthum des Hauses Josephs und Erbbegräbniss der aus Aegypten mitgebrachten Gebeine Josephs wird (Jos. 24, 32), verglichen mit dem Ankaufe des Grundstückes Macpela bei Hebron zum Erbbegräbnisse für Abraham (C. 23) sind so „gewichtige und schwer zu beseitigende Gründe" für die Urschrift, dass sie jene offenbaren petitiones principii zu Boden schlagen.

Dazu kommt, dass — wie schon früher angedeutet worden — die Offenbarung, welche Jakob zu Bethel empfing (35, 9.) durch das עוֹד in diesem Verse, den selbst Hupf. der Urschrift lassen muss, die voraufgehende Offenbarung (V. 1—8.) nothwendig voraussetzt. Solchen Thatsachen gegenüber ist ein kritisches Räsonnement, welches S. 46. u. 161. diese Stücke für „entschieden elohistisch" erklärt, später S. 189. aber „alles für den Jehovisten sprechend findet", viel zu impotent, um sie erschüttern zu können. — Eben so wenig lassen sich einzelne Verse und Sätze aus C. 35. als jehovistische Einschiebsel und Glossen ausscheiden, um den kritischen Hypothesen unbequeme und lästige Rückbeziehungen wegzuschaffen, wie dies gegen Tuch

und Stähelin bereits Kurtz S. 172 ff. glänzend erwiesen hat. Es bleibt trotz aller Einreden dabei, dass 35, 1. 3. 7. auf das Unverkennbarste sich zurück auf C. 28., und zwar nicht blos auf die Angelophanie V. 1—12., sondern auch auf die Theophanie V. 13—16. beziehen. „Jakob ist vielfachen Gefahren entronnen, wohlbehalten an dem Orte wieder angelangt, wo die Erzählung ihn zuerst selbstständig auftreten liess. Was er dort vom Stammgotte forderte, hat dieser geleistet, und was er damals gelobte, das erfüllt er hier. Es ist undenkbar, dass der Referent, als er C. 28. schrieb, nicht schon die Erzählung des vorliegenden Capitels sollte im Sinne gehabt haben“ (Tuch S. 478.). Eben so deutlich weist die Erwähnung der fremden Götter (V. 2. 4.) auf die Teraphim, welche Rahel ihrem Vater entwandte C. 31, 19. 30—36. zurück, und zeugt für die Einheit von C. 35, 1 ff. mit C. 31. (vgl. Kurtz S. 177.). — Auch die Notiz von dem Tode der Debora, der Amme der Rebekka und ihrem Begräbnisse unterhalb Bethel unter einer Eiche, welche davon den Namen: Klageeiche erhielt, ist deshalb nicht eine jehovistische Glosse, weil Debora nur 24, 59. erwähnt, und nicht berichtet ist, wie sie zu dem aus der Fremde kommenden Jakob gekommen ist (Hupf. S. 190.).

Cap. 35, 9—15. werden einhellig und unverkürzt der „Grundschrift“ gelassen, indem nicht nur V. 11. u. 12. nach Form und Inhalt mit 17, 1—8. übereinstimmen, sondern auch 48, 3. 4. deutlich auf V. 9 ff. zurückweisen. Gleicherweise wird die Erzählung von der Geburt Benjamins und dem Tode und Grabmale der Rahel (V. 16 ff.) nicht blos durch die Anführung in 48, 7. als Eigenthum der „Urschrift“ geschützt, sondern auch schon durch ihren Inhalt als zur ursprünglichen Genesis gehörig gerechtfertigt, indem die Geburt Benjamins, des zwölften Sohnes Jakobs, in derselben unmöglich fehlen konnte; womit auch die Angabe V. 26, dass die in dem voraufgehenden Verzeichnisse genannten 12 Söhne Jakobs in Mesopotamien geboren worden, nicht im Widerspruche steht. Denn obgleich dies streng genommen nur von elfen, nicht auch von Benjamin gilt, so konnte es doch in dieser zusammenfassenden Notiz von allen zwölfen gesagt werden, „insofern als er nicht im grosselterlichen Hause, sondern auf dem

Heimzuge nach diesem von Aramäa aus geboren wurde" (Delitzsch). Auch die Formel: „bis auf diesen Tag" (V. 20.) erweist die Nachricht von dem Denkmale auf dem Grabe der Rahel nicht als eine „antiquarische Nachweisung in der Weise des Jehovisten", sondern ist von dem Verf. des gegenwärtigen Pentateuchs zu den von ihm benutzten Quellen hinzugesetzt. Endlich die durch 30, 21. vorbereitete Notiz über Rubens Vergehen V. 22. wird dadurch nicht als jehovistisch erwiesen, dass sie die thatsächliche Grundlage zu dem Fluche im Segen Jakobs 49, 4. liefert. Sie gehört zur Vollständigkeit der Nachrichten aus der Zeit des Aufenthalts Jakobs bei dem Heerdenthurme, welche einflussreiche Folgen nach sich zogen. — Mit der Rückkehr Jakobs zu seinem Vater in Hebron (V. 27.) ist die lange Kette von Verwicklungen, die mit C. 27. anhob, zu einem glücklichen Ende gediehen, und es übrigte nur die Nachricht von dem Tode und Begräbnisse Isaaks, um die mit 25, 19. eröffneten Toledoth Isaaks zu schliessen.

Aber durch das nach den Müttern geordnete Verzeichniss der 12 Söhne Jakobs, in welchem die früher in den Gang der Ereignisse eingereihten Nachrichten über ihre Geburt recapitulirt werden (V. 23—26.) giebt der Verf. dieser Toledoth zu verstehen, dass er im Sinne habe, auch von Esau, dem erstgeborenen, aber dieses Vorzugs verlustig gegangenen Sohne Isaaks, ein ähnliches Verzeichniss seiner Nachkommen zu geben, welches in C. 36. folgt und von demselben Verfasser sein muss, der das Verzeichniss der Söhne Jakobs in C. 35. geliefert hat. Dieser ist aber kein anderer, als der, welchem die neuere Kritik die Urschrift oder Grundschrift beilegt. Ihm gehört auch nicht blos V. 1—8., wie Hupf. S. 32. u. 61 f. will, sondern das ganze Cap. an. Denn die Behauptung, dass V. 9 ff. eine „Erweiterung nicht im Plane der Urschrift sei", haben wir schon oben bei C. 10. u. 25. als unhaltbar zurückgewiesen; und die dreifache Differenz in den Namen der Weiber Esaus in C. 36, 2. 3. vgl. mit 26, 34. u. 28, 9. würde selbst dann nichts zu Gunsten von Elohim- und Jehovaurkunden beweisen, wenn sie sich auch „nur aus der hier nicht übereinstimmigen Geschichtsüberlieferung, welche unvermittelt, mit Ueberlassung der Vereinbarung an den forschen-

den Leser wiedergegeben ist" (Del. 2, S. 57.) erklären sollte. Denn nicht nur C. 36., sondern auch 26, 34. u. 28, 9. haben unzweifelhaft elohistisches Gepräge, und werden daher von allen Kritikern — mit alleinigem, aber ganz unmotivirtem Widerspruche von Delitzsch — der „Grund- oder Urschrift" gelassen. Uebrigens hat schon Hengstenberg (Beitr. 3, S. 273 ff.) gezeigt, dass die Differenz keineswegs unausgleichbar. Denn da die orientalischen Frauen häufig bei Verheirathungen ihre Namen ändern (s. die Belege hiefür bei Hengstenb.), so lässt sich gegen die Annahme nichts Erhebliches einwenden, dass alle drei Weiber Esaus bei dieser Gelegenheit ihre Namen gewechselt haben; während Ana, der Vater der Oholibama oder Judith von der Entdeckung der warmen Quellen 36, 24. den Beinamen Beeri d. i. Brunnenmann erhielt, und in 26, 34. Hethiter in dem Sinne von Kanaaniter genannt ist, obgleich er eigentlich ein Hivviter (36, 2.) war*). — Auch in V. 6—8. steht kein Wort davon, dass Esau mit seiner Familie und Habe „erst nach dem Tode Isaaks" von Kanaan weg nach dem Gebirge Edom gezogen sei, wie Hupfeld (S. 33.) behauptet, um einen Widerspruch von C. 36. mit 32, 4. u. 33, 14. 16. zu gewinnen. Endlich 37, 1. leitet von den Toledoth Esaus über zu den Toledoth Jakobs.

In den Toledoth Jakobs (37, 2—50, 26.), in welchen Joseph „das bewegende Prinzip des folgenden Geschichtsverlaufs" bildet, haben alle kritischen Unternehmungen, elohistische und jehovistische Urkunden zu scheiden, Schiffbruch gelitten. Zwar meint Hupfeld, die Bestandtheile der „Urschrift" in 46, 6. 7. 47, 27. 28. 48, 3—6. 49, 29—33. u. 50, 12. 13. 22. herausgefunden zu haben. Aber man verbinde nur diese Verse zu einem Ganzen, so wird man finden, dass — von der jämmerlichen Dürftigkeit ihres Inhalts abgesehen — diese „Urschrift" weder Sinn und Verstand, noch Plan und Zusammenhang hat. Während

*) Doch wäre es auch möglich, dass der Name Basmath in 26, 34. ein aus Verwechslung mit der Tochter Ismaels dieses Namens entstandener und nach 36, 2. zu berichtigender Fehler für Ada, und dass auch הַחִוִּי 36, 2. ein Schreibfehler für הַחֹרִי (36, 20.) sei, und Machalath 28, 9. eigentlich Basmath geheissen habe — wofür sich Delitzsch 2, S. 57. mit andern Kritikern entscheidet.

Tuch ausser C. 38. u. 39, 1—5. 21—23. alles Uebrige seiner Grundschrift zutheilt, vermag Delitzsch dem Elohisten nur C. 37, 1—4. C. 49. u. 50, 12 f. mit verschiedenen von dem Jehovisten in seine Erzählungen verflochtenen elohistischen Trümmern zu retten. Nicht minder gross sind die Divergenzen der übrigen Kritiker im Einzelnen*), und selbst Hupfeld, der in C. 37. und 39 f. eine zwiefache Sage über den Hergang, wie Joseph nach Aegypten gekommen, evident nachgewiesen zu haben vermeint, bekennt doch zuletzt S. 71.: „überhaupt wenn irgend eins, so ist offenbar dieses ganze 39ste Cap. so aus einem Stück, dass jeder Trennungsversuch an der innern Consequenz und festen Bindung des Stücks zerschellen muss" **). Allerdings; denn wie schon Tuch (S. 494.) gezeigt hat: „Jakob lebt im Lande Kanaan, und zwar בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו (37, 1.), worin die Beziehung auf C. 36, 6—8. deutlich ist, woneben V. 14. מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן die nähere Nachweisung des Aufenthaltsorts auf C. 35, 27. zurückgeht und nur aus jener Stelle klar ist. Ferner die Träume Josephs V. 5—10. sind sie nicht wesentlich in der ganzen Geschichte? Vgl. 40, 5 ff. 41, 1 ff. Sie deuten im Voraus auf die nachmalige Grösse, wie es denn V. 11. heisst: und sein Vater (Jakob) bewahrte die Rede, und nicht nur V. 19. 20. gehen auf die Träume und deren Deutung zurück, sondern auch C. 42, 9., wo deutlich alle Kennzeichen für die Grundschrift sprechen. Wenn ferner Ruben hier V. 21 ff. in liebevoller Absicht den Mordanschlag zu hintertreiben weiss und seinen Bruder retten will, vgl. V. 29. 30., so haben wir abermals C. 42, 22. die deutlichste Beziehung darauf, wie in C. 44, 28. eine solche auf V. 33. unsers Cap., in C. 45, 4. auf V. 28.; vgl. C. 50, 20. So zeigt sich die innigste Verkettung der ganzen Erzählung in

---

*) Vgl. de Wette, Lehrb. d. Einl. S. 177. 7 Aufl. u. Knobel, Genes. zu den betr. Capp.

**) Damit vgl. die Aeusserung S. 162.: „In der Geschichte Josephs ist das Ergebniss der Kritik bis jetzt am unbefriedigtsten, und es ist auch mir noch nicht gelungen, ausser dem bereits beigebrachten eine sichere Scheidung der Quellen in dem scheinbar festen Gefüge der romantischen und zum Theil tragischen Verwicklung und Entwicklung der Dinge in Aegypten zu entdecken."

C. 37. mit der folgenden Geschichte in allen ihren Theilen, und wo könnte man irgend vermeinte jehov. Bestandtheile herausnehmen ohne das Ganze und seinen Zusammenhang zu zerstören?" — Dagegen versichert Hupfeld (S. 67.), die Verschiedenheit der Quellen in C. 37. mache sich „in Wiederholungen und Widersprüchen bemerklich": „1) dass nachdem Rubens Vorschlag das Blutvergiessen zu vermeiden, V. 21—24. angenommen ist, V. 26 f. Juda einen Vorschlag zu gleichem Zwecke macht". Allein hier ist weder tautologische Wiederholung noch Widerspruch zu finden. Da Ruben seine eigentliche Absicht Joseph zu retten den Brüdern nicht offenbaren durfte, so war ja damit, dass sie ihn in die Grube geworfen, noch gar nicht entschieden, was aus ihm weiter werden sollte. Liessen sie ihn darin bleiben, so musste er umkommen. Mithin konnte Juda auch noch, nachdem Rubens Vorschlag schon ausgeführt war, mit dem neuen Vorschlag hervortreten, den Bruder, statt ihn zu tödten und sein Blut (d. h. seinen Tod) zu verhehlen, lieber an die eben vorüberziehenden Midianiter zu verkaufen. 2) Dass „nachdem die Ismaeliten V. 25. aufgetreten sind, an die Juda den Bruder zu verkaufen vorschlägt, V. 28. in dem Bericht von der Ausführung plötzlich Midianitische Handelsleute wie neu auftretend erscheinen, an die sie ihn verkaufen und die ihn auch V. 36. nach Aegypten bringen, während 39, 1. wieder die Ismaeliten als solche genannt sind, die ihn dorthin gebracht haben." Diesen Widerspruch hat Hupf. nur durch eine Textesfälschung ermöglicht, denn V. 28. heisst es ausdrücklich: „sie verkauften Joseph an die Ismaeliten (nicht wie Hupf. sagt: an die Midianiter). 3) „Dass nachdem die Brüder ihn aus der Grube gezogen, Ruben V. 29 f. zu der Grube geht und in Verzweiflung geräth, Joseph nicht mehr darin zu finden, und auch seine Brüder, denen er die Kunde mittheilt, ihm keinen Aufschluss darüber geben". Das ist ganz begreiflich; denn da die Brüder Rubens Absicht, Joseph zu retten und dem Vater wieder zu bringen, ohne Zweifel gemerkt hatten oder doch vermutheten, so hatten sie natürlich hinter seinem Rücken Juda's Vorschlag ausgeführt, und Joseph an die Ismaeliten verkauft. Der Umstand aber, dass die vorüberziehenden Kaufleute V. 25. 38 b. u. 39, 1. Ismaeliten, dagegen V. 38 a. u. V. 36. Midia-

niter genannt werden, kann schon deshalb keine Verschiedenheit der Sagen erweisen, weil diese Benennung in V. 38. unmittelbar hinter einander wechselt*). Die Behauptung aber, dass die Brüder Joseph nicht an die Midianiter verkauft, sondern diese ihn heimlich aus der Cisterne herausgeholt und mitgenommen d. h. gestohlen hätten, hat Hupf. (S. 68.) selbst ersonnen, indem 40, 15. dazu in keiner Weise veranlassen**), und durch gewaltsames Ausscheiden des Satzes: „und sie verkauften Joseph den Ismaeliten um 20 Sekel Silber“ (V. 38.) aus dem Texte, in die Erzählung hineingetragen. Durch solche wohlfeile Mittel kann man jede Geschichte in ihr Gegentheil verkehren und sich nach Belieben zuschneiden! — Eben so nichtig wie die Annahme zweier verschiedener Sagen, sind auch die Gründe, mit welchen Hupf. (S. 47 f.) die Erzählungen von C. 37, 2. an in ihren elohistischen Bestandtheilen dem jüngern Elohisten vindiciren will, dass sie nämlich in der Urschrift nicht zu erwarten seien und zu den summarischen Nachrichten derselben nicht passten, auch die Träume und das Nachtgesicht C. 46, 2. der Urschrift fremd seien — das sind eitle Behauptungen ohne Grund und beweisende Kraft. Auch in sprachlicher Hinsicht lässt sich das sachlich eng zusammenhängende 37ste Cap. nicht so scheiden, dass V. 1—4. der Grundschrift, V. 5—36. dem Jehovisten zugewiesen werden könnten. Vgl. Kurtz, Einh. d. Gen. S. 187 ff.

Mit dem Verschwinden Josephs tritt zunächst in dessen Geschichte eine Pause ein, in welche der Verf. der Genesis höchst passend, um später die weiteren Berichte über Joseph nicht zu unterbrechen, die Geschichte von Juda's Blutschande mit der Thamar einfügt (C. 38.). „Der anscheinend episodische Charakter dieser verschwindet aber, wenn man bedenkt, dass der grosse

*) Ueber diese verschiedenen Benennungen s. Drechsler, Einh. u. Echth. d. Genes. S. 251 ff.

**) Selbst Knobel erklärt die Worte Josephs: גֻּנֹּב גֻּנַּבְתִּי (40, 15.) „mit Gewalt heimlich (d. h. ohne Wissen und Willen meines Vaters) fortgeführt worden, also nicht etwa entlaufen, so dass man ihn hätte so übel behandeln dürfen“. — „Indem die Brüder den Sohn des Vaters verkauften, begingen sie ja offenbar das Verbrechen des Menschendiebstahls.“ Ranke, I, S. 260.

zehnte Theil der Genesis nicht תולדות יוסף, sondern תולדות יעקב überschrieben ist, und dass der Inhalt von C. 38. für die Geschichte Israels von gar nicht geringerer Wichtigkeit ist als die Geschicke Josephs" (Del. 2, S. 87.). Auch der „zweifellos jehovistische" Ursprung dieses Cap., für den man ausser dem יהוה V. 7. u. 10. nur noch die Ausdrücke בּוֹא אֶל אִשָּׁה כִּי עַל־כֵּן, und נָתַן statt תֵּת anführen kann, wird schon durch die in 46, 12. enthaltene Rückbeziehung auf unser Cap.*) und noch entschiedener dadurch widerlegt, dass in einer „Grundschrift", die besonders die Rechtsverhältnisse Israels im Auge hatte, der Ursprung der drei Hauptgeschlechter des Stammes Juda (Num. 26, 20.), welchen unser Cap. berichtet, unmöglich fehlen konnte. — Von den Erlebnissen Josephs in Aegypten wird der Kern der Erzählung, zunächst C. 39—41. von fast allen Kritikern zur Grundschrift gerechnet, als unentbehrlich für dieselbe. Nur soll die Erzählung C. 39. am Anfang und Ende V. 1—5. u. V. 21—23. vom Jehovisten verbrämt sein. Allein V. 1—5. mit dem Jehovanamen können nicht später eingefügt sein, weil sie für den Zusammenhang unentbehrlich sind. Will man 39, 6. unmittelbar an 37, 36. anschliessen, so fehlt „ein unentbehrliches Mittelglied", der Bericht, dass und wie es kam, dass Joseph, der elende Sklave, so fort so hoch in seines Herrn Gunst stieg, dass dieser ihm alles überliess und sich um nichts als um die Speise, die er ass, bekümmerte**). So dürfen auch V. 21—23. nicht um ihres יהוה willen ausgeschieden werden, weil sie weder eine blos aus C. 40, 4. geflossene Ergänzung sind, noch viel weniger „in offenbaren Widerspruch mit der elohistischen Erzählung" (Hupf. S. 65.) treten. Denn völlig unwahr und willkührlich in den Text hineingetragen ist die Behauptung Hupfelds (S. 67.), dass während die elohistische Sage nur von einem Herrn Josephs wisse, dem Obersten der Leibwache, der zugleich Vorsteher des Staatsgefängnisses war „dagegen der Jehovist Joseph zuerst zu einem ungenannten ägyptischen Manne (Privatmanne)

*) Vgl. Kurtz a. a. O. S. 187.

**) Dass sich so etwas nicht von selbst verstand, hat Kurtz a. a. O. S. 190. schlagend gezeigt.

kommen lasse, und dann erst in Folge einer Intrigue zur Strafe zu dem Obersten des Staatsgefängnisses". Um diese Behauptung aufstellen zu können, erklärt Hupf. in 39, 1. die Worte: „Potiphar, ein Verschnittener Pharao's" für „unrichtig", für „einen unechten Zusatz", „eine spätere Glosse aus 37, 36. wahrscheinlich von der Hand des Redaktors, um die Angabe mit jener in Verbindung zu bringen". Wenn aber dies, so wurde doch Joseph nicht an einen „unbekannten ägyptischen Mann" verkauft, sondern nach 37, 36. „an Potiphar, den Verschnittenen Pharao's, den Obersten der Trabanten". Also wird wohl auch 37, 36. eine Glosse sein müssen — damit aber auch für den Ergänzer" die Quelle für seine Glosse in 39, 1. wegfallen! Und wie soll man denn begreifen, dass „der Sklave eines Privatmannes in das Staatsgefängniss kommt? Die Antwort hierauf ist unser Kritikus schuldig geblieben. Etwa weil er nach 39, 20. u. 40, 3. 4. sich dort befindet? Aber daraus folgt nur, dass sein Herr Eunuch Pharaos und שַׂר הַטַּבָּחִים Oberst der Scharfrichter oder der königlichen Leibwache war. Als solcher setzte er seinen Hausverwalter auf die Anklage seines Weibes hin in das unter ihm stehende Staatsgefängniss, wo er bei dem „Aufseher des Gefängnisses (שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר) 39, 21. Gnade findet, so dass dieser ihm die Gefangenen anvertraut (39, 22 f.) und später, als der Obermundschenk und Oberbäcker Pharao's ins Gefängniss gesetzt werden, selbst Potiphar diesen hohen Staatsgefangenen, gegen die er Rücksicht zu nehmen hatte, Joseph zur Verfügung stellt, weil ihm dessen Anstelligkeit und Dienstgeflissenheit von früher her hinreichend bekannt war (40, 1—4.)*). Wie eng übrigens C. 40. u. 41. mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden verknüpft sind, darüber hat schon Tuch (S. 512.) sich genügend ausgesprochen. „Hier (C. 40.) ist Joseph im Gefängnisse, wohin ihn die vorige Erzählung kommen lässt, und zwar weist V. 3. direkt

---

*) Auf diese einfache Weise ist unsere Erzählung schon längst von Ewald, Kompos. d. Genes. S. 56, Ranke I, S. 263. u. Kurtz, Einh. d. Genes. S. 190 ff. gegen Einwürfe früherer Kritiker gerechtfertigt worden. Vgl. auch Delitzsch, Genesis 2, S. 93. u. Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 282.

auf 39, 20. zurück, wie die Erwähnung seiner heimlichen Entfernung aus dem Hebräerlande V. 15. nur aus C. 37, 28 ff., die Betheurung, unverschuldet in den Kerker geworfen zu sein V. 15. nur aus C. 39, 12 ff. verständlich ist. Eben so bereitet die Erzählung das folgende Stück C. 41. vor, wo V. 10. auf 40, 1—3. V. 12. 13. auf 40, 4. 7. 10 ff. zurückweisen, V. 14. an 40, 15. erinnert". Ausserdem stehen V. 14. u. 23. in direkter Beziehung zu 41, 9. Der begnadigte Mundschenk vergisst Josephs Bitte, seiner gegen Pharao zu gedenken, bis er nach zwei Jahren durch Pharao's Traum an ihn erinnert und der Urheber seiner Befreiung aus dem Kerker wird (41, 9 ff.). Wenn aber Knobel (S. 286.) meint, dass der Jehovist in 41, 40—57. elohistische und anderweitige Angaben verarbeitet habe, so können nach allem Bisherigen Worte wie רַק (V. 40.) חוֹל הַיָּם u. הַרְבֵּה (V. 49.), טֶרֶם (V. 50.), עֳנִי (V. 52.), צָעַק (V. 55.), שָׁבַר Getraide handeln (V. 56 f.) hiefür eben so wenig beweisen, als die Deutungen der Namen der Söhne Josephs in V. 51 f. Die Behauptung aber, dass „die übertreibenden Ausdrücke von Josephs Macht und Hoheit V. 40. 43. 44., von der Ausdehnung der Hungersnoth V. 56., und vom Kommen aller Länder nach Aegypten V. 57. wenig zur einfachen und schlichten Weise des Elohisten passen", wird so lange nichts beweisen, als die „Grundschrift" und ihre Weise selbst blosse Fiktionen der Kritik sind. Auch dafür fehlt der Beweis, dass „in den Nachrichten über die Befugnisse Josephs V. 40—44. und über seine Reise durch Aegypten V. 54 b. u. 56 a. Einheit der Auffassung und Darstellung fehle"; da die Behauptung, dass Joseph nach dem Elohisten als Staatsbeamter (Vezir) über das Land (V. 41. 43.), dagegen nach dem Jehovisten als Hofbeamter über das königliche Haus gesetzt war (45, 8.), eine völlig grundlose Annahme ist, vielmehr nach 45, 8. Joseph zugleich Herr über das königliche Haus und Herrscher im ganzen Lande war.

Mit C. 41. hängen weiter die folgenden Capp. 42—45. unzertrennlich zusammen*), wie schon Tuch richtig erkannt hat.

---

*) Den Versuch de Wette's in s. Beiträgen, hier zwei Quellen zu scheiden, hat schon Ranke I, S. 265 ff. nach Gebühr gewürdigt,

„Während C. 41, 54. 57. zum Folgenden überleiten — sagt treffend Tuch S. 525. — setzt C. 42, 1—5. wieder 41, 47—57. voraus, und ist nur daraus verständlich, wie V. 6. auf 41, 56. zurückgeht. Ebenso ist V. 9. nur durch 37, 5 ff., V. 21. 22. nur durch 37, 21. 23. 24. deutlich, so dass hier Einheit der Erzähler anerkannt werden muss“. Derselbe bemerkt dann zu C. 43. S. 528.: „Wie die ganze in sich eng zusammenhängende Erzählung von der zweiten Reise nur die Fortsetzung des vorigen Stücks und die Vorbereitung zur endlichen Auflösung in C. 45. ist, so setzt sie auch in allen einzelnen Theilen das Vorhergehende voraus, und muss unverkennbar mit jenem einen Verf. haben“. — „Ueberblicken wir nur flüchtig den Inhalt, so ist die Verhandlung Judas mit Jakob C. 43, 1—5. nur durch C. 42, 16 ff. verständlich, und der um Benjamin besorgte Vater ist ganz wie 42, 38. gezeichnet. V. 12. weist schon grammatisch (הַכֶּסֶף הַמּוּשָׁב) auf 42, 27. 35. zurück, eben darauf die Unterhandlung V. 18—23. und die Antwort C. 44, 8. Ferner אֲחִיכֶם אַחֵר V. 14. d. i. der V. 23. freigelassene Simeon setzt 42, 19. 24. voraus, das verzweifelnde Ergeben Jakobs in sein Schicksal V. 14. erinnert an seine Aeusserung 42, 36., אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם V. 27. 29. geht auf 42, 13. und endlich die Recapitulation C. 44, 18—34. — wir müssten Vers für Vers herausheben, wollten wir alle Beziehungen auf das Vorhergehende nachweisen, und wir erinnern hier nur daran, wie der Erzähler V. 28. noch wohl im Sinne hat, was er C. 37, 33. schrieb“. Und zu C. 45. S. 534: „Wenn die vielfachen Verwicklungen im Vorhergehenden nur dazu dienten, die endliche überraschende Auflösung in C. 45. vorzubereiten, so ist damit ein hinreichender Beweis gegeben, dass das vorliegende Cap. vom Erzähler der vorigen Begebenheiten herrühren müsse, und die Rückweisung in V. 4. 5. 7. auf C. 37, 28., der sachliche Zusammenhang der V. 6. 11. erwähnten noch bevorstehenden fünf Hungerjahre mit C. 41, 54. und der Zeit der

---

und die Widersprüche und Verlegenheiten, in welche Stähelin mit seiner Annahme, dass C. 42. der zweiten, dagegen C. 43—45. der ersten Legislation angehören, hat Kurtz, Einh. d. Gen. S. 194 ff. überzeugend aufgedeckt.

ersten und zweiten Reise der Brüder C. 42. 43., Berührungen, wie V. 1. mit C. 43, 31., so wie die in V. 5. 7. 9. sich so deutlich aussprechende Idee, welche das ganze Leben Josephs durchweht, verketten dieses Schlusskapitel unzertrennlich mit dem Vorhergehenden, wie es nur von einem Verf. zu erwarten ist". — Die Gründe aber, welche Knobel (S. 289.) dafür geltend macht, dass die vorliegende Erzählung nicht der „Grundschrift" angehören könne, sondern deren wahrscheinlich kurzer Bericht vom jehovistischen Bearbeiter weggelassen und mit dieser umständlichen Erzählung ersetzt worden sei, sind theils blosse Voraussetzungen, theils haltlose Behauptungen. Die Thatsache, dass „manche Ausdrücke mit der Sprache der Grundschrift zusammentreffen", aber „auch Vieles in der Sprache an den Jehovisten erinnert", beweist nur, dass die Scheidung der angeblichen zwei Urkunden nach dem Vorkommen gewisser Worte und Partikeln in diesen oder jenen Stücken unbegründet und undurchführbar ist. Das Nämliche folgt aus den „Rückbeziehungen auf Sachen, welche vorher nur der Jehovist, nicht der Elohist erzählt hat". Auch sie beweisen nur die Nichtigkeit der kritischen Hypothesen. Endlich die Widersprüche, dass Benjamin 43, 29 u. a. als Knabe dargestellt werde, nach 46, 21. aber schon Vater von 10 Söhnen war, und Ruben 42, 37. als Vater von 2, dagegen 46, 9. bald darauf als solcher von 4 Söhnen erscheine — fallen nicht der Erzählung, sondern nur den Auslegern zur Last, welche Zweck und Bedeutung des Verzeichnisses der Familie Jakobs (46, 18—27) missverstanden, und nicht erkannt haben, dass diese Urkunde unter den „Kindern Israels, die mit Jakob nach Aegypten zogen" auch die Enkel und Urenkel Jakobs rechnet, welche מִשְׁפָּחוֹת Geschlechter in Israël begründeten, wenn auch ihre Geburt erst nach der Uebersiedlung erfolgte*).

Wenn aber die Widersprüche zwischen C. 46, 8 ff. und den vorhergehenden Capp. nicht vorhanden sind, so wird man auch nicht blos C. 46, 1—50., sondern vielmehr das ganze Cap. und

*) Vgl. die gründliche Lösung dieser Frage bei Hengstenberg, Beitrr. 3, S. 347 ff. u. Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 299 ff., so wie gegen Knobel noch besonders Delitzsch, Genes. 2, S. 118.

die mit ihm eng zusammenhängenden beiden folgenden Capp. 47. u. 48. vom Vorhergehenden nicht loslösen dürfen. Nicht nur leiten C. 45, 26—28. zu C. 46. über, sondern auch die von Pharao gesandten Wagen und deren Gebrauch (46, 56.) sind aus 45, 19. 21 ff. bekannt, wie Gosen V. 28. 34. aus 45, 10; und selbst das Verzeichniss der nach Aegypten wandernden Familie weist in V. 9—19. 21—25. auf 29, 23—30, 24. 35, 17. 18. 22—26; in V. 12. auf 38, 7. 10. und in V. 20. auf 41, 45. 50—52. zurück. — Ueber C. 47. hat bereits Tuch (S. 544.) bemerkt: „Ueber V. 1—12. kann kein Streit obwalten, da hierin nur vollendet wird, wozu 46, 31 ff. einleiten, und Joseph nur vollbringt, was er C. 45. zu leisten verspricht, vgl. besonders V. 12. mit 45, 11. — Nicht minder vollendet V. 13—27. nur das C. 41, 55. Begonnene. Endlich der Schluss V. 28—31. leitet zu der Erzählung vom Ende Jakobs über und hängt eng mit C. 48. zusammen“. — Die sprachlichen Merkmale, an welchen Stähelin und Knobel einzelne Abschnitte dieser Capp. als jehovistisch erkennen wollen, sind nicht der Erwähnung werth*), da Knobel selbst zugeben muss, dass der Jehovist „seiner eigenthümlichen Quelle folge, deren Sprache in manchen Einzelnheiten mit der der Grundschrift zusammentrifft“. Bedeutender wäre unstreitig „die Verschiedenheit der Berichte“, welche Hupfeld (S. 71 ff. vgl. mit S. 34 ff.) am Schluss der Geschichte Jakobs, besonders „in den Berichten von seinen letztwilligen Verfügungen“ an den „deutlichsten Zeichen“ erkannt haben will, wenn dieselbe nur nicht wiederum in den Text hineingetragen wäre. Erstlich komme „47, 27. 28. die summarische Nachricht von der Niederlassung der Familie Israel in Aegypten und ihrem Gedeihen daselbst mit der Angabe, wie lange Jakob noch dort und überhaupt gelebt, sehr unerwartet nach der ausführlichen Erzählung davon 46, 28 ff. 47, 11. 12.“ Allein von der „Niederlassung der Familie Isr.“ ist in 47, 27 f. gar nicht die Rede, sondern nur von ihrem Wohnen, ihrer Ansässigmachung und fruchtbaren Vermehrung im Lande Gosen, dem die 46, 28 ff. 47, 11 f. berichtete Einwanderung und Ansiedelung daselbst nothwendig vorauf-

*) Gegen Stähelin vgl. Kurtz, Einh. d. Genes. S. 197 ff.

gehen musste. Eben so wenig liegt eine auf zweierlei Berichte hindeutende Wiederholung darin, dass Israel, als seine Tage sich dem Tode näherten, und er bettlägerig geworden, seinen Sohn Joseph eidlich verpflichtet, ihn nicht in Aegypten, sondern in dem Grabe seiner Väter zu begraben (47, 29—31.), und dass derselbe später, nachdem er seine 12 Söhne gesegnet, „unmittelbar vor seinem Tode, als letztwillige Verfügung an seine Söhne" — ihnen gebietet: ihn zu seinen Vätern zu begraben in der Höhle auf dem Felde des Hethiters Ephron, in der Abraham und Sara, Isaak und Rebekka begraben seien, und nach Ausrichtung dieses Befehls verschied und zu seinen Vätern versammelt ward (49, 29—33.). Noch weniger liegt darin ein den jehov. Verfasser von 47, 29—31. verrathender Widerspruch, „dass nachdem hier Jakob schon als dem Tode nahe und bettlägerig gemeldet ist und dem Joseph seinen letzten Willen erklärt hat, im folgenden (elohistischen) Stück 48, 1. Joseph zuerst von einem Kranksein des Vaters hört". Denn ist es etwa unmöglich, oder unglaublich, oder auch nur so unwahrscheinlich, dass ein 147 jähriger Greis bettlägerig geworden sein, und sich dem Tode nahe glaubend von seinem über Aegypten gebietenden Sohne die Erfüllung seines Willens über den Ort seines Begräbnisses sich zusagen lassen kann, ohne dass er schon zum Verscheiden erkrankt ist? Und wenn dies nicht zu den unwahrscheinlichen Dingen gehört, so konnte auch recht gut später, als er wirklich zum Tode erkrankte, die Meldung: siehe dein Vater ist krank, zu Joseph geschickt werden, und Joseph mit seinen Söhnen zu ihm kommen und Jakob diese Söhne adoptiren (48, 1—7.).

Ferner lässt sich auch gar nicht einsehen, wie in der letztwilligen Bestimmung, welche Jakob in C. 48 über Josephs Söhne Ephraim und Manasse trifft, und in dem dabei gesprochenen Segen ein Grund liegen soll für die Behauptung, dass der Segen über die 12 Söhne C. 49 von einem andern Verfasser d. h. jehovistisch sei. Um nichts besser sind die übrigen Gründe für diese Meinung über C. 49, als: „die entschiedene Regel, dass alle poetischen Stücke, namentlich Weissagungen dieser Art, sei's Segen oder Fluch — ohne Ausnahme von dem Jehovisten" seien, die „Hervorhebung Juda's mit politischem Vorrechte", die An-

klänge V. 8 u. 25 an den Segen Isaaks C. 27, 29. 39“ und der „Jehovaname“ — alles dieses sind kategorische Behauptungen, willkührliche Voraussetzungen, keine beweiskräftigen Argumente. Schon die Thatsache, dass sich die Kritiker über den Verfasser dieses Segens gar nicht einigen können*), liefert den eclatantesten Beweis dafür, dass Argumente dieser Art keine objektive Bedeutung haben, und der Segen Jakobs nach Inhalt und Form mit den kritischen Hypothesen unvereinbar ist. — Endlich auch bei Cap. 50 stützen sich alle Gründe dafür, dass V. 12 u. 13 der „Urschrift“, V. 1—11. 14 dem „Jehovisten“ und V. 15—26 dem „jüngeren Elohisten“ angehörten, hauptsächlich auf dogmatische Skrupel, nämlich darauf, dass die „ausführliche Schilderung der ägyptischen Sitte der Einbalsamirung und Trauer“, „die auffallende ägyptische Leichenbegleitung“ und „der sonderbare aller Geographie (?) zuwiderlaufende Umweg des Zugs über das Land jenseits des Jordan nebst der 7 tägigen Klage daselbst“, ganz „das Gepräge späterer Ausschmückung trage und offenbar (?!) aus der Etymologie des Ortsnamens Abel Mizraim (falsch Trauer Aegyptens gedeutet) geflossen“ sei. — Solche Argumente beweisen nicht Verschiedenheit der Quellen oder Urkunden, sondern nur, dass nicht die formelle Beschaffenheit der Genesis, sondern eigentlich der dogmatische Anstoss, den eine offenbarungsleugnerische Kritik an ihrem Inhalte nimmt, das Motiv und leitende Prinzip der kritischen Scheidungskünste abgiebt.

§. 116.

Resultat in Bezug auf die Quellen der Genesis.

Die bisher aufgestellten Kriterien für die Unterscheidung von zweierlei oder dreierlei Urkunden halten dem Gesagten zufolge eine genaue Prüfung nicht aus. Der rein subjektive Charakter dieser Kritik erhellt schon aus der auffallenden Divergenz der einzelnen Vertreter dieser Hypothese, und noch mehr aus dem grellen Widerspruche, in welchem meistens die verschiedenen Scheidungsgründe zu einander stehen, indem die sprachlichen Merkmale häufig auf

*) Vgl. z. B. nur Knobel, Genesis S. 324.

entgegengesetzte Urkunden hindeuten, als welche die Gottesnamen vermuthen lassen. Selbst in den ersten Capp. der Genesis, wo die Hypothese bei oberflächlicher Betrachtung manches Scheinbare für sich hat, lässt sie sich nicht ohne willkührliche Textesänderungen und Interpolationen durchfuhren, in den übrigen Theilen aber hat sich ihre Durchführbarkeit als ganz unmöglich herausgestellt.

Die jetzt allgemein anerkannte Einheit des Planes und harmonische Verbindnng der einzelnen Theile giebt von vornherein eine Historiographie zu erkennen, welche keineswegs ängstlich compilatorisch zu Werke geht, oder verschiedene Sagen äusserlich aneinanderreiht, sondern überall nach bestimmter Ordnung und organischer Gliederung die Begebenheiten mit einander verbindet, und den Faden der Geschichte planmässig fortspinnt. — Indess wo keine Compilation stattfindet, da kann es aber doch Bearbeitung von Quellen geben, falls der Stoff überhaupt ein gegebener und kein willkührlich fingirter ist. Es entsteht mithin die Frage, wie wir die Bearbeitung des in der Genesis vorliegenden Stoffes am sichersten erklären sollen. — Liegt ein historischer Gegenstand bereits in einer bestimmten, durch schriftliche Dokumente fixirten Gestaltung vor, so ist die Benutzung desselben in der Form einer eigenen durchaus selbstständigen Bearbeitung bei dem Charakter der semitischen Geschichtschreibung allerdings schwer zu erklären, doch wäre es allenfalls denkbar, dass das theokratische Prinzip gerade diese Selbstständigkeit in der hebräischen Geschichtschreibung hervorgerufen habe. Aber auch mit dieser Annahme ist die Urkundenhypothese in allen ihren bisher aufgestellten Modifikationen unvereinbar. Denn da die Genesis zum grösseren Theile die Lebensführungen der Patriarchen zu ihrem Inhalte hat, so muss angenommen werden, dass die schriftliche Aufzeichnung derselben, wenn eine solche lange vor Moses stattgefunden, entweder von den Patriarchen selbst oder ihren nächsten Nachkommen geschehen sei. Dann wird sie aber auch schon die Keime des Prinzipes enthalten haben, welches man nach der Gründung des Gottesstaates am Sinai das theokratische nennt. Damit lässt sich aber die Annahme einer zusammenhängenden schriftlichen Darstellung des patriarchalischen Lebens, in welchem Gott nur אלהים genannt worden wäre, sehr schwer ver-

einigen, da Gott sich schon den Patriarchen als יהוה (Gen. 15, 7. 28, 13) geoffenbart hat. Jedenfalls müssten für eine solche Annahme, um sie wahrscheinlich zu finden, viel sicherere und bestimmtere Kriterien vorliegen, als die sprachliche Beschaffenheit und der sachliche Inhalt der Genesis sie bietet. Die Planmässigkeit und Harmonie der Theile, welche die Genesis aufweiset, lässt sich am naturgemässesten nur so erklären, dass Moses selbst nicht durch zusammenhängende schriftliche Urkunden gehindert war, den Stoff dem theokratischen Plane des Werks entsprechend zu gestalten, wiewohl damit nicht gesagt sein soll, dass er denselben ganz oder auch nur zum grösseren Theile aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft habe. Weder der Umstand, dass bei den eingewebten Liedern, wie C. 4, 23. 24. C. 49 und bei gerichtsmässigen Verhandlungen wie C. 23 keine schriftlichen Quellen angeführt werden, noch auch die Spuren von traditioneller Lehrweise, auf die man hingewiesen hat, reichen aus für den Beweis dafür, dass die Erzählung zunächst in Sage und mündlicher Ueberlieferung wurzele, und Moses hauptsächlich aus ihr geschöpft habe. Die St. 22, 20, wo die Nachrichten über das Geschlecht Nahors mit der Bemerkung eingeleitet werden, es sei dem Abraham gemeldet worden, beweist nur, dass Abraham diese Nachricht nicht brieflich erhalten hat, lässt aber die Art, wie sie von Abraham bis Moses weiter fortgepflanzt worden, ganz unbestimmt. Auch aus dem Tone der Erzählung, „dass Moses bisweilen etwas als aus alten Sagen schon bekannt, voraussetzt, z. B. die Riesen, die berühmten Leute der alten Welt 6, 4. und einen berühmten Nimrod 10, 8—12 (Michaelis, Einleit. I, S. 277) folgt nicht sicher, dass diese Ueberlieferungen erst von Moses aufgezeichnet worden; und die die mosaische Zeit betreffenden Nachrichten, die wir bei spätern Propheten finden, ohne dass sie im Pentateuch enthalten sind, z. B. Amos 5, 26. 27 vgl. auch Jos. 24, 2. 14, beweisen nur, dass die mündliche Ueberlieferung auch in der nachmosaischen Zeit noch fortlebte, und durch die Schrift nicht ganz verdrängt wurde. So kann auch schon lange vor Moses vieles schriftlich fixirt und von Moses aus schriftlichen Urkunden in die Genesis verarbeitet worden sein, ohne dass die mündliche Ueberlieferung davon erloschen war.

Auf Benutzung schriftlicher Quellen führen sehr deutlich gewisse Eigenthümlichkeiten einzelner Stücke. Dahin gehören vor allem die längeren Genealogien C. 5 u. 11, 10—32, die sich nicht allein durch ihren alterthümlichen, in fast stereotyp wiederkehrenden Formeln sich fortbewegenden Styl, sondern auch durch das consequent festgehaltene הוֹלִיד von den übrigen Stücken, welche bald יָלַד bald הוֹלִיד haben, unterscheiden, und aus schriftlichen Dokumenten genommen sind, aber nicht aus einer Schrift, weil bei aller sonstigen Gleichheit in der zweiten Genealogie die summirende Angabe der Lebensjahre, welche die erste bei jedem Erzvater hat (5, 5. 8 u. s. w.), durchaus fehlt. Auch die Verschiedenheit der Namen von Esaus Weibern, namentlich der Tochter Ismaels Mahalath 28, 9, die 36, 3. 4. 13 Basmath, und der Jehudith, Tochter Beeris 26, 34, die 36, 2 Oholibama, Tochter Ana's heisst, erklärt sich nur daraus, dass der Inhalt von C. 36 aus einem schriftlichen Dokumente genommen ist. Das Gleiche ergiebt sich aus der Verschiedenheit der Namensformen, welche das Verzeichniss der 70 mit Jakob nach Aegypten gewanderten Seelen C. 46, 8—27 im Vergleich mit der Musterrolle Num. 26 darbietet *). Diese Fälle berechtigen zu der Annahme, dass Moses sämmtliche genealogische und ethnographische Stücke, wie C. 4, 17 ff. C. 10. C. 22, 20—24 u. a. aus schriftlichen Urkunden geschöpft hat. — Aber auch bei einigen andern Abschnitten las-

*) In Num. 26, 40 erscheinen zwei Söhne Benjamins (Gen. 46, 21) נַעֲמָן und אַרְדְּ als Enkel oder Söhne Bela's, und zehn Namen gleicher Personen lauten dort mehr oder weniger anders, indem es entweder nur verschiedene Formen desselben Namens sind, wie יְמוּאֵל (Gen. V. 10) und נְמוּאֵל (Num. 26, 12), צִפְיוֹן (Gen. V. 16) und צְפוֹן (Num. V. 15), אֲרוֹדִי (Gen. V. 16) und אֲרוֹד (Num. V. 17), חֻפִּים (Gen. V. 21) und חוּפָם (Num. V. 39), oder der abgekürzte und der vollständige Name, wie אֵחִי (Gen. V. 21) und אֲחִירָם (Num. V. 38), oder verschiedene Namen von gleicher Bedeutung, wie צֹחַר (Gen. V. 10) und זֶרַח (Num. V. 13), יוֹב (Gen. V. 13) und יָשׁוּב (Num. V. 24), oder endlich Varianten der Tradition wie אֶצְבֹּן (Gen. V. 16) und אָזְנִי (Num. V. 16), מֻפִּים (Gen. V. 21) und שְׁפוּפָם (Num. V. 39), חֻשִׁים (Gen. V. 23) und שׁוּחָם (Num. V. 42).

sen sich schriftliche Quellen höchst wahrscheinlich machen. Die Kriegsgeschichte C. 14 steht nicht nur mit ihrem Reichthume von uralten geschichtlichen und geographischen Notizen *), sondern auch mit mehrern ihr ganz eigenthümlichen Ideen und Ausdrücken so einzig da, dass sie aus einer schriftlichen Urkunde aufgenommen sein muss. Nicht nur kommen die Worte מִגֵּן tradidit (V. 20), הֶעֱשִׁיר (V. 23), אֵל עֶלְיוֹן im ganzen Pent. nicht weiter vor, sondern Ausdrücke, wie בַּעַל בְּרִית Bundesgenosse (V. 13), וַיָּרֶק אֶת־חֲנִיכָיו er liess seine Eingeweihten, d. h. Waffen-Geübten ausrücken (V. 14) und קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ (V. 19. 20) kehren im ganzen A. T. nicht wieder, und lassen sich aus blos mündlicher Ueberlieferung des Faktums nicht begreifen. Eben so finden wir in manchen andern Abschnitten mancherlei alterthümliche Wörter und Ausdrucksweisen, die nicht nur in den folgenden Büchern des Pent. nicht mehr vorkommen, sondern zum Theil auch mit andern vertauscht sind, und von dem Erzähler erklärt werden **). So viel z. B. auch im Pent. von Besitz, Eigenthum und Erbschaft die Rede ist, so findet sich doch nirgends eine Phrase ähnlich der בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי הוּא דַּמֶּשֶׂק אל' 15, 2, die der Verf. der Gen. in V. 3 zu erklären für nöthig hält. Diesem Cap. sind ausserdem eigenthümlich die Worte בִּתֵּר und בֶּתֶר V. 10, wofür in Lev. 1, 6 u. ö. נִתַּח gebraucht ist, die Form עֲלָטָה, die erst Ezechiel wieder aus der Genesis aufgenommen hat. In C. 26, 12. sind מֵאָה שְׁעָרִים hundertfältig, V. 20 עֵשֶׂק und הִתְעַשֵּׂק sich zanken, in der Erzählung von Jakobs Aufenthalte bei Laban זָבַד schenken, זֶבֶד Geschenk und זָבַל concumbere 30, 20, בְּאָשְׁרִי 30, 13, חוּם schwarz 30, 32 ff., מֹנִים (10) mal 31, 7. 41. für פְּעָמִים Num. 14, 22, עָקֹד gestreift 30, 35. 39 u. ö., פִּצֵּל abschälen 30, 37 f., in der Geschichte Josephs אַמְתַּחַת 42, 27 ff., wofür nur V. 25.

*) Wie Thal Siddim für Jordankreis V. 3. 8. 10, Bela d. i. Zoar V. 2. 8, Astaroth Karnaim f. Astaroth V. 5, El Paran V. 6, En Mischpath d. i. Kadesch V. 7, Thal Schawe d. i. Königsthal V. 17.

**) Aehnlich auch die arabischen Schriftsteller, z. B. Abulfed. histor. Anteisl. p. 116, 1. Fleischer.

27 u. 35 das gewöhnliche שַׂק vorkommt, מֵלִיץ Dollmetsch 42, 23, בֵּית הַסֹּהַר 39, 20—23. 40, 3. 5, das 40, 15 durch בּוֹר erklärt ist, עֶרְוַת הָאָרֶץ 42, 9, שַׁלִּיט 42, 6, פָּתַר traumdeuten, פִּתְרוֹן 40, 5. 8. 12 ff. u. a. mehr, so eigenthümliche, später nicht mehr vorkommende und schon zu Mosis Zeit veraltete Wörter, dass man dieselben weder aus der mündlichen Ueberlieferung der Geschichten, noch aus dem Streben, das Antike der Zeit auch in der Sprache zu reproduciren und darzustellen, genügend erklären kann, vielmehr genöthigt wird, anzunehmen, dass von den patriarchalischen Ueberlieferungen zur Zeit der Abfassung unserer Genesis schon vieles schriftlich verzeichnet war. Darauf führt endlich noch der eigenthümliche, so zu sagen diplomatisch genaue Styl mancher einzelnen Erzählungen, z. B. von dem Handel Abrahams mit dem Hethiter Ephron über den Platz zum Erbbegräbnisse für sich C. 23, von dem Frevel, welchen Simeon und Levi an den Sichemiten wegen Schmähung der Dina verübten C. 34, von Juda's Blutschande mit der Thamar C. 38, von Josephs Einrichtungen in Aegypten 47, 13—26 u. a. mehr.

Doch diese Beobachtungen führen noch keineswegs zur Möglichkeit einer Sonderung und näheren Bestimmung der Quellen. Dem tritt schon der Umstand als Hinderniss entgegen, dass der Verf. die benutzten schriftlichen Urkunden genau in seinen streng durchgeführten Plan eingefügt, und mit dem, was er etwa aus der mündlichen Ueberlieferung aufgenommen, sorgfältig zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen hat, so dass sich nirgends mehr eine Naht oder deutliche Spur blos äusserlicher Aneinanderreihung verschiedener Urkunden erkennen und aufzeigen lässt. Die Genesis ist von Anfang bis zu Ende nicht blos von der theokratischen Grundidee: die Geschichte der Vorzeit als die Zeit der Vorbereitung auf die Schliessung des Bundes Gottes mit dem Volke Israel darzustellen, gleichmässig durchzogen und belebt, sondern auch die äussere Anordnung des Stoffs, wie seine Vertheilung in 10 סִפְרֵי תוֹלְדוֹת *) und der damit zusammenhängende Plan, die Ne-

*) Vgl. über diese Eintheilung **Kurtz**, Einh. d. Gen. S. LXVII ff., **Delitzsch**, Genes. I, S. 20. Dass dieselbe nicht aus einer elo-

bengeschlechter zuerst abzuhandeln und vom Schauplatz der Geschichte abtreten zu lassen, bevor die Geschichte der Hauptlinie weiter geführt wird, ist nach dieser Grundidee gestaltet, wornach der Verf. aus der gesammten mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung nur dasjenige aufgenommen hat, was für diesen Plan Wichtigkeit und Bedeutung hatte, und alles ausgeschieden, was mit demselben in keinem innern Zusammenhange stand.

§. 117.

Fortsetzung. B) Exodus, Leviticus und Numeri.

Der wichtigste Gegenstand für unsern Erzähler im Eingange des Exodus ist unstreitig die Berufung Mosis und der feierliche Moment der Erlösung Israels aus Aegypten; alles andere ist noch vorbereitend, daher nur kurz und summarisch über die Lage der Israeliten in Aegypten (Cap. 1) berichtet. Allein auch hier hat man dieselben verschiedenen Urkunden wie in der Genesis nachzuweisen versucht, und darnach C. 1, 1—14. 2, 23—25. 6, 2—9. (oder 6, 2—7, 7.) und 12, 1—28. 37—51. der „Grundschrift", alles übrige dem Jehovisten zugetheilt *). Hiernach hat also die „Grundschrift" von den grossen Gerichten, durch welche Gott Pharao zwang, Israel zu entlassen, nicht das mindeste erzählt, dabei aber doch Gott dem Moses ankündigen lassen: „ich will euch erlösen mit ausgerecktem Arme und grossen Gerichten" (6, 6). Wie reimt sich dies zusammen? „Die Urschrift — meint Hupfeld (S. 85) — scheint von den grossen Gerichten über Aegypten, wodurch der Auszug erzwungen wurde (vgl. 6, 6) wenigstens die Tödtung der ägypt. Erstgeburt gehabt zu haben, da sich das Passahgesetz 12, 12 ff. darauf bezieht, welches, wenn

---

histischen „Grundschrift" beibehalten, sondern von dem Verf. unserer Genesis herrührt, dafür entscheidet schon gleich das erste אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת 2, 4, das einen Abschnitt eröffnet, der in keiner Hinsicht zu der angenommenen Grundschrift passt.

*) Stähelin, krit. Unters. üb. d. Pent. S. 28 ff. C. v. Lengerke S. LXXXVIII. XC. de Wette, Einleit. §. 151.; während Hupfeld (S. 38. 85) nur C. 1, 1—7. 2, 23—25. 6, 2—9. 12, 40. 41. 51 u. 12, 37 als sicheres Eigenthum der Urschrift anerkennt.

auch nicht in dieser Stellung und Form, alt sein muss. Allein im vorliegenden Texte ist der Bericht der Urschrift davon nicht herauszufinden". Warum denn nicht? — weil die Kritik sich eine Urschrift nach subjektiver Einbildung fingirt hat, die natürlich dem geschichtlich Gegebenen nicht entspricht. Noch greller wird dieser Widerspruch, wenn die andern Kritiker 12, 1—28 der Grundschrift lassen, wo V. 12. 23. 27 die Tödtung der ägypt. Erstgeburt angekündigt ist, und doch die Ausführung dieses angekündigten Strafgerichts derselben absprechen! Diese letztgenannten Vv. müssen also der „Grundschrift" bleiben, wenn dieselbe überhaupt Sinn und Verstand gehabt haben soll. Aber auch damit ist der zur Grundschrift gezogenen Stelle noch nicht volle Gerechtigkeit widerfahren. Die 6, 6 (vgl. 7, 3. 4) angekündigten grossen Gerichte (מִשְׁפָּטִים גְּדֹלִים im plur.) fordern mehr als das eine Gericht, das über die Erstgeburt Aegyptens ergangen ist; sie fordern eine Mehrheit von Gerichten, wie solche C. 7, 8—11, 10 und 12, 29 und 36 erzählt sind*). Um es aber wahrscheinlich zu finden, dass das, was die „Urschrift" von diesen Gerichten erzählt habe, aus dem Texte ausgestossen und durch jehovistische Wundererzählungen ersetzt worden sei — dazu müssten ganz andere Gründe für die Unterscheidung zweier Urkunden vorhanden sein, als die Kritik sie hat auftreiben können. Dass die Gottesnamen in C. 1, 1—6, 1 keinen Grund dafür bieten, das erhellt schon aus den bedenklichen Bemerkungen de Wette's zu Cap. 1: „aber V. 17. 20 f. Elohim" und zu Cap. 3: „sonst gerade hier 3, 4. 6. 11—15 siebenmal Elohim". Sonach bleibt nichts übrig, als die Verbindung von רבה und פרה 1, 7, das Wort פֶּרֶךְ 1, 13. 14. wie Lev. 25, 43. 46. 53. und die hie und da vorkommende Verstärkung des Verb. durch einen absoluten Infinitiv. Dass aber die erste und letzte Redeweise nicht den elohistischen Abschnitten ausschliesslich eignet, ist schon längst

*) Auch 7, 3 ist von vielen Zeichen u. Wundern (הִרְבֵּיתִי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי) die Rede, die Jehova im Lande Aegypten thun will, und de Wette erklärt nur deshalb diesen V. für jehovistisch, weil die „Grundschrift" davon nichts weiss — also aus einer blossen petitio principii.

bemerkt worden; und was soll das W. פֶּרֶךְ, das im ganzen Pent. nur in zwei Capp. vorkommt, beweisen? Für die Ausscheidung von 1, 15—2, 22 aus der „Grundschrift“ hat man gar keinen Grund, als den, dass der Inhalt „zur Verherrlichung Gottes an Israel gereicht“ (v. Lengerke S. 387). Denn die motivirte Namengebung 2, 10 ist ganz gleich der Genes. 17, 5. 15, und die „Brunnenscene“ (2, 16) erinnert nur an die bei Hirtenstämmen ganz naturgemässen Verhältnisse. Aber die Berufung Mosis C. 3 u. 4 soll nur eine jehovistische Parallele zu C. 6, 2—7, 7 sein, C. 6, 9 soll einen schlagenden Gegensatz zu 4, 31 bilden, und 6, 30. 7, 1 f. an 4, 10—16 eine Parallele haben. Wir fragen dagegen zunächst: ist es wahrscheinlich, oder entspricht es der Weise der angeblichen Grundschrift: einen Mann von solcher Bedeutung wie Moses, von dem im Vorhergehenden noch nicht die Rede war, ohne weiteres als bekannt einzuführen, wie es 6, 2 geschieht: „und Gott redete zu Moses“? Wie soll man ferner 6, 13: „und so redete Jehova zu Moses und Aaron und entbot sie an die Söhne Israels und an Pharao“ begreifen? Wo ist in der angenommenen Grundschrift von einem Reden Gottes zu Aaron und einem Entbieten Aarons an die Söhne Israels und an Pharao die Rede? Sollen diese Worte der „Grundschrift“ einen Sinn haben, so fordern sie nothwendig die Erzählung Cap. 3 u. 4, wo Moses (3, 1 ff.) und Aaron (4, 27) von Gott zur Befreiung Israels aus Aegypten berufen und entboten werden, als zur „Grundschrift“ gehörig. Ausserdem setzt die Offenbarung Gottes: „ich bin Jehova“ u. s. w. 6, 2 die göttliche Offenbarung in Cap. 3 f. zu ihrem Verständnisse voraus. Ist es dem Charakter der „Grundschrift“ gemäss, so urplötzlich einen neuen „Gottesnamen“ einzuführen, ohne seine Bedeutung zu erklären? Selbst de Wette bemerkt (Beitr. 2, S. 178): „Wie Abraham und Jakob neue bedeutende Namen erhielten in Bezug auf die Geschichte: so nun auch der Hauptheld unsers Epos, Gott, in der entscheidenden Epoche der Geschichte“. Aber von den Namen Abraham und Israel wird auch bei ihrer Einführung die Bedeutung derselben deutlich angegeben (Gen. 17, 5. 32, 28). Warum denn hier nicht?*) aus keinem andern Grunde, als weil der Verf. von Cap. 6

*) Was de Wette a. a. O. zur Beseitigung dieser Schwierigkeit

schon im Vorhergehenden (Cap. 3, 13 ff.) den Namen יהוה erklärt hat. Sonach fordert Cap. 6, 2 ff. gebieterisch den Inhalt von Cap. 3 u. 4 zu seinem klaren Verständnisse, und widerlegt die kritischen Hypothesen. Denn der Gegensatz von 6, 9 und 4, 31 in dem Benehmen der Israeliten gegen Moses ist durch 5, 6 ff. vollständig vermittelt. Aber Cap. 6, 2 ff. soll, wenn C. 3 voraufgegangen ist, „als eine unnütze Wiederholung erscheinen“. Allerdings giebt Gott in beiden Stellen die Verheissung, Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu erlösen — aber ist diese Wiederholung darum unnütz? Nur die oberflächlichste Betrachtung kann den Fortschritt in beiden Capp. verkennen, entsprechend der Fortentwickelung der Thatsachen und Ereignisse. Gleich bei der ersten Unterredung Jehova's mit Moses lernen wir den letzteren kennen als einen vor dem gewaltigen Unternehmen ängstlich zurückbebenden Mann, Jehova aber nicht ablassend, ihn in Langmuth zu tragen, seinen Kleinmuth zu beschämen, seinen Glauben zu stärken. Wir werden daher auch nicht befremdet sein, diese Züge sich wiederholen zu sehen. Jehova lässt nicht ab, ihn durch immer neue und kräftigere Ermahnungen zu stärken 4, 21. 22., wodurch er immer fester werden soll darin, dass das Werk der Befreiung ein eben so gewisses als von Jehova allein herrührendes sein werde. Kaum ist Moses zu Pharao gegangen, das Volk muthlos geworden, so verzagt auch wieder der Gesandte Gottes (5, 22. 23.). Aber wiederum richtet ihn Jehova auf, indem er ihn sowohl auf sein Versprechen, was er dem Pharao thun wolle, als vor allen auf sein Bundesverhältniss zu Israel aufmerksam macht. Damit weiss Moses, was er seinem Volke zu sagen hat, aber auch hier findet er wieder kein Gehör (6, 12.). Da scheint es, als habe nun Moses eine Entschuldigung, er kann sich auf das Beispiel der Israeliten berufen, und wohl sagen, es möge ihm fehlen an Beredsamkeit, so dass seine Rede noch viel weniger bei Pharao fruchten werde. Aber Gottes Wille bleibt unbeugsam, Moses und Aaron müssen zum Pharao gehen (6, 13.). Gerade

vorbringt: „vielleicht war ihm dieser Name weiter nichts, als der individuelle des hebr. Nationalgottes“, ist eine nichtssagende eitle Ausflucht.

die kurze Art und Weise, wie dieses letzte Faktum erzählt ist, beweiset wie der Schriftsteller, bei aller seiner Ausführlichkeit in diesen Reden Gottes mit Moses, doch nunmehr schon von seinen Lesern erwarten darf, dass sie diese kurze Andeutung verstehen werden. So können wir hier nur genau psychologisch durchgeführte Geschichte, keineswegs aber verschiedene Urkunden erkennen. Freilich ist die Geschichte hier etwas auffallend durch ein genealogisches Stück 6, 14—27 unterbrochen, aber für den orientalischen Historiographen eben so verständlich als bedeutungsvoll. Es ist das eine Notiz, wie später die über das Alter der Brüder 7, 7. Je wichtiger die beiden Personen nunmehr in der Geschichte werden, um so mehr hält es der Verf. für seine Pflicht, den Leser mit ihrer Persönlichkeit bekannt zu machen. Wir würden eine solche Notiz mit Bemerkungen begleiten und so vielleicht geschickter einleiten. Unserm Verf. genügt die einfache, gleichsam parenthetische Anführung. Wie wenig derselbe dadurch den Context unterbrochen glaubt, zeigt 6, 28 ff., welches sich genau als Supplement an die abgebrochene, nur dem Resultate und allgemeinen Inhalte nach bekannte Erzählung 6, 13. anschliesst. Hier ist nun der Fortschritt und die Steigerung in den Reden Jehova's recht sichtlich. Auf den einfachen Befehl, zum Könige zu gehen, folgt die stärkere Weisung: ich bin Jehova, rede mit Pharao u. s. w., wobei die Kraft und Bedeutsamkeit dieses Namens als bekannt vorausgesetzt wird. Das dritte Mal spricht Jehova das Verhältniss Aaron's zu Moses aus und nimmt diesem dadurch jeden weiteren Vorwand zu neuen Entschuldigungen. Ja Gott fügt noch die neue Versicherung hinzu, dass das verhärtete Herz des Königs die Veranlassung zu göttlichen Strafgerichten sein werde, worin sich Jehova's Majestät aufs glänzendste erweisen werde, so dass also hierin durchaus kein Widerspruch mit dem Vorigen (de Wette, Beitr. S. 191) liegt.

So zeigt auch die weitere Erzählung von Cap. 13—18. durchgehends wohlgeordneten Zusammenhang und Fortschritt der Ereignisse; und es lässt sich kein Stück ausscheiden, ohne den Zusammenhang zu zerreissen. Grundfalsch ist die Behauptung, dass „13, 2—16 ein anderes Passah- und Erstgeburtsgesetz“ enthalten zu Cap. 12. Denn Bestimmungen über die Erstgeburt fin-

den sich in Cap. 12 gar keine, sondern allein in C. 13, 2 f. u. V. 12 ff.; und C. 13, 3—16 berichtet nur die Mittheilung der von Gott dem Moses gegebenen Vorschriften über Passah und Erstgeburt durch Moses an das Volk, wie die Worte 13, 3: „und Moses sprach zum Volke“ vgl. mit 12, 43 u. 13, 1: „Jehova sprach zu Moses“, so deutlich als möglich angeben. — Wenn nun die Kritiker in Cap. 13—18 zwei Urkunden so unterscheiden, dass sie der „Grundschrift“ 13, 17—20. C. 16 u. 18, und dem Jehovisten 13, 21. 22. 14, 1—15, 27 u. 17, 1—15 zutheilen, so springt es in die Augen, dass das dabei zu Grunde gelegte Theilungsprinzip ein dogmatisches Vorurtheil ist, nämlich die Tendenz, alle wunderbaren Ereignisse aus ihrer „Grundschrift“ zu entfernen. Ein solches Verfahren sollte sich wenigstens nicht für ein kritisches ausgeben wollen. Denn die dafür angeführten sachlichen und sprachlichen Rückbeziehungen der dem Jehovisten zugewiesenen Stücke auf die früheren Capp. sind als reine Zirkelschlüsse nicht geeignet, die Blössen dieses Verfahrens zu verdecken. Versuchen wir mit diesen Kritikern 16, 1 an 13, 20 anzuschliessen, so tritt die gähnende Kluft zwischen beiden Stellen klar zu Tage. In 13, 20 sind die aus Aegypten gezogenen Israeliten in Etham am Ende der Wüste gelagert, in 16, 1 brechen sie auf von Elim, wie sind sie denn von Etham durchs rothe Meer nach Elim gekommen? Ferner wie steht es mit Cap. 18? Stähelin (S. 32) schreibt es dem Jehovisten zu, „denn V. 1—12 setzen den Aufenthalt Mosis in Midian voraus (2, 22. 4, 20 f.), so wie die von ihm in Aegypten vollbrachten Wunder; auch heisst V. 5 der Sinai Berg Gottes wie 2, 1 und V. 13 ff. sind enge mit dem vorigen verbunden“. Aber „V. 13—17 — entgegnet de Wette — haben elohistische Farbe“ und „V. 2—4 stehen eher mit 2, 22 u. 4, 20 f. in Widerspruch“. Indess der Widerspruch ist schon längst durch die einfache Bemerkung gehoben, dass Moses Weib und Kinder zu seinem Schwiegervater zurückgesandt habe, weil sie ihm bei seinem Kampfe mit Pharao hinderlich gewesen sein würden, was hier in Cap. 18, 2 f. vorausgesetzt wird *). Wir haben sonach

*) S. Ranke, Unters. 2, S. 37 f. Kurtz, Gesch. 2, S. 83.

in C. 18 eine Erzählung mit elohistischer Farbe, welche nicht nur auf die voraufgegangenen jehovistischen Abschnitte Bezug nimmt, sondern auch einen Rückblick auf die ganze vorhergehende Geschichte wirft, und damit Zeugniss für die einheitliche Abfassung derselben ablegt *).

Noch grösser wird der Widerspruch der Kritiker hinsichtlich der Geschichte der Gesetzgebung, indem Stähelin die beiden zusammenhängenden grösseren Abschnitte C. 19—22 und C. 32—34 dem Verf. der zweiten Legislation (Jehovisten), dagegen das Passahgesetz 12, 1—28 und den Entwurf der Stiftshütte und des Gottesdienstes mit der geschichtlichen Ausführung desselben C. 25—31 u. 35—40 dem Verf. der ersten Legislation (Elohisten) zuschreibt, während de Wette in C. 19 theils wegen des Elohim V. 17. 19., theils wegen der „Nothwendigkeit, dass der Elohist hier auch eine Erscheinung Gottes hat" eine „Vermischung" beider Urkunden oder Legislationen annimmt, C. 20, 14—23. theils für jehovistisch erklärt, theils „ungewiss" lässt, über C. 21—24 gar kein bestimmtes Urtheil fällt und nur 31, 18 und C. 32—34 dem Jehovisten beilegt **). Der Grund dieser Differenz liegt einfach darin, dass die Merkmale für die angenommenen Urkunden oder Legislationen hier sich so durchkreuzen, dass ihre Beweiskraft zusammenbricht und ihre Nichtigkeit offen hervortritt. Aber gerade aus der Vergleichung des Leviticus mit den Gesetzen des Exodus glaubt Stähelin entscheidende sachliche und sprachliche Indicien für die Verschmelzung einer „ersten" und „zweiten Legislation" gewonnen zu haben (S. 24 ff. vgl. de Wette, Einl. §. 155 a. E.). Zwischen der ersten (elohistischen) und zweiten (jehovistischen) Gesetzgebung sollen folgende Verschiedenheiten obwalten: a) „Eloh. hat fünf hohe Feste mit heil. Versammlung, am Passah- und Laubhüttenfeste zwei Ruhetage (Lev. 23. Exod. 12, 16. vgl. Num. 28 f.), Jehov. drei Feste mit Wallfahrt

*) Die einzelnen Ideen und sprachlichen Merkmale, welche die Kritiker hier geltend machen, sind beleuchtet und als nichtig dargethan von Keil, Lehrb. d. Einl. §. 27.

**) Nach Hupfeld (S. 85) gehören nur C. 13, 20. 15, 22. 23a. 27. 16, 1. 17, 1. 19, 1. 2. 20, 1—17. C. 21—23, 19. 24, 3—8. C. 25—31 u. C. 35—40 der „Urschrift" an.

(Exod. 23, 14—17. 34, 18—23) und am Passah nur ein Sabbath (13, 6)". Allein der Widerspruch von fünf und drei Festen stützt sich einerseits auf die unberechtigte Voraussetzung, dass Exod. 23, 14—19. u. 34, 21—23 einen vollständigen Festkalender geben wollten, während sie nur im Zusammenhange mit den Verordnungen über die Erstgeburt gelegentlich und summarisch von den Festen handeln, an welchen Israel mit Erstlingsgaben vor Jehova im Heiligthum erscheinen sollte, andrerseits auf die unbefugte Identificirung von „heiliger Versammlung" (מִקְרָא קֹדֶשׁ) mit der „Wallfahrt zum Heiligthum". מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ fanden nach Lev. 23 an allen מוֹעֲדֵי יְהוָֹה d. h. an sämmtlichen Festzeiten mit dem Sabbathe an der Spitze, nicht blos an den hohen Jahresfesten statt; woraus klar erhellt, dass מִקְרָא קֹדֶשׁ eine Wallfahrt zum Heiligthum weder fordert noch bedeutet. Der andere Widerspruch von ein und zwei Ruhetagen am Passah ruht auf der Voraussetzung, dass Exod. 13, 3 ff. ein selbstständiges Passahgesetz enthalte, während Moses hier nur die Hauptpunkte des Passahgesetzes dem Volke mittheilt, wobei er vom siebenten Tage bemerkt, dass er חַג לַיהוָֹה sein soll, ohne damit zu sagen, dass das Fest nur einen Sabbath oder Ruhetag habe *). — b) Eloh. die Erstgeburt der unreinen Thiere mit Geld losgekauft (Lev. 27, 27. Num. 18, 16), Jehov. dieselbe mit einem Schaafe gelöst oder getödtet (Exod. 13, 13. 34, 20)". Aber „Lev. 27, 27 handelt von dem besonderen Falle, wenn die Erstgeburt von unreinem Viehe als Gelübde dem Herrn geweiht wurde, wo sie durch Zulegung des Fünftels vom Schätzungspreise gelöst, oder falls dies nicht geschah, verkauft werden sollte **), in Num. 18, 16, wo von den Einkünften der Priester die Rede, wird die Darbringung der Erstgeburt als usuell vorausgesetzt, und verordnet, dass der Priester sie für einen bestimmten Preis losgeben soll. Dieser vom Gesetze hier sanktionirte Usus steht zwar mit der

---

*) Vgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 89 f., wo auch die übrigen untergeordneten Verschiedenheiten mit widerlegt sind.

**) Die Behauptung des Rec. im theol. Litterbl. der Darmstädter Kirchen-Zeit. 1854. Nr. 99, dass diese Auffassung durch Lev. 27, 26 widerlegt werde, ist unrichtig.

Verordnung im Exod. in Widerspruch, erklärt sich aber aus einer zu Gunsten der Priestereinkünfte dem Volke nachgegebenen Modification des anfänglichen Gesetzes; vgl. Winer, Realw. I, S. 342. Note" *). — c) „Eloh. Freilassung der hebr. Sklaven im Jubeljahre (Lev. 25, 39 ff.), Jehov. im 7ten Jahre des Dienstes (Exod. 21, 1—6)" — ist kein Widerspruch, die Freilassung sollte sowohl im 7ten J. des Dienstes, als auch im Jubeljahre, wenn solches früher eintrat, erfolgen (vgl. Keil a. a. O. S. 89). Eben so nichtig wie diese sachlichen Unterschiede, ist die sprachliche Differenz, dass in Exod. 21—23 die meisten einzelnen Gesetze durch כִּי oder וְכִי eingeführt werden, auf welche Partikel gewöhnlich das Verbum, dann das Subjekt folgt 21, 2. 7. 14. 18 u. s. w.; wo es thunlich, steht statt כי mit dem Verbum das Participium 21, 12. 15. 16. 17. 22, 18. 19; dagegen im Lev. die einzelnen Gesetze fast immer eingeführt sind mit den Worten אִישׁ כִּי oder אָדָם כִּי oder נֶפֶשׁ כִּי oder אִישׁ אֲשֶׁר Lev. 1, 2. 2, 1. 4, 2. 5, 1 u. s. w. (Stähel.). Denn dieser Unterschied ist dadurch veranlasst, dass in den „Rechten Israels" Exod. 21 ff. die Bestimmungen des Gesetzes, welche das Prädicat der Sätze bilden, sich zum grösseren Theile nicht auf das Subjekt, sondern auf das Objekt des Vordersatzes beziehen, in welchem Falle das Subjekt אִישׁ nicht voraufgestellt werden konnte (z. B. Ex. 21, 2: wenn du einen hebr. Knecht kaufst, so soll er 6 Jahre dienen u. s. w. V. 7. 22, 6. 9. vgl. auch 21, 22), in solchen Fällen fangen auch die Gesetze im Lev. nur mit כִּי an, worauf das Verbum, dann das Subjekt folgt, vgl. Lev. 25, 25. 35. 39. 47, und wo es thunlich, wird statt des כי mit einem Verbum das Participium gebraucht, Lev. 24, 16. 18. 21 **).

Von dem Leviticus erkennen die neueren Kritiker die innere Einheit fast allgemein an ***), indem sie dieses Buch für

*) Vgl. Keil a. a. O. S. 88.

**) Vgl. Keil, S. 103, wo noch die andere Behauptung Stähelins, dass die Gesetze der ersten Legisl. meist וידבר יהוה anfangen, dagegen in der zweiten ויאמר vorherrsche, als unbegründet widerlegt ist.

***) Nachdem die Versuche von Vater und de Wette, auch hier fragmentarische Beschaffenheit nachzuweisen, durch Ranke (2, S. 69 ff.) siegreich widerlegt worden.

einen Bestandtheil der „Urschrift", die vorzüglich der Gesetzgebung gewidmet gewesen sei, halten. Nur die Warnung vor dem Götzendienste der Kanaaniter 20, 22—24 wird von C. v. Lengerke (S. XCIII u. 493), und der Segen und Fluch 26, 3—45 von Bleek (Repert. I, S. 55) v. Lengerke und de Wette (Einl. §. 153 a.) als spätere Einschaltung ausgeschieden, letztere hauptsächlich wegen ihres prophetischen Inhalts *) — also aus einem rein dogmatischen Vorurtheile, und die erstere wegen etlicher Ausdrücke, die man für jehovistisch erklärt, weil sie in früheren jehovistischen Stücken vorkommen. Aber so lange in der Genesis und im Exod. die Annahme von elohist. und jehovist. Urkunden eine unerwiesene Hypothese ist, so lange kann dieses Argument nicht das Mindeste beweisen.

Auch vom B. Numeri wird der grössere Theil zur „Grundschrift" gezogen, und zwar alle gesetzlichen Bestandtheile und einzelne historische Abschnitte, von diesen aber sollen die meisten spätere jehovistische Einschaltungen sein. Für die erste Einschaltung wird hier Cap. 10, 29—36 ausgegeben. „Sicher wenigstens V. 33 jehovistisch, da das Vorausziehen der Lade mit V. 11—28 nicht stimmt" (de Wette) **). Allein von einem Widerspruche kann gar nicht die Rede sein. Nach 2, 17 u. 10, 17 u. 21. wurde die Wohnung und das Heiligthum (d. h. die heiligen Geräthe) in der Mitte des Zugs von Gersoniten, Merariten und Kahatiten getragen. Diese Angabe wird nun V. 33 dahin ergänzt, dass während des Zugs die Bundeslade vor dem ganzen Heere her getragen wurde, damit dieses Heiligthum, an welches Gott seine Gegenwart geknüpft hatte, in der unmittelbarsten Nähe der die Gegenwart Gottes abschattenden und den ganzen Zug leitenden Wolkensäule bleiben und diese nach 9, 15—32 bleibende Verbindung auch während der Züge nicht aufgehoben würde ***).

*) Ewald, Gesch. I, S. 155 leitet C. 26, 3—45 von einem deuteronomischen Verf. ab.

**) Die übrigen Gründe Stähelins (S. 32), dass dieser Abschnitt Mosis Aufenthalt in Midian voraussetze, und הר יהוה (V. 33) an den הר אלהים Exod. 18, 5. 3, 1 erinnere, sind Zirkelbeweise.

***) Vgl. Baumgarten, theol. Comment. zu Num. 10, 33, Keil, Lehrb. d. Einl. S. 91 u. Kurtz, Gesch. 2, S. 339 u. 370.

Eben so unbegründet ist der Widerspruch mit den Lagergesetzen, Num. 2 u. 3, den Stähelin in C. 11, 16 vgl. V. 24—26 u. 12, 4 findet, dass nämlich hier die Stiftshütte ausserhalb des Lagers vorausgesetzt werde. In keiner dieser Stellen ist gesagt, dass die Stiftshütte מִחוּץ לַמַּחֲנֶה gestanden habe, wie die Vergleichung mit C. 12, 14. 15 und besonders Exod. 33, 7 deutlich zeigt, sondern das וַיֵּצֵא Num. 11, 24 (vgl. 12, 4) erklärt sich daraus, dass sie inmitten des Lagers auf einem abgesonderten Platze stand, so dass man aus dem Lagerplatze herausgehen musste, wenn man vor sie hintreten wollte (Keil, Einl. S. 91). Die übrigen Gründe, mit welchen Stähelin C. 11 u. 12 als jehovistisch erweisen will (das Herabkommen Gottes 11, 17. 25, die Wolkensäule 12, 5, Josua als Vertrauter Mosis wie Exod. 33 u. 34, die 70 Aeltesten 11, 16 wie Exod. 24, 1 u. dgl.) können wir als unbeweisende Zirkelschlüsse auf sich beruhen lassen. Der Widerstreit aber, den man zwischen 12, 16 und 10, 11 geltend macht, lässt sich leicht heben. In 10, 11 ist die Wüste Paran gleich als das entferntere Ziel der nächstfolgenden und für die Wanderung Israels so folgenreichen Lagerung genannt, welches 12, 16 nach Mittheilung der wichtigsten Ereignisse an verschiedenen Zwischenstationen erst von der letzteren aus erreicht wird. — In Cap. 13 u. 14, welche die Aussendung der Kundschafter, ihre Rückkehr und ihre Aussagen über Kanaan erzählen, findet Stähelin (S. 33) zwar „grösstentheils die Manier der zweiten Gesetzgebung", glaubt aber „doch nicht, dass der Verf. der ersten Legisl. an diesen Capp. gar keinen Antheil gehabt habe", und findet „ihn namentlich 13, 2—17, da diese Vv. für Stamm מטה brauchen und wir V. 3 נשׂיא treffen wie Num. 1. und 7. und V. 17 den Josua als unbekannt erst einführt, auch 14, 29 auf die Musterung Num. 1 anspielt". Daher meint er, „dass hier der Verf. der zweiten Legislat. eine kurze Erzählung des Verf. der ersten überarbeitet hat". Dieses Auskunftsmittel ist wenigstens recht klug gewählt; denn wollte die Kritik beide Capp. ganz ihrer „Grundschrift" absprechen, so würde dieselbe von dem 40jährigen Aufenthalte in der Wüste und von dem Aussterben des Volks während dieser Zeit, das doch 26, 65 erwähnt wird, gar nichts gewusst, und durch einen ungeheuren Sprung das Volk von

dem Lagerplatze Paran im 2ten Jahre des Zugs plötzlich nach Kades in der Wüste Zin in den ersten Monat des 40sten Jahres (20, 1) versetzt haben. Noch weniger lässt sich aber mit v. Lengerke 13, 2—16 der Grundschrift zutheilen und das folgende von ihr ausscheiden, weil dann die Kundschafter nach Kanaan ausgesandt, aber weder zurückkehren würden, noch auch was aus ihnen geworden berichtet sein würde. Um solchen Unsinn der „Grundschrift“ aufzubürden, dazu müssten viel triftigere Gründe vorhanden sein als die Phrase: „fliessend von Milch und Honig“ 13, 27. 14, 8. und etliche Rückbeziehungen auf frühere vermeintliche jehovistische Stücke. Diese beweisen eben so wenig für einen „Jehovisten“ als die W. מטה und נשׂיא für eine „Grundschrift“ *). Davon aber, dass V. 17 den Josua als bisher unbekannt erst einführe, steht im Texte kein Wort, sondern nur, dass Moses den Hosea, Sohn Nuns, Josua genannt habe. Diesen Namen führt er freilich schon Exod. 17, 9. 24, 13. u. Num. 11, 28, aber nur proleptisch, so dass dies in keiner Weise mit unserer Stelle streitet **). Auch enthalten 14, 26—38 keine Wiederholung (vgl. Ranke 2, S. 192 ff.), so dass man mit de Wette sie dem Elohisten, und V. 11—25 dem Jehovisten zuzutheilen berechtigt würde. Zum Erweise von zweierlei Urkunden sind also diese beiden Capp. nicht brauchbar, da sie keine Spur von Vermischung verschiedenartiger Bestandtheile darbieten. — Eben so wenig sind in C. 16 „zweierlei Nachrichten combinirt“, so dass die „Grundschrift“ blos von einem Aufstande Korahs und seiner Rotte erzählt, der „Jehovist“ aber damit den mehr gegen das weltliche Ansehen Mosis gerichteten Aufruhr des Dathan und Abiram verschmolzen habe ***). Denn der Umstand, dass sich

*) Denn dass נשׂיא auch dem „Ergänzer“ wohl bekannt ist, zeigen Exod. 22, 27. 34, 31; und dass מטה nicht der „Grundschrift“ eigenthümlich zukommt, ist nachgewiesen von Keil, Comment. z. B. Josua S. XIX ff.

**) Vgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 91. Anders Hengstenberg, Beitr. 3, S. 395 u. Ranke, Unters. 2, S. 202. Vgl. dagegen Kurtz, Gesch. 2, S. 388.

***) Stähelin, S. 33 ff., de Wette, Einleit. §. 153 und dagegen Keil, Lehrb. d. Einl. S. 94 u. Kurtz, 2, S. 396.

hier die Eigenthümlichkeiten beider Verff. finden, beweiset nichts weiter als die Nichtigkeit der Urkundenhypothese, und berechtigt durchaus nicht zu einer Hypothese, die V. 12. 14. 27 u. 32 für interpolirt erklären muss, um sich halten zu können. Die vermeintlichen Widersprüche sind blos eingebildet. Denn dass Korah V. 19 mit Rauchwerk bei dem heiligen Zelte ist, streitet nicht mit V. 27, wo er bei seinem Zelte ist, falls man nur nicht mit Stäh. das Wörtlein „gleichzeitig" in den Text einschwärzt; und dass er mit Dathan und Abiram, als die Anstifter der Empörung von der Erde verschlungen wird (V. 31—33 vgl. mit V. 24—27), steht mit V. 35 u. C. 17, 4. 5 in gar keinem Widerspruch, da nach 16, 35 nur die 250 Mann, die das Rauchwerk dargebracht hatten, und die nach V. 2 u. 17 den Anhang der Empörer bildeten, vom Feuer verzehrt werden, in 17, 5 aber die Art und Weise des Untergangs gar nicht bestimmt ist. Ganz widerlegt wird aber diese Hypothese schon durch 16, 3, über welchen V. Stähelin mit Stillschweigen hinweggegangen ist. „Dieser V., der in der Grundschrift nicht fehlen konnte, weil er den Uebergang von V. 2 zu V. 4 vermittelt, setzt voraus, dass an der Empörung Korahs namhafte Leute aus den übrigen Stämmen theilgenommen haben müssen, indem sie zu Moses und Aaron sprechen: „die ganze Gemeinde ist heilig". Wollte man aber auch diesen V. durch das beliebte Auskunftsmittel von Interpolation beseitigen, so setzen auch 17, 16—28 u. 18, 4. 5. 22 (lauter Bestandtheile der sogen. Grundschrift) die Theilnahme der übrigen Stämme an der Empörung voraus, und rechtfertigen die Angabe 16, 1 u. 2, dass ausser dem Leviten Korah noch die Rubeniten Dathan, Abiram und On an der Spitze des Aufruhrs standen, wie auch 26, 9. 10 wiederholt gesagt ist" (Keil, Einl. S. 94).

Noch schwächer sind die Gründe, aus welchen Cap. 20, 1. die Worte: „und daselbst starb Mirjam" für einen späteren Zusatz erklärt, und V. 14—21. (die Botschaft an den König von Edom) dem „Ergänzer" beigelegt werden. Dass Mirjam in diesem Abschnitte noch nicht erwähnt worden, ist ein nichtssagendes Argument; und die Erwähnung des מלאן יהוה (V. 16. wie Exod. 23. u. 34.), und יד חוקה (V. 20. wie Exod. 13, 9.) verdient gar nicht den Namen eines Arguments, so lange für den jehovist.

Ursprung von Exod. 13. 23. u. 34. nicht triftigere Gründe vorliegen. Will man V. 14—21. ausscheiden, so wird die Thatsache unbegreiflich, warum Israel von Kades aus wieder umkehrend nach Süden zum Berge Hor (V. 22.) und von da weiter nach dem Schilfmeer zu zieht, um Edom zu umgehen (21, 4.), statt geradeswegs durch das Edomiterland vorwärts zu ziehen. — Aber auch Cap. 21—24. werden aus der „Grundschrift" gestrichen; die Besiegung des Königs von Arad (21, 1—3.) nur wegen der Etymologie V. 3., als ob die „Grundschrift" nicht auch Etymologien gäbe, wo dieselben geschichtlichen Grund haben (z. B. Gen. 35, 15. vgl. mit 28, 19.); Cap. 21, 4—9. (die Plage der Schlangen) offenbar nur wegen des Wunders, denn V. 4. weist auf 20, 22 ff. (einen Bestandtheil der Grundschr.) zurück; C. 21, 10—20. wegen der „eingeschalteten Lieder", die natürlich gar nichts beweisen, weil solche Einschaltungen wie V. 14 f. im *ganzen* Pent. ihres Gleichen nicht haben; endlich V. 21—35. wegen der Aehnlichkeit mit 20, 14 ff., die aber in nichts weiter besteht als darin, dass Israel an den Amoriterkönig Sihon ebenfalls Boten sendet wie an den König von Edom, während das Resultat dieser Sendung ein total verschiedenes ist. Edoms abschlägige Antwort bewegt Israel von dem beabsichtigten Durchzuge abzustehen und einen weiten Umweg zu machen, Sihons abschlägige Antwort hingegen veranlasst Israel, den Amoriterkönig zu bekriegen und sein Land zu erobern, und gleicherweise mit dem Könige Og von Basan zu verfahren. Wie ist es doch möglich, diese Erzählungen der „Grundschrift" abzusprechen, da nicht nur die V. 10—20. genannten Lagerstätten in dem Stationenverzeichnisse C. 33, 37 ff. wieder vorkommen, sondern — was noch wichtiger ist — die mos. Verordnung über die Vertheilung des Landes in C. 34, das noch keine Kritik der „Grundschrift" abzusprechen gewagt hat, ausdrücklich die Eroberung des Gebietes der beiden Amoriterkönige und seine Vertheilung an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse als vollendete Thatsachen erwähnet (34, 13—15.)? Dazu kommt, dass wir C. 25, 1. 26, 63 u. a. die Israeliten zu Sittim in den Arboth Moab gegenüber Jericho jenseits des Jordan gelagert finden, während sie nach 20, 22 ff. noch am Berge Hor lagerten. Sollte die „Grund-

schrift", welche eine zusammenhängende Geschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Eroberung des Landes Kanaan enthalten haben soll, keine Auskunft darüber gegeben haben, wie die Israeliten vom Berge Hor durch das Land der Edomiter und Moabiter gekommen? Schon aus diesem Grunde müssen wir die Ausscheidung der Geschichte Bileams C. 22—24. aus der „Grundschrift" für ein verzweifeltes Unternehmen der modernen Kritik halten, ganz abgesehen davon, dass die Gründe hiefür so dürftig ausgefallen sind, dass durch eine Beleuchtung ihre Blössen aufzudecken ganz überflüssig erscheint. Wären nicht die Weissagungen eines Bileam der rationalistischen Kritik zum Steine des Anstosses geworden, so würde sie diese Capp. gewiss nicht angefochten haben.

Von Cap. 25. an bis zu Ende des Buchs werden nur noch einzelne kleine Stellen als vom „Ergänzer" herrührend ausgeschieden, zunächst 26, 8—11, weil hier der Aufruhr von Korah, Dathan und Abiram erwähnt ist — also nach einer blossen Voraussetzung. Denn dass 26, 11. mit 16, 35. im Widerspruch stehe, ist unwahr, da in C. 16. mit keiner Silbe gesagt ist, dass die Söhne Korahs an der Empörung ihres Vaters theilgenommen und mit ihm umgekommen. Das Nämliche gilt von dem Widerspruche, den 31, 8. 16. mit C. 22—24. bilden soll. Denn mit der Angabe, dass Bileam den Midianitern rieth, die Israeliten zum Götzendienste zu verführen, und dafür bei Besiegung der Midianiter mit getödtet wurde, lässt sich eben sowohl der heilverkündende Inhalt seiner Sprüche als auch die Nachricht 24, 25. unschwer vereinigen. Denn jener Inhalt seiner Sprüche war ihm durch Gottes überwältigende Kraft aufgenöthigt, und die Notiz, dass er nach Vollbringung seiner Mission sich aufmachte und zurück nach seinem Orte hin wandte (24, 25 וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ) besagt nicht, dass er nach Mesopotamien zurückgekehrt sei, sondern nur, dass er sich von Balak trennte, der auch seines Weges zog, und sich auf dem Rückweg aufmachte, womit gar nicht ausgeschlossen ist, dass er noch länger bei den Midianitern verweilte und durch diese auf Israel verderblich einwirkte*) — Ueber C. 32. eine be-

*) Vgl. Hengstenberg, die Gesch. Bileams u. s. Weissagg. S. 212 ff. u. Kurtz, Gesch. 2, S. 501 f.

stimmte Ansicht auszusprechen erklärt Stähelin (S. 39.) für sehr schwierig, weil sich hier „die Sprache der Verff. beider Gesetzgebungen finde"; dennoch glaubt er V. 6—27. mit ziemlicher Gewissheit dem Verf. der zweiten Legisl. zutheilen zu können, wornach also V. 1—5. u. 28 ff. dem Verf. der ersten verbleiben würde. Aber V. 28 f. lässt sich nicht an V. 5. anschliessen, sondern wird nur verständlich, wenn V. 6—27. voraufgeht, indem Moses hier das Versprechen der St. Ruben und Gad, mit ihren Brüdern über den Jordan zu ziehen und ihnen das Land erobern zu helfen (V. 17 ff.) als ein ihm gegebenes dem Josua, Eleasar und den Stammhäuptern mittheilt. Die „müssige und störende Wiederholung" aber, welche Stäh. in V. 31 u. 32. findet, ist nicht begründet, vielmehr ist es ganz in der Ordnung, dass die Stämme Ruben und Gad den Volkshäuptern, nachdem Moses denselben geboten, jenen Stämmen das Land Gilead unter der gegebenen Bedingung zum Eigenthum zu geben, ihre Mosen gegebene Zusage noch selber wiederholen. Daraus aber, dass dieses wohlzusammenhängende Cap. die sprachlichen Eigenthümlichkeiten beider „Gesetzgebungen" hat, folgt nichts weiter, als dass die Hypothese von „zwei Legislationen" keinen historischen Grund und Boden hat. Dies wird auch durch C. 33. bestätigt, von welchem Stäh. u. de Wette V. 1—49. zur Grundschrift rechnen, obgleich V. 10—15. 17. sich auf frühere „jehovistische Berichte beziehen", und „das Aufschreiben durch Moses sonst Exod. 17, 14. 24, 4. 7. 34, 27. jehovistisch ist" (de W.). Um so weniger Grund hat daher dieser Kritiker V. 50—56. von der „Urschrift" abzutrennen, weil hier Moses die Vertreibung der Kanaaniter wie Exod. 23, 23 ff. 34, 11 ff. befiehlt, zumal V. 54. elohistisch nicht blos „zu sein scheint", sondern wirklich ist, und von Stäh. zugestanden wird, dass „V. 50 u. 51. enge mit dem Vorigen zusammenhängen, auch die Art, wie dies Gebot eingeführt wird, für den ersten Gesetzcyclus spricht". Hiernach bedarf es wohl kaum noch der Bemerkung, wie die Vermuthung des letztgenannten Kritikers, „dass zu den ursprünglichen Worten (V. 51 u. 54.) etwas hinzugekommen sei", zu den leeren Ausflüchten gehört, mit welchen man die Schwierigkeiten, welche die Urkundenhypothese erdrücken, zu beseitigen sucht.

Endlich auf die Differenzen des B. Numeri in sich und mit früheren Büchern legt zwar die neueste Kritik kein solches Gewicht mehr, wie die Urheber der Fragmentenhypothese; aber wären sie wirklich vorhanden, so würden sie zugleich die Geschichtlichkeit des Buches, seine Glaubwürdigkeit aufheben. Wir werden daher später hierauf zurückkommen.

§. 118.

Fortsetzung. C) Deuteronomium.

Ueber dieses B. bemerkt de Wette: „Bei weitem das Meiste gehört demselben Verf. an; nur 4, 41—43. 10, 6—9. C. 32. u. 33. sind vielleicht Einschaltungen und Entlehnungen"*). Ueber 4, 41—43. bemerkt aber selbst v. Lengerke, dass die Anknüpfung mit אז gar nichts beweise, weil sie auch sonst bei losen Uebergängen häufig vorkomme, z. B. Jos. 8, 30. 10, 12. 22. Exod. 15, 1. Num. 21, 17 u. ö.; und die Einschaltung der historischen Notiz, dass Moses damals die 3 Städte jenseits des Jordans zu Freistätten bestimmte, ist auch nicht blos „künstlerische Anordnung, da nicht wohl zu denken wäre, dass Moses alle Reden dieser Schrift ohne jene Zwischenruhe gehalten haben sollte"**), sondern diese mos. Anordnung ist hier zwischen der ersten und zweiten Rede Mosis mitgetheilt, weil Moses sie eben in dieser Zwischenzeit getroffen hat. — Die andere St. 10, 6—9. erweist sich auch bei näherer Betrachtung des Zusammenhanges als vollkommen passend. Moses führt nämlich dem Volke zu Gemüthe, dass Jehova sie nicht um ihrer Gerechtigkeit willen in das verheissene Land führe (vgl. 9, 4 f.) und erinnert daran, wie dasselbe beständig seinen Gott erzürnt habe und nur durch seine Fürbitte das Gericht der Vertilgung von ihm abgewandt worden sei (9, 7—29.). Zum Belege hiefür erwähnt er 10, 1—5. den Befehl Gottes, neue Gesetztafeln auf den Berg zu bringen, auf welche Gott dieselben Worte geschrieben wie auf die ersten, so-

*) De Wette, Einleit. §. 154. Vgl. v. Lengerke, Kenaan S. CXIII.

**) So nach Ewald, Gesch. I, S. 160. 2. Aufl. von Lengerke a. a. O.

dann V. 6. u. 7. das Fortbestehen des Hohenpriesterthums, indem Gott dasselbe nach Aarons Tode auf seinen Sohn Eleasar übergehen liess, darauf V. 8. u. 9. die Erwählung des Stammes Levi als Vermittlers der göttlichen Gnade, und kommt endlich V. 10. 11. zurück auf seine Fürbitte, von welcher die Rede ausgegangen ist*).

Sodann das Lied Mosis (C. 32.) halten alle Kritiker für einen genuinen Bestandtheil des Deut., selbst v. Lengerke, welcher 31, 14—22. dem „Ergänzer" zuweiset**) und mit Ewald behauptet, dass das von demselben 31, 19 ff. angekündigte Lied ein anderes gewesen, und „von dem Deuteronomiker, welcher auch 31, 23—30 u. 32, 44—47. auf ein solches Lied rücksichtiget, aus seiner Stellung verdrängt und durch das gegenwärtige ersetzt worden sei." Ueber C. 33. aber gehen, wie de Wette sich ausdrückt, „Bleek (Repert. 1, 25 ff. 50. Tuch Gen. S. 556. Ewald, Gesch. I, 161. (171 der 2. Aufl.) so weit auseinander, dass Erstere es als Bestandtheil der Urschrift ansehen, letzterer als nachdeuteronomisch" — woraus von vornherein klar erhellt, dass die Gründe hiefür ganz subjektiver Art sein müssen, ohne objektive Gültigkeit. Um hierüber zu entscheiden, müssen wir auf die streitige Frage nach dem Verhältnisse des Deut. zu den frühern Büchern näher eingehen. Hier finden wir nun, abgesehen von der jetzt als verschollen anzusehenden Meinung, dass die Gesetzgebung des Deut. älter sei als die der mittleren Bücher***), die auffallende Differenz, dass Einige

*) Vgl. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 428. Ranke 2, S. 280 f. u. Baumgarten, theol. Comment. 2, S. 454. Sehr wahr bemerkt Hengstb., dass dieser Zusammenhang für einen Glossator viel zu verborgen sei.

**) Lengerke, Kenaan S. XCVII. CIV. u. CXIII. nach dem Vorgange von Ewald, Gesch. I, S. 165, wegen der Worte הֵפֵר בְּרִית יֵצֶר u. נִאֵץ, die dem fünften Erzähler angehören sollen, während das erste Gen. 17, 14. Lev. 26, 15, das andere Num. 14, 11. 23. und das dritte Gen. 6, 5. u. 8, 21. sich findet, so dass selbst de Wette, Einl. §. 154. d. S. 190. die Beweiskraft derselben in Abrede stellt.

***) So Vatke, v. Bohlen u. George, widerlegt in d. Stud. u. Krit. 1837. S. 953 ff. u. von Ranke 2, S. 361 ff.

das Deut. dem Verf. der jehovist. Bestandtheile der Genesis (dem „Ergänzer“) Andere einem dritten Verfasser, dem sog. „Deuteronomiker“ zuschreiben, der sich eben so sehr von dem Jehovisten als von dem Elohisten unterscheide*).

Wir prüfen zuerst die Gründe für die letztere Hypothese. De Wette bemerkt zunächst im Allgemeinen: „wäre der Jehovist mit dem Deuteronomisten eine und dieselbe Person, so sähe man nicht ein, warum er schon im Exodus andere Gesetze aufführte, da der im Deut. eine ganz neue Gesetzgebung aufstellen wollte.“ Zur Begründung dieses Argumentes verweist de Wette auf von Lengerke's Kenaan S. CXV.; dieser aber sagt hier: „man sähe gar nicht ab, wie er (der Jehovist) darauf gekommen wäre, in die gesetzlichen Abschnitte der Grundschr. Ergänzungen einzufügen, daran er gleich darauf selbst wieder ändern wollte“, und verweist zur Begründung dafür auf Ewald's Gesch. 1, S. 148 f. (154 der 2. Aufl.), hat aber diesen Vorgänger so flüchtig angesehen, dass er aus Ewalds Worten das Gegentheil von dem, was sie enthalten, herausgelesen hat. Denn Ew. spricht hier von Lev. 23, 25—26, 2. einer „rein prophetischen Verheissung und Drohung, welche dem alten Vorbilde Exod. 23, 22 ff. nachgebildet“ sei und von einem Verfasser herrühre, „von dem sich sonst gar nichts erhalten habe“. Sonach finden wir statt des Beweises nur Missverständnisse und Verdrehungen der Behauptungen der Vorgänger! — Grössere Bedeutung legt aber im Besonderen de Wette auf „die bedeutenden Unterschiede“, die zwischen dem Deuteronomisten und Jehovisten obwalten sollen: a) „die Schreibart hat zwar viel Verwandtschaft mit der jehovistischen, aber auch ihre besonderen Eigenthümlichkeiten, nicht nur einzelne Wörter und Redensarten, sondern auch eine breite Wortfülle, die schwerlich allein aus dem rhetorischen und gesetzgeberischen Zwecke des Buches erklärt werden kann“ (de W. §. 156. a.). Der letzte Punkt dieses Arguments ist so subjektiver Natur, dass er nichts

*) Der ersteren Meinung sind Bleek im Repert. I, S. 48 ff., Stähelin, krit. Unterss. üb. d. Pentat. S. 72 ff., der andern de Wette Einl. §. 155 ff., v. Lengerke, S. CVIII ff., Ewald, Riehm a. a. O. u. andere.

beweisen kann, so lange das „schwerlich“ nicht zu einiger Evidenz erhoben wird. Warum sollte sich die Wortfülle nicht vollständig aus dem rhetorischen Charakter erklären? Die einzelnen „Wörter und Redensarten“ aber, von welchen de W. ein ziemlich langes Verzeichniss zusammengestellt hat, kommen zum grösseren Theile auch in den früheren Büchern vor, (vgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 116.), oder sie gehören dem poetischen Elemente der oratorischen Diction an, und können sonach die Verschiedenheit des Deuter. vom Jehovisten durchaus nicht begründen. — b) „Der Verf. erlaubt sich nicht nur da, wo er auf die elohist. Berichte über die frühere Geschichte Rücksicht nimmt, sondern auch da, wo er sich gleichsam auf seinem eigenen Gebiete befinden sollte, Abweichungen, Zusätze und Widersprüche“. Allein die Abweichungen und Zusätze können die Verschiedenheit der Verff. in keiner Beziehung erweisen, es sei denn, dass man einem Redner die Freiheit nehmen wollte, die geschichtlichen Thatsachen seinem paränetisch-rhetorischen Zwecke gemäss zu benutzen, und Gesichtspunkte und historische Momente hervorzuheben, welche in der objektiv gehaltenen geschichtlichen Erzählung nicht ausdrücklich angegeben waren*). Eben so wenig wird man a priori Mosen das Recht abstreiten wollen oder können, zu den früheren Gesetzen noch neue, wie sie für das Wohnen des Volks in Kanaan nothwendig waren, hinzuzufügen und selbst einzelne Punkte der früheren Gesetzgebung diesem Zwecke entsprechend zu modificiren und abzuändern. Nur eigentliche „Widersprüche“ würden die Einh. der Verff. aufheben. Aber nicht blos Stähelin (S. 72 ff.), auch v. Lengerke (S. CXI.) erklärt: „Widersprüche, welche man im Deut. im geschichtlichen Theile im Vergleich mit den frühern BB. finden wollte, finden sich in der That nicht vor“, und beide haben die scheinbaren Widersprüche schon ausgeglichen**).

---

*) Dass die geschichtlichen Abweichungen und Zusätze nur dieser Art sind, ergiebt sich aus der Beleuchtung des Einzelnen in Keil, Lehrb. d. Einl. S. 111 f.

**) Vgl. damit die zusammenfassende Ausgleichung sämmtlicher von de Wette geltend gemachter Widersprüche bei Keil a. a. O. S. 113 f.

Und hinsichtlich der in den Gesetzen gefundenen Widersprüche hat schon Bertheau (die sieben Gruppen mos. Gesetze. Gött. 1840. S. 19.) sehr wahr bemerkt: „überall scheint es mir gewagt, Widersprüche in den Gesetzen anzunehmen und aus ihnen auf ein verschiedenes Alter der sich widersprechenden Stellen zu schliessen. — — Der, welcher Zusätze machte, wird doch das, zu welchem sie hinzugefügt wurden, gekannt haben und entweder nichts Widersprechendes aufgenommen oder aber das Widersprechende in dem Vorgefundenen getilgt haben.“ Wenn aber de Wette (S. 192.) dagegen einwendet, dass damit „nur die Uebereinstimmung in der Sache“, aber „nicht die Selbigkeit des Verf.s, seiner Ansicht und Darstellungsweise“ erwiesen sei, so ist dies zwar im Allgemeinen richtig; aber wie darf man denn noch von Widersprüchen reden, wo man die Uebereinstimmung in der Sache zugeben muss? Oder folgt etwa aus der Uebereinstimmung in der Sache Verschiedenheit der Verfasser? Aber de W. meint noch: „überhaupt scheine dem Verf. die mosaische Geschichte ferner zu stehen, als sie einem Berichterstatter derselben stehen konnte, indem er sie einer allegorisch-paränetischen Behandlung unterwirft“. Allein für die allegorische Behandlung ist de W. den Beweis schuldig geblieben, die paränetische aber schliesst die Gleichzeitigkeit nicht aus — sonst könnten überhaupt keine Predigten über Zeitereignisse gehalten werden, was doch die Kritik nicht wird behaupten wollen. — c) „Eigenthümlich ist diesem Buche, dass Gott nicht durch Mose, sondern dieser unmittelbar zum Volke selbst redet, und dass mit Uebergehung des Engels Jehova's alles auf Gott unmittelbar zurückgeführt wird“. Allein aus der ersten „Eigenthümlichkeit“ folgt gerade, dass das B. „keine neue Gesetzgebung liefern, sondern Moses nur das bereits gegebene Gesetz mit seinen Zeugnissen, Satzungen und Rechten dem Volke nochmals ans Herz legen und vollenden will. Und der andere Punkt zeigt gerade die vollkommene Uebereinstimmung des Deut. mit den frühern Büchern, nach welchen Gott seinen Engel vor dem Volke hersendet, aber in dem Engel sich selbst offenbart, so dass nicht der Engel, sondern Jehova selbst die Feinde Israels verwirrt, Hornissen vor Israel her sendet und die Kanaaniter vertreibt (Exod. 23, 20—30.), auch alle Gesetze so gegeben werden, dass

Jehova, nicht der Engel zu Moses redet. Nicht blos im Deut., sondern auch in den früheren Büchern werden alle Thaten u. alle Gesetze auf Jehova selbst zurückgeführt, vgl. Deut. 7, 20 u. 11, 13 ff. mit Exod. 23, 25—30., und hinsichtlich der Gesetze Deut. 5, 4 ff. 6, 1. 17. 24. 8, 6 u. s. w. mit Exod. 20, 1 ff." u. s. w. (Keil, Einl. S. 110 f.). — d) „die in diesem B. enthaltene Gesetzgebung hat zwar mit der jehovistischen Verwandtschaft, ist aber nicht nur dem gewählten historischen Zeitpunkte, sondern auch dem späteren Charakter nach eine neue". Allein der historische Zeitpunkt, welchen die Gesetzgebung des Deut. selbst angiebt, ist der 11te Monat des 40sten Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten (1, 1—5. 4, 44—49.), welcher auch bei den einzelnen Gesetzen immer wieder hervortritt, indem diese beständig die Einnahme Kanaans als noch nicht erfolgt, sondern noch bevorstehend voraussetzen. Was aber den angeblich „späteren Charakter" derselben anlangt, so stimmt derselbe sehr schlecht zu dem einmüthigen Geständnisse aller Kritiker, dass der Verf. dieser Reden für Moses gehalten sein will*). Wäre demnach der spätere Charakter ihrer Gesetze erweislich, so könnte damit die innere Wahrheit dieser Gesetzgebung nicht bestehen, daher wir später noch auf diesen Punkt zurückkommen werden.

Schon die bisherige Prüfung liefert aber das sichere Resultat, dass für die Verschiedenheit des Deuteronomikers von dem Jehovisten keine zureichenden Gründe vorhanden sind. Da nun aber nach unsern frühern Erörterungen auch die Unterscheidung zwischen einem „Elohisten" und einem „Jehovisten" sich als unbegründet herausgestellt hat, so scheint der Annahme, dass das Deut. mit den übrigen Büchern einen Verfasser habe, nichts mehr entgegenzustehen. Allein selbst Delitzsch, der doch die mos. Abfassung des Deut. festhält, hat die einheitliche Abfassung aller fünf Bücher in Abrede gestellt (die Genesis 1, S. 29). Er nennt es „eine Thatsache, die sich nicht wegbringen lässt, dass das Deut. ein eigenthümliches Gepräge hat, welches es von den andern BB. unterscheidet." Dieses „eigenthümliche Gepräge" wol-

*) Die Unerweislichkeit des späteren Charakters des Deut. hat übrigens schon Keil, Lehrb. d. Einl. §. 31. dargethan.

len auch wir durchaus nicht in Abrede stellen, aber eben so entschieden glauben wir daran festhalten zu müssen, dass dasselbe die mos. Abfassung der vier ersten Bücher nicht ausschliesse, und was Delitzsch für seine Meinung sagt, ist nicht stark genug, um unsere Ansicht zu widerlegen. „Dass es den Sinai immer חֹרֵב nennt, dass es immer יהוה und nie מַלְאַךְ יהוה sagt, dass Ausdrücke, die man erwarten könnte wie חק und חֻקָּה (im Sing.), לְדוֹרוֹת, שְׁאֵר, עֵדוּת in ihm gänzlich fehlen, dass sich nirgends אִישׁ אִישׁ in ihm findet und dagegen in den andern BB. nicht das Deuter. כָּל־נְשָׁמָה 20, 16., dass es stehende Formeln hat, die ihm ausschliesslich eigen sind, wie וּבִעַרְתָּ הָרָע 13, 6. 17, 7. und häufig, כַּצְּבִי וְכָאַיָּל 12, 15. 22. 15, 22., אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים לְרִשְׁתָּהּ, wofür die andern BB. אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה sagen“ — alle diese Eigenheiten könnten wir ohne weiteres anerkennen, ohne die daraus gezogene Folgerung, dass Moses als Verf. dieses Buches die andern nicht geschrieben haben könne, für berechtigt zu halten. Allein bei näherer Betrachtung stellen sich uns diese Eigenheiten zum Theil in ein anderes und für die einheitliche Abfassung aller fünf Bücher viel günstigeres Licht. Zuerst ist es nicht ganz richtig, dass das Deut. für Sinai „immer“ Horeb sage; denn wir finden einerseits auch Deut. 33, 2. den Namen Sinai, andererseits auch in den frühern Büchern mehrmals Horeb Exod. 3, 1. 17, 6. u. 33, 6.; mithin reducirt sich der Unterschied auf ein plus und minus, das seine Erklärung vollständig in der Sache findet. Da Horeb Name des ganzen Gebirges ist, Sinai aber des einzelnen Berges, auf welchem die Gesetzgebung erfolgte, so begreift sich leicht, dass in der Geschichte dieser Gesetzgebung von Exod. 19. an auch der spezielle Name für die Stätte der Gesetzgebung hervortritt, dagegen im Deut., dessen Standpunkt im Gefilde Moabs ist, der allgemeine Horeb als Bezeichnung des Gebirges im Gegensatz zu der Ebene Moabs vorwaltet. Sodann die Angabe, dass für אשר אתם עברים לרשתה (Deut.) die andern BB. אשר אני מביא אתכם שמה haben, ist sehr ungenau und das wahre Sachverhältniss entstellend. Denn einerseits findet sich die den frühern BB. zugeschriebene Formel wörtlich nur 3mal in denselben (Lev. 18, 3. 20, 22. Num. 15,

18.) und daneben Exod. 6, 8. die ähnliche וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל־הָאָרֶץ, mit der dann Deut. 8, 7: יְהוָֹה אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל־אֶרֶץ genau übereinstimmt (vgl. noch Deut. 11, 29.), andrerseits findet sich zwar die genannte Deuteron. Formel ganz wörtlich in den frühern Büchern nicht, sondern nur ähnliche wie כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־אֶרֶץ כְּנָעַן Num. 33, 51. 35, 10; aber jene ist auch im Deut. nicht constant, sondern mindestens eben so häufig sind Formeln wie אֲשֶׁר יְהוָֹה אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָכֶם (לְךָ, לָנוּ) Deut. 2, 29. 3, 20. 4, 1. 21. 5, 16. 28. 9, 6 u. ö., die wörtlich in Lev. 25, 2. Num. 15, 2. 33, 53. vorkommen, oder אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ Deut. 4, 5. wie Num. 34, 2 u. a. Uebrigens ist es so natürlich, dass in den langen Reden des Deut., die unmittelbar vor dem Uebergange über den Jordan und der Besitznahme Kanaans gehalten worden sind und das Volk hierauf vorbereiten sollen, viel häufiger von dem Uebergange über den Jordan, um das Land einzunehmen, die Rede sein musste, als in den früheren Büchern, dass das Gegentheil sogar befremden müsste. — Die übrigen „Eigenheiten“ anlangend, könnte die Bemerkung, dass das Deut. nur יהוה und nie מלאך יהוה sagt, doch nur dann für einen wirklichen Unterschied Zeugniss geben, wenn יהוה in Gedankenverbindungen stände, in welchen die früheren BB. מלאך יהוה gebrauchten, was nicht nachzuweisen ist, da auch in den frühern BB. die Gesetze nicht durch מלאך יהוה, sondern von יהוה selbst gegeben werden. — Ferner das Nichtvorkommen von חק und חֻקָּה, שְׁאֵר, לְדוֹרֹתָם und איש איש hat seinen einfachen Grund darin, dass alle diese Worte hauptsächlich in gesetzlichen Stellen vorkommen, und da mit der objektiven Form der Gesetzgebung eng zusammenhängen, daher im Deut. bei seinem oratorisch-paränetischen Charakter nicht anwendbar waren. Sollte übrigens dieses argumentum a silentio Beweiskraft haben, so würde es zu viel beweisen. שְׁאֵר kommt auch im B. Numeri nicht vor, sondern nur Exod. 21, 10 und 6 mal im Levit., אִישׁ אִישׁ kommt in Genes. und Exod. nicht vor, folgt daraus Verschiedenheit der Verff. dieser Bücher? Und wenn das Deut. חק u. חֻקָּה nicht hat, so hat es doch eben so häufig wie die früheren Bücher den plur. חֻקּוֹת, ja in C. 4—6 auch einige male חֻקִּים, welches die übrigen BB.

nicht kennen, lässt sich daraus folgern, dass Deut. 4—6 mit seinem חקים von einem andern Verf. herrühre, als C. 6 ff. mit ihrem חקות? — Das W. עֵדוּת wird im Exod., Levit. und Num. von den beiden Gesetztafeln, und nur von diesem oder ihrem Inhalte gebraucht, stets in Verbindung mit מִשְׁכַּן, אֹהֶל אָרוֹן oder לוּחוֹת; im Deut. aber ist von der Stiftshütte, Bundeslade und den Gesetztafeln überhaupt nicht oft die Rede, kann es da auffallen, dass dafür nur die gewöhnlichsten Benennungen, wie אֹהֶל מוֹעֵד (31, 14. 15), לֻחֹת אֲבָנִים (5, 19. 9, 9 f. 10, 1 u. ö.) wie Exod. 34, 1. 4. 24, 12 gebraucht sind? Und selbst der von Delitzsch nicht einmal bemerkte Unterschied, dass die Bundeslade Deut. 10, 8. 31, 9. 25. 26 אֲרוֹן בְּרִית־יְהוָֹה und die Gesetztafeln 9, 9. 11. 15 לוּחֹת הַבְּרִית heissen, wie beide nie in den frühern Büchern, ist zum Erweise für Verschiedenheit der Verff. viel zu schwach, weil diese Bezeichnung sich vollständig daraus erklärt, dass nach Zweck und Charakter des Deut. die Idee des Bundes Gottes in den Vordergrund treten soll, indem Moses hier dem Volke vor allen Dingen das Bundesverhältniss als Motiv zur Befolgung der göttlichen Gebote ans Herz zu legen sucht. — Von den noch übrigen Eigenheiten kann doch unmöglich das einmalige כל־נשמה (20, 16) irgend welche Beweiskraft haben, da das W. נשמה selbst der Genesis (2, 7) nicht fremd ist; die 3 mal vorkommende Formel, das Fleisch der nicht zu Opfern geschlachteten Thiere oder wegen eines Fehlers nicht opferfähigen Hausthiere zu essen „wie Hirsch und Gazelle“, kann darum in den frühern Büchern nicht erwartet werden, weil hier der Anlass zur Anwendung dieser Formel fehlt. Das Nämliche gilt endlich von den Redensarten בערת הרע und הלך אחרי אלהים אחרים; beide passen um so weniger zu der objektiven Haltung der Gesetze der mittlern Bücher, je mehr sie dem subjektiven, paränetischen Gesichtspunkte der Reden des Deut. entsprechen.

Wenn sonach die Eigenthümlichkeiten des Deut. sich vollständig aus der Verschiedenheit des Standpunktes, des Stoffes und der Absicht oder aus dem oratorisch-paränetischen Charakter seiner Reden erklären, so wird jeder Zweifel an der Identität seines Verf. mit dem der früheren BB. vollends beseitigt durch die auch von Delitzsch anerkannte und für die mos. Abfassung desselben

geltend gemachte innigste Geistes- und Formverwandtschaft, die sich — was wohl zu beachten — nicht weniger auf die sogen. elohistischen, als auf die jehovistischen Bestandtheile und Eigenthümlichkeiten der früheren Bücher bezieht. Nicht nur kommen z. B. „die Bilder vom fressenden Feuer und vom Tragen auf Adlersflügeln“ nur im Bundesbuche und im Deuter. vor, vgl. Exod. 24, 17 mit Deut. 4, 24. 9, 3. Exod. 19, 4 mit Deut. 32, 11, sondern demselben gemeinsam mit den frühern BB. ist überhaupt die Liebe zu eigenthümlichen und alterthümlichen, echt mosaischen Bildern, vgl. 1, 31 mit Num. 11, 12. Deut. 1, 44. 8, 5. 28, 13. 29. 44. 49. 29, 17. 18 mit Num. 22, 4. 27, 17, und eine Menge alterthümlicher Worte und sprachlicher Bildungen, wie das doppelgeschlechtige הוא und נַעַר (Knabe und Mädchen), הָאֵל für הָאֵלֶּה 4, 42. 7, 22. 19, 11 wie Gen. 19, 8. 25. 26, 3. 4. Lev. 18, 27 (sonst nur noch 1 Chr. 20, 8), das Suffix ־ֵהוּ statt ו am Nomen 14, 15 wie Gen. 1, 12 u. ö., die Futurendung וּן, die im Pent. häufiger ist als in irgend einem der ATl. Bücher, und im Deut. 58 mal, sogar 2 mal am Perfect (8, 3. 16) vorkommt (vgl. König, ATl. Studien II, S. 165 ff.), die Construction des Passivs mit את des Objekts, z. B. 20, 8 u. ö., und viele alte Worte wie גּוֹזָל 32, 11 wie Gen. 15, 4, זָכוּר st. זָכָר 16, 16. 20, 13 (vgl. Dietrich, sprachl. Abhandl. S. 89), אָבִיב, אִשֶּׁה, יְקוּם, כֶּשֶׂב für כֶּבֶשׂ, מִין species, שֶׁגֶר u. a. mehr. Vgl. Keil, Lehrb. d. Einleit. S. 117 f. u. Delitzsch, d. Genes. I, S. 27 f.

Die Gründe endlich, welche Cap. 32 als nicht vom Deuteronomiker herrührend, und den Segen Mosis C. 33 gar als nachdeuteronomisch erweisen sollen *), sind von dogmatischer Natur, jeden höheren Einblick in die Zukunft leugnend, und dazu noch auf Missdeutungen einzelner Verse sich stützend. Dass in dem Segen Mosis nicht spätere Verhältnisse durchschimmern, hat noch kürzlich Diestel **) von den meisten Sprüchen in überzeugender

*) C. v. Lengerke S. CIV u. CXIX, Ewald, Gesch. I, S. 171 f.

**) Diestel, der Segen Jakobs. Braunschw. 1853. S. 114 ff. Vgl. auch Baumgarten, theol. Comment. 2, S. 552 ff. und Kurtz, Gesch. 2, S. 524 f.

Weise dargethan, und dies gilt auch von dem Segen über Benjamin, den Diestel wegen vermeintlicher Bezugnahmen auf spätere Zeiten für unecht erklärt, wie schon Bleek, im Repert. I, S. 31. richtig bemerkt hat. — Möglich bleibt nur, dass Eingang und Schluss dieses, zum Anhange des Pent. gehörenden, Segens durch den Redaktor, d. h. den, der den Anhang zu dem Werke Mosis hinzugefügt hat, einige Modificationen erfahren hat, da V. 1 und das אָמַר (וַיֹּאמַר) in den Eingängen der einzelnen Segenssprüche offenbar diesem Redaktor angehören. Wer den prophetischen Geist, welcher durch das Buch sich hindurchzieht, das rhetorische hier vorwaltende Element gehörig erkannt hat, wird in Cap. 32 u. 33 nur das gesteigerte Uebergehen des Rhetorischen in das Poetische wahrnehmen, und so einen trefflichen Fortschritt entdecken können. Der Beweis soll aber erst noch geführt werden, dass ihrer innern Beschaffenheit nach diese Capp. nicht von demselben Verf. herrühren können.

§. 119.

Resultat in Bezug auf die Einheit des Pentateuchs.

Wenn schon bei der Genesis, welcher doch schriftliche Quellen zu Grunde liegen (s. §. 116), die Urkundenhypothese mit ihrer Unterscheidung von elohistischen und jehovistischen Quellen sich als unbegründet und undurchführbar herausgestellt hat, so ist bei der Prüfung der übrigen Bücher des Pent. die Unmöglichkeit dieser Hypothese noch augenfälliger geworden. — Die sachlichen Widersprüche, welche die Unterscheidung einer elohistischen und einer jehovistischen Legislation darthun sollen, haben sich als ganz nichtig und zumeist auf willkührliche Voraussetzungen basirt erwiesen; und die Schwäche der sprachlichen Scheidungsmerkmale lässt sich im Allgemeinen schon daraus abnehmen, dass die Kritik hier zum grössern Theile andere Wörter aufsuchen musste als in der Genesis, und dabei doch überhaupt sehr wenig und durchaus nichts Charakteristisches aufzustellen vermochte. Daher auch hier wieder der auffallende Widerspruch der Kritiker unter sich hinsichtlich der Vertheilung der einzelnen Stücke an die präsumirten Verfasser, der beim Deut. am grellsten hervortritt.

Mit diesen, vor einer gründlichen Prüfung nicht bestehenden, sachlichen und sprachlichen Kriterien hängt auch die zwischen der Ewaldschen und Tuch-Stähelinschen Hypothese vermittelnde und beide mit der historischen Glaubwürdigkeit des Pent. in Einklang setzende Annahme von Delitzsch und Kurtz, dass im Pent. „zwei verschiedene historische Strömungen" wahrzunehmen und die Schriftwerke eines priesterlichen Elohisten und eines prophetischen Jehovisten einheitlich verbunden seien, so eng zusammen, dass sie mit demselben steht und fällt. *). Wir erinnern nur daran, dass z. B. die Grundgesetze oder Rechte Israels, auf welche hin der Bund Gottes mit dem Volke Israel geschlossen wurde (Exod. 21—23) alle charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Sprache des sogen. Jehovisten haben und eben deshalb von Stähelin u. a. diesem Verfasser zugeschrieben werden, so dass hier unausweichlich sich die Alternative aufdrängt, entweder diese Grundgesetze des theokratischen Bundes dem priesterlichen Elohisten abzusprechen und die Consequenz nicht zu scheuen, dass der priesterliche Elohist die Rechte Israels, welche die Grundlage der ganzen Gesetzgebung bilden, in seinem Werke übergangen hätte, oder aber die Nichtigkeit der Argumente, auf welche die Unterscheidung basirt wird, zuzugestehen, und die ganze Unterscheidung fallen zu lassen, da diese Capp. nicht blos legislativen, sondern zugleich prophetischen Inhalt haben, das Gepräge des prophetischen Jehovisten nicht weniger als das des priesterlichen Elohisten an sich tragen, und nach Inhalt und Form ein einheitliches Ganzes bilden, das noch keine Kritik in verschiedene Stücke zu zerschneiden gewagt hat. — Doch liegt dieser Unterscheidung zwischen einer priesterlichen und einer prophetischen Strömung eine gewisse Wahrheit zu Grunde, nämlich die richtige Wahrnehmung, dass in den geschichtlichen Partien, am deutlichsten hie und da in der Genesis, einzelne Erzählungen durch ihre Darstellung und prophetische Tendenz sich von andern mehr annalenförmig gehaltenen und in dieser Haltung den legislativen Stücken der mittleren Bücher gleichenden Stücken sichtlich unterscheiden. Aber aus dieser Wahr-

*) Vgl. Delitzsch, die Genesis I, S. 37. u. Kurtz, Gesch. d. a. B. 2, S. 541 ff.

nehmung eine „doppelte Strömung“, welche zwei verschiedene Verfasser verriethe, zu folgern, würde doch erst dann plausibel erscheinen, wenn diese doppelte Strömung sich als durch das ganze Werk hindurchgehend nachweisen, und auch nicht auf einen Verfasser, der wie Moses Beruf, Begabung und Interesse des Priesters und Propheten in sich vereinigte, zurückführen liesse. Allein die Behauptung, „dass die Bestandtheile der priesterlichen Strömung, so weit sich dieselbe deutlich erkennen und unterscheiden lasse, nahezu ein abgerundetes und beziehungsweise auch vollständiges Ganzes mit verhältnissmässig nur geringen Lücken bilde“ (Kurtz 2, S. 543), ist so wenig erwiesen und überhaupt erweislich, dass vielmehr bei näherer Prüfung des Sachverhalts das Gegentheil sich als unbestreitbares Resultat ergeben hat. Aus den elohistischen Erzählungen lässt sich in keiner Weise ein auch nur „beziehungsweise vollständig“ zu nennendes Ganzes von einheitlicher und zusammenhängender Darstellung herausbringen, wie Kurtz selbst hinterdrein indirekt zugesteht, wenn er S. 544 sagt: „nur im Allgemeinen lässt sich die Perception von einer doppelten Strömung nachweisen, und nur wo die beiderseitigen auseinandergehenden Eigenthümlichkeiten in besonders deutlicher Weise hervortreten, lassen sich einzelne Abschnitte mit einiger Sicherheit näher bestimmen und begrenzen“. Auch die Abschnitte, in welchen die Eigenthümlichkeiten der priesterlichen und prophetischen Strömung noch am deutlichsten hervortreten, weisen keine solche Verschiedenheit auf, welche die Abfassung von einem, mit priesterlichem und prophetischem Geiste gleicherweise begabten Manne unwahrscheinlich, geschweige denn undenkbar machen könnte. Wenn aber gegen die Zurückführung der doppelten Strömung auf einen Verfasser wie Moses noch eingewandt wird: „das doppelte Interesse und die zwiefache Tendenz des priesterlichen und prophetischen Bewusstseins würde sich stets gleichzeitig und ebenmässig, in lebendiger Einigung und Durchdringung geltend gemacht haben“ (Kurtz S. 543), so müssen wir diese Forderung, sofern sie den Nachdruck auf das „stets gleichzeitig und ebenmässig“ legt, und ohne die Betonung dieser Worte alles Gewicht verlieren würde, als eine von der Classicität der neueren Geschichtschreibung entlehnte als unpassend und auf die einfache

Erzählungsweise der semitischen Historiographie unanwendbar, dieselbe mit einem unberechtigten Maassstabe messend, zurückweisen, zugleich aber noch daran erinnern, dass nicht wenige Abschnitte diese zwiefache Eigenthümlichkeit in sich vereinigen, welche die Kritik nur durch die allzeit bereit habenden Auskunftsmittel von „Ueberarbeitung“, „Glossen“, „Verbrämungen“ u. dergl. mehr für ihre Hypothesen zurechtzulegen sucht.

Mit der Annahme zweier Verfasser ist endlich auch die Thatsache, dass die den Pentateuch kennzeichnenden und von allen übrigen Büchern des A. T. unterscheidenden sprachlichen Eigenthümlichkeiten sich durch beiderlei Abschnitte gleichmässig hindurchziehen *), sehr schwer zu vereinigen. Und wenn auch diese allenfalls aus der Eigenthümlichkeit des mosaischen Zeitalters sich erklären liessen, so bleiben doch die vielen Rückbeziehungen der elohistischen Stücke auf vorhergegangene jehovistische **) durchaus unerklärbar, und nöthigen zur Anerkennung der einheitlichen

*) Vgl. §. 118 gegen Ende und Abth. I, §. 31. Keil, Lehrb. d. Einl. §. 32. II.

**) Die meisten sind im Laufe dieser Untersuchung schon erwähnt worden. Eine summarische Zusammenstellung derselben liefert Keil, Lehrb. d. Einl. §. 24. Not. 2. S. 79 f. §. 32. Not. 3. — Noch eine Schwierigkeit erhebt sich gegen die Urkundenhypothese, wenn dieselbe zwei von einander unabhängig verfasste Schriften durch einen Redaktor zu unserem Pentateuche vereinigt werden lässt, nämlich die Thatsache, dass die Stücke des jüngeren Verfassers sich darin so genau an die Erzählungen des älteren anschliessen, dass sie z. B. vor Gen. 17 immer die Namen Abram und Sarai, und nach diesem Cap. eben so constant Abraham und Sara gebrauchen. Wie lässt sich doch ein solches Achten auf die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Stücke und systematisches Corrigiren der einen Quelle nach der andern, wie es Hupfeld (die Quellen der Genes. S. 198) dem Redaktor zuschreibt, und denselben sogar den gleichförmigen Gebrauch von הוא und נער für beide Geschlechter durch alle Theile des Pent. hindurch in den Text hineincorrigiren lässt, zusammenreimen mit der andrerseits dem nämlichen Redaktor zugeschriebenen Stupidität, dass er die augenscheinlichsten Widersprüche zwischen den verschiedenen Urkunden nicht bemerkt haben soll!!

Abfassung des ganzen Werks, um so mehr als die Trennungshypothese in allen ihren Modificationen kein einziges Scheidungsmerkmal, dem die Kraft eines überzeugenden, geschweige denn zwingenden Arguments zukäme, geltend zu machen im Stande ist.

§. 120.

Innere Wahrheit des Pentateuchs. Kritik der Urgeschichte Genes. I—III. *)

Soll der Pentateuch derjenigen Stellung, die er sich selber beilegt als Werk Mose's und Fundamentalurkunde des A. Bundes, in Wahrheit entsprechen, so muss sich sein Inhalt als historische Wahrheit ausweisen, so muss er Geschichte enthalten, welche vor dem Forum der Kritik als den Charakter voller Wahrheit tragend sich bewährt. — Dieser Anforderung muss auch schon die Darstellung der vormosaischen Periode, oder der Inhalt der Genesis Genüge leisten. Hängt doch diese mit der Geschichte der mosaischen Zeit als ein unzertrennliches Ganzes zusammen, indem sie das Fundament der Theokratie bildet, mit dem diese steht und fällt. Herrscht also in der hebr. Urgeschichte bereits dunkle, unverbürgte und entstellte Sage, statt objektiver Wahrheit nur subjektive, durch mannigfache Interessen erzeugte Dichtung und Philosophie: so fehlt uns der historische Boden und wir besitzen kein genuines Denkmal aus der mosaischen Zeit. Ist aber die Urgeschichte der Theokratie in Wahrheit das, was sie sein will, so muss sie sich einmal als ein ursprüngliches, sodann eben dadurch als ein wirklich geschichtliches Werk erweisen; denn ihre Wahrheit liegt eben in ihrer historischen Ursprünglichkeit. Diese aber lässt sich ermitteln theils durch innere Prüfung des Gehalts der heil. Urkunde, theils durch Vergleichung ihrer Erzählungen mit ähnlichen oder verwandten Nach-

---

*) Vgl. besonders Lüderwald, die allegorische Erkl. der 3 ersten Capp. Mos. — in ihrem Ungrunde dargestellt. 1781. Cramer, Nebenarbeiten z. theol. Liter. St. 2. Werner, geschichtliche Auffassung der 3 ersten Capp. des ersten B. Mose. 1829.

richten anderer Völker, welche in Vergleich mit jenen sich als secundär und abgeleitet herausstellen müssen.

Was wir die Urgeschichte der Hebräer nennen, das wurde zwar anfangs selbst von denen noch als unzweifelhaft von dem Gründer der Theokratie herrührend bezeichnet, welche den rein historischen Gehalt desselben aufzugeben bereit waren *). Aber darin lag nur die innere Inconsequenz, welche den nothwendigen Zusammenhang von „mosaisch“ und „historisch“ nicht begriffen hatte. Daher musste die Consequenz des kritischen Skepticismus durchbrechen; es musste dahin kommen, dass man das Entstehen der 11 ersten Capp. der Genesis anfangs wohl noch mit einem gewissen Sinn für ihren tief religiösen Gehalt für zwar nicht mosaisch, aber doch früher als die übrigen Theile des Pent. verfasst halten wollte**), bald aber sie in die Zeiten des assyrischen und selbst des babylonischen Exils hinabzusetzen unternahm***). Prüfen wir nun diese Ansicht, die in ihrem ganzen Umfange, sofern sie den bestimmten Zeugnissen der folgenden hebr. Schriften widerspricht, erst im Folgenden ihre volle Widerlegung finden wird, hier zunächst in sich selber.

An der Spitze der hebr. Urgeschichte stehen drei Nachrichten, die unter sich zusammenhängend den Anfangspunkt der theokratischen Geschichte bilden: des Weltalls Entstehung, des Menschen ursprünglicher Zustand und der Sündenfall (Gen. 1—3). Die vielfachen Deutungen, welche sie erfahren, zerfallen im Allgemeinen in zwei Klassen: die den Wortsinn festhaltende und die ihn aufgebende. Nur mit der ersteren als der allein hermeneutisch wahren haben wir es hier zu thun. Sie zerfällt aber wieder in die mythische, welche die geschichtliche Wahrheit leugnet, und die streng historische.

Fast alle bekannten Völker, insbesondere die asiatischen, haben am Anfange ihrer Geschichte Ueberlieferungen, die der bibli-

---

*) Vgl. Eichhorn, Einl. III, S. 65 ff.

**) Vgl. de Wette, Einl. §. 158. b. und Vater a. a. O. S. 597 ff.

***) Vgl. Hartmann, Aufklär. üb. As. I, S. 19 ff. (üb. d. Pent. S. 794 ff.) Pustkuchen, hist. krit. Unters. d. bibl. Urgesch. S. 19 ff. Schumann, Gen. p. LXIX sq. von Bohlen, Genesis S. CXCIV ff. u. a.

schen mehr oder weniger ähnlich sind, aufzuweisen. Die Stellung dieser zu jenen kann aber eine ursprüngliche oder eine abgeleitete sein, und im zweiten Falle kann sie entweder aus der vormosaischen Periode und hier von anderweitig her überkommen sein, oder aus der nachmosaischen Periode herstammen. Im ersten dieser beiden Fälle würde es aber jedenfalls mit dem mythischen Charakter dieser Nachrichten schon bedenklich stehen. Denn wenn wir den Mythus nicht für reine Erfindung halten (was er nie gewesen ist), sondern als gegebene reale Wahrheiten ausprägend, so steht die Zeit seines Entstehens und seines Gegenstandes in einer offenbaren Disproportion. Waren jene Ueberlieferungen heimisch bei den Stammvätern der Hebräer, so liegt darin schon ein bedeutendes Moment für ihre, mit dem Charakter des Mythischen unvereinbare geschichtliche Glaubwürdigkeit.

Aber beiden Annahmen tritt gleich von vornherein eine bedeutende Schwierigkeit entgegen. An sich ist der Fall der Entlehnung der Mythen eines Volks von dem andern nicht blos denkbar an sich, sondern auch faktisch erwiesen. In der griechischen Mythologie z. B. liefert die Bekanntschaft dieses Volks mit fremden nicht nur den Beweis der Einwirkung letzterer auf ersteres, sondern sogar eine ziemlich sichere Spur der Entstehung der griech. Mythen den historischen Daten zufolge *). Allein die Quelle dieser Aneignung des Verwandten haben wir in der innerlichen Einheit des Heidenthums und seiner darin tief begründeten synkretistischen Richtung zu suchen. Fühlend, dass der dem heidnischen Elemente schroff entgegenstehende Grundbegriff der Theokratie hiemit in Widerstreit gerathe, hat man daher das zum Heidenthum hinneigende Volk Israel als Erklärungsgrund derselben Erscheinung bei den Hebräern gebraucht. Aber haben wir denn die Idee der Theokratie bei dem den Baalim dienenden Theile des Volks zu suchen? Sie liegt vielmehr in dem dem Götzendienste schroff gegenüberstehenden Elemente. Es wäre also die Frage zu beantworten, wie bei der Gründung der Theokratie oder nach derselben das ihr entgegengesetzte untheokratische Element

---

*) Vgl. K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissensch. Mythol. S. 173 ff.

ein solches Uebergewicht gewann, dass es an die Spitze der theokratischen Idee gestellt wurde? Dieses Problem ist bis jetzt noch nicht gelöst, ja nicht einmal seinem Wesen und Umfange nach begriffen worden; und es wird auch für die modern rationalistische Bildung unauflösbar bleiben.

Die ausserbiblischen Sagen über den Urstand der Erde und des Menschen haben eben so grosse Aehnlichkeit als Unähnlichkeit mit der Schrift. Um die Erklärung *beider* Erscheinungen handelt es sich bei der Entscheidung über den mythischen oder historischen Charakter der letzteren. Nun hat aber der Mythus wie die Geschichte eine ideelle und eine reale Seite; bei jenem ist die Idee in das Gewand des Faktums gekleidet, bei dieser ist sie das dem Faktum zu Grunde liegende, aus ihm sich ergebende. Um zu sicheren Resultaten zu gelangen, werden wir also von beiden Seiten aus die Vergleichung anstellen müssen, indem die *ideelle* Seite des Mythus und der Geschichte überall eine wesentlich, spezifisch verschiedene ist (sofern sie in dem einen Falle die Geschichte, in dem andern den Mythus *möglich* macht), der *faktische* Bestand aber darum in seinen Einzelheiten sich auf frappante Weise berühren muss, weil jeder Mythus eine faktische Seite, die Geschichte aber nur Faktisches enthält.

1) Ist die *Idee* der biblischen Schöpfungssage nicht nur verschieden von der aller übrigen Kosmogonien, sondern auch zugleich der Art, dass sie das Entstehen aller übrigen begreifen lässt, nicht aber umgekehrt, so ist sie damit als die *ursprüngliche* gesetzt. Zu Grunde liegt allen Kosmogonien die Verkennung des göttlichen Seins und Lebens im Verhältniss zu dem creatürlichen; daher die Emanationsidee in mannigfachen Modificationen durch alle sich hindurch zieht; mehr spiritualistisch in den indischen und persischen Kosmogonien, roher und grotesker iu den den Hylozoismus mehr hervortreten lassenden phönizischen, babylonischen, ägyptischen u. a. Sagen. *Bis zu der Idee einer Schöpfung aus Nichts hat sich nirgends eine alte Kosmogonie erhoben*, weder in den Mythen noch in den Philosophemen der alten Welt *). Hieraus ergiebt sich schon,

*) Vgl. *Schelling*, Gotth. v. Samothr. S. 58 ff. *Görres*, Mythen-

wie das Heidenthum auch bei der Entstehung der Welt göttliches und creatürliches Sein nicht geschieden hat und scheiden konnte. Sein Grundcharakter ist das Gebundensein an das natürliche Lebens-Element; daher ihm wohl dieses als ein concret lebendiges, aber nie das Göttliche als ein persönlich lebendiger Gott entgegentritt. Der biblische Schöpfungsbericht hingegen gewinnt dadurch, dass er eine Schöpfung aus Nichts zur Grundidee hat, eine von allen andern Mythen wesentlich verschiedene Bedeutung, und stellt sich eben damit als das ursprüngliche dar im Vergleich mit allen übrigen Kosmogonien, welche in ihrer Trübung der Wahrheit sich eben als secundäre, abgeleitete zu erkennen geben. Nur aus dem biblischen Elemente lässt sich alles Äusserbiblische erklären, aber nicht umgekehrt; denn die Wahrheit ist das Ursprüngliche, nicht die Lüge, die erst an der Wahrheit entsteht. Darum ist auch die Neologie unserer Zeit so sehr bemüht, diesen Inhalt der Schöpfungsgeschichte abzusprechen, und die Vorstellung eines ursprünglichen Chaos in sie hineinzutragen *) — aber freilich ohne Erfolg.

---

gesch. S. 633 ff. von Bohlen, d. A. Ind. I, S. 162 ff. Münter, Rel. d. Babylon. S. 44 u. a.

*) Nur durch die gewaltsamsten exegetischen Maassregeln kann man diesen Begriff aus Gen. 1, 1. wegdeuten. Denn das בראשית bezeichnet ja offenbar den Anfang des creatürlichen Seins (die Schöpfung in und mit der Zeit) im Gegensatze zu dem ewigen Sein des Schöpfers (s. Gabler, Urgesch. I, S. 183 ff.), und eben so ist ברא (in Kal) stets ein Neues ins Dasein rufen, wie es auch von עשה desshalb ausdrücklich unterschieden wird, 2, 3. — „omnis creatio est effectio, sed non omnis effectio creatio“ de Dieu ad h. l. —; vgl. die treffliche Bemerk. von Gesenius, thes. I, p. 236. Richtig hat schon Tuch (S. 12) bemerkt: „vergebens sucht Johannsen (kosmog. Ansichten der Inder u. Hebr. Alton. 1833) die hebr. Kosmogonie in eine Emanationstheorie umzugestalten, um die Beziehungen zu Indiens Sagenkreis herauszufinden. — Man hat diesen Gedanken (der Schöpfung aus Nichts) für viel zu abstrakt halten wollen, um so mehr da keine alte Kosmogonie sich bis zur Schöpfung aus Nichts habe erheben können. Allein es ist hierin der Schluss von der Analogie ein trüglicher, da er nur die Aehnlichkeit aufsucht, ohne den Grundunterschied zugleich

2) Jede nicht-biblische Kosmogonie weiset sich aber auch als eine eigenthümlich nationale des einen oder des anderen Volkes aus durch den Zusammenhang theils mit der eigenthümlich mythologischen Gesammt-Anschauung desselben, theils mit der Lokalität *) und den klimatischen Verhältnissen **). In dieser Mannigfaltigkeit aber ist eine höhere Einheit; die in immer neuen Schachten sich aufthürmenden, aus dem Boden einer jeden Region mit eigenthümlicher Lebenskraft hervorgetriebenen Ansätze haben in sich eine alte Urgestaltung, die jener Umrisse Lebenstrieb und beseelender Odem ist. Die ganze Bildung ist daher aber auch eine jedesmal beschränkte, eine in sich eng abgeschlossene, die verpflanzt auf fremden Boden und hier mit neuen Bildungen sich vermischend, ein verkümmertes Dasein erhält, aufhört, sich frei und lebenskräftig zu bewegen. Darum ist aber auch Wahrheit nur in dem Allgemeinen, nicht in der speziellen Durchbildung. Diese allgemeine Grundidee allein kann bei der Combination der biblischen und der ausserbiblischen Kosmogonien in Betracht gezogen werden.

In dem biblischen Schöpfungsberichte dagegen finden wir keine Spur von nationaler Beschränktheit. Selbst die Beziehungen desselben auf die Theokratie, die man in der Siebenzahl der Schöpfungstage, der Zurückführung des Geschaffenen auf Jehova, gefunden hat, enthalten nichts Particuläres, nicht einmal eine

---

mit festzuhalten; und wenn alle Kosmogonien des Alterthums eine ewige Materie der Gottheit gegenüberstellen, so folgt daraus noch nicht, dass auch die hebr. Kosmogonie eine solche anerkennen müsse". — Nichts desto weniger hat noch Ewald, bibl. Jahrb. I, S. 76 ff. diese heidnische Idee durch widernatürliche Deutung von Gen. 1, 1—3 in den Text hineingetragen! Vgl. dagegen Knobel u. Delitzsch zu Gen. 1, 1.

*) Man vergleiche z. B. die ganz auf Aegypten berechnete Kosmogonie dieses Volkes (bei Diodor. Sic. I, 7), die Babylonische ganz für Mesopotamien gemachte, Münter a. a. O. S. 37 ff.

**) Auf das Lokale und Selbstständige der Mythen hat sehr schön O. Müller in d. angef. W. aufmerksam gemacht, ohne den universellen Charakter und Zusammenhang derselben zu verkennen, s. besonders p. 281 ff.

sichere Hindeutung auf das theokratische Sabbathsinstitut. Sowohl der Sabbath als die siebentägige Woche sind vorisraelitisch und vormosaisch. „Der Verdacht ist unbegründet, dass um den volksgeschichtlichen Sabbath zu begründen, ein göttlicher in die Schöpfungsgeschichte hineingedichtet worden sei“ (Delitzsch, Genes. I, S. 72). Selbst in der Zurückführung des Geschaffenen auf Jehova in II, 4 ff. liegt zwar eine theokratische Beziehung, aber kein Particularismus; denn Jehova ist אלהים — der eine wahre Gott, und als solcher Schöpfer Himmels und der Erde, keine beschränkte Nationalgottheit. Sonach ergiebt sich aus der Vergleichung mit den heidnischen Kosmogonien, dass die mos. Schöpfungsgeschichte einen durchaus universalen Charakter trägt und gegenüber den heidnischen Kosmogonien eine eigenthümliche primitive Stellung einnimmt, und daher das nicht sein kann, was jene sind — Mythus oder Dichtung, und sich zu beidem als das ursprüngliche, d. h. als reale oder geschichtliche Wahrheit verhält.

3) Es lässt sich auch leicht einsehen, wie allein die der Schöpfungsgeschichte zu Grunde liegende Idee einer Schöpfung aus Nichts auf historische Wahrheit Anspruch machen kann, indem ja alle abweichenden Systeme nur in der zwiefachen Gestalt des Hylozoismus oder Dualismus und der pantheistischen Emanations- oder Evolutionslehre auftreten können, in dieser Beschaffenheit aber mit dem Widerspruch gegen die Geschichte behaftet sind, sofern sie an die Stelle des Begriffs der Zeitlichkeit den der Ewigkeit setzen, und das richtige Verhältniss des zeitlichen Seins zu Gott dem Ewigen, sowie den spezifischen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt aufheben. Diese unbestreitbar richtigen Begriffe sind allein in der bibl. Ueberlieferung gegeben und prägen ihr den Stempel wahrer Geschichte auf. Hiernach müssen wir die Meinung derer unbedingt verwerfen, welche die bibl. Schöpfungssage für ein von diesem oder jenem Volke überkommenes Gut erklären *). Denn abgesehen davon,

*) Vgl. Hartmann, a. a. O. S. 788 ff., welcher die phönizische Kosmogonie als die Quelle der hebr. ansieht, und von Bohlen, S. 46—50., welcher den ober-asiatischen, parsischen Ursprung derselben behauptet.

dass man hiebei blos auf Aehnlichkeiten in secundären, äusserlichen Momenten achtet, und die Grundverschiedenheit in den geistigen Ideen, die doch den Kern der Sache bilden, ganz übersieht, so wird diese Annahme schon dadurch als unbegründet dargethan, dass unsere Geschichte keine sichere Spur von Entlehnung aufweist, und eben so wenig in den historischen Zügen, z. B. der Beschreibung des Paradieses, seiner geographischen Lage, den nationalen auf Kanaan hindeutenden Standpunkt und Charakter veräth. Damit aber wollen wir durchaus nicht den vormosaischen Ursprung unserer Schöpfungsgeschichte in Abrede stellen. Denn der Annahme, dass Moses sie aus göttlicher Offenbarung empfangen und aufgezeichnet habe, stehen entgegen die bei den verschiedensten Völkern, in Hinter- und Vorderasien, selbst in America, sich findenden und der biblischen Erzählung in vielen Punkten auffallend ähnlichen kosmogonischen Sagen und Mythen. Diese Aehnlichkeit lässt sich nicht aus Bekanntschaft dieser Völker mit der biblischen Urkunde oder Ueberlieferung ableiten, sondern weist vielmehr auf eine weit über Mosen hinauf reichende gemeinschaftliche Urquelle zurück, auf eine Urüberlieferung, welche das Menschengeschlecht bei seiner Zertheilung in Völker und seiner Zerstreuung über die Erde aus dem gemeinsamen Stammhause mitgenommen hat *), wodurch wir mit der Frage nach ihrem Ursprunge auf die „Familie des erstgeschaffenen Menschen" gewiesen werden. Aber woher hat sie das erste Menschengeschlecht? Nicht aus Nachdenken über den Ursprung der es umgebenden Welt, so dass der vorliegende Schöpfungsbericht nur „Ausdruck der Kenntniss wäre, welche der erstgeschaffene Mensch von dem hatte, was seinem Dasein voraufgegangen war" **), also der in Geschichte

*) So Delitzsch, Gen. I, S. 73. u. Nägelsbach, d. Gottmensch. I, S. 127 ff.; ähnlich Tuch S. 11. u. Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, S. 344 f., nur mit dem Unterschiede, dass die letzteren, weil sie keine göttliche Offenbarung anerkennen, die erste Entstehung derselben aus menschlichem Nachdenken herleiten. Vgl. noch Ewald, bibl. Jahrb. I, S. 77 ff.

**) So Hofmann, Schriftbeweis I, S. 232, wo erläuternd hinzugefügt ist: „Aehnlich wie sich dem Naturforscher unserer Tage die Anfangsgeschichte der Erde aus ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit

umgesetzte Eindruck wäre, welchen die klar und durchsichtig seiner Anschauung vorliegende Gegenwart der Welt auf den ersten Menschen beim Nachdenken über ihre Entstehung gemacht hätte. Denn unser Bericht giebt sich in keiner Weise als ein Produkt weder der unmittelbaren Anschauung des menschlichen Geistes über das Werden der gewordenen Welt, noch des reflektirenden Nachdenkens oder Träumens über Weltentstehung zu erkennen, sondern wenn man ihn namentlich mit der folgenden Erzählung vom Urstande und Sündenfalle des Menschen vergleicht, so will er eben so nothwendig wie diese Thatsachen und die weitere Geschichte des Menschen als eine geschichtliche Thatsache gefasst sein.*) — Da die Schöpfung der Welt und des Menschen jenseits der Grenzen menschlicher Anschauung und Erfahrung liegt, so kann die Geschichte derselben dem ersten Menschengeschlechte nur von Gott selbst mitgetheilt worden sein durch Offenbarung. Diese Offenbarung ist ihm aber nicht durch prophetische Anschauung vermittelt worden, wie Kurtz meint**), sondern durch einfache Belehrung in der Weise, wie ein Vater seinen Sohn über geschichtliche Thatsachen belehrt***). Die Annahme einer prophetischen Vision oder Anschauung als Medium dieser Offenbarung ist nicht nur durch keine, selbst noch so leise Spur im Texte indicirt, sondern auch mit dem Begriffe des prophetischen Schauens unvereinbar, sofern dieses nicht das schon Geschehene sondern nur

---

erschliesst, wird sich dem erstgeschaffenen Menschen die Gegenwart der Welt, welche er in ihrem Verhältnisse zu ihm eben so rein als unmittelbar erkannte, in eine Geschichte, wie diese Welt geworden, umgesetzt haben". Vgl. damit die weitere Ausführung S. 243.

*) Die völlige Unvereinbarkeit der Hofmann'schen Annahme mit dem was Gen. 1—3. über das Verhältniss des ersten Menschen sowohl zu Gott als zur Welt mit ihren Geschöpfen andeutet, hat schon Kurtz (Bibel u. Astron. K. 4, §. 2. 3te Aufl.) schlagend nachgewiesen, wenn auch nicht alle dort geltend gemachten Argumente beweiskräftig sind.

**) Bibel u. Astron. K. 4, §. 3. u. Gesch. des A. B. I, S. 45.

***) Vgl. Joh. Richers, d. Schöpfungs-Paradieses- u. Sündfluthgeschichte. Lpz. 1854. S. 56.

das Werdende, nicht Vergangenheitsgeschichtliches sondern nur die zukünftige Entwicklung des göttlichen Weltplans zum Inhalte hat*). Auch trägt der Schöpfungsbericht nicht „den Charakter eigener Anschauung an sich“, ist kein „Schöpfungsgemälde“, in welchem jeder Zug den Pinsel eines Malers nicht den Griffel eines Geschichtschreibers verrathe, und der Verfasser ist nach dem Inhalt der Urkunde nicht „selbst ein Zuschauer der Schöpfung“, wie Kurtz (Bib. u. Astrom. S. 83.) mit Eichhorn und Ammon behauptet. Die Klarheit und Anschaulichkeit der Darstellung ist hier nicht grösser, als wie sie jeder Historiker von einem längstvergangenen Ereignisse bei gehöriger Bekanntschaft mit demselben geben kann, ohne dasselbe aus eigener Anschauung zu kennen. Ausserdem liegen der Deduktion, mit der unser College die Nothwendigkeit dieser Vermittlung erhärten will, zwei Irrthümer zu Grunde. Erstlich deutet er den an sich richtigen Satz, dass Autopsie, sei es das selbsteigene Schauen und Erleben des Berichterstatters oder das fremde, ihm durch Ueberlieferung zugekommene, die Quelle aller menschlichen Geschichte sei, willkührlich dahin aus, dass jeder Beschreibung eines geschehenen Ereignisses auch menschliche Autopsie zu Grunde liegen müsse. Sodann folgert er hieraus, dass jede Mittheilung thatsächlichen Inhalts, falls sie nicht auf menschliche Autopsie sich gründet sondern auf göttliche Offenbarung, nur durch prophetische Anschauung dem Menschen zu Theil werden könne, was bekanntlich nicht nur mit dem streitet, was uns in Gen. 1 — 3. über den Verkehr Gottes mit den ersten Menschen berichtet ist, sondern auch mit der Mosen zu Theil gewordenen Offenbarung des Gesetzes auf dem Sinai. Weder das Gebot Gen. 1, 26 f. noch die Strafe 3, 9 ff. hat Gott den ersten Menschen durch prophetisches Schauen kundgethan, noch hat er Mosen in prophetischen Visionen sich geoffenbart, sondern mit ihm geredet „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet“ (Exod. 33, 11. Deut. 5, 4. 5.), „Mund zu Mund“, nicht wie mit den Propheten durch Gesichte (מראה) und im Traume (Num. 12, 6.).

4) Der Schöpfungsbericht will als Geschichte, nicht als

---

*) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 67 ff. u. Richers a. a. O. S. 51 ff.

Poesie oder Philosophie betrachtet sein. Er enthält durchaus keine philosophische Erklärung, entwickelt gar nicht den Prozess der Weltentstehung genetisch, sondern beschränkt sich auf die Aussage, dass Himmel und Erde mit allen ihren Heeren durch Gottes Wort ins Dasein gerufen und in sechs Tagen nach einer zweckmässigen Stufenfolge entstanden sei, wobei jede philosophische Speculation über das Werden der Creaturen ferne gehalten ist*). Daher kann er aber auch eben so wenig das Erzeugniss des besonders energischen Gottesbewusstseins des Geschichtschreibers (Moses) sein (wie Häv. a. a. O. S. 63. sagt), als er ein Produkt des religiösen Volksgeistes ist, welcher die Theokratie belebte. Dass er Poesie oder Philosophem oder Produkt des religiösen Gottesbewusstseins sei, könnte nur durch innere Gründe erhärtet werden. Aber eine solche Betrachtungsweise würde nur dann auf Geltung Anspruch machen können, wenn sie mit Consequenz durchgeführt die ganze Geschichte des A. Test. als ein Produkt theokratischer Einbildung oder Speculation aufgefasst wissen wollte**). Diese Consequenz aber würde sie selbst zerstören; denn wäre die Theokratie mit ihren Gottesthaten nur subjektive Einbildung, so hätte auch das auf der Offenbarung des A. Test. sich gründende Christenthum keine objektive historische Realität, und die Menschwerdung Gottes in Christo, diese Grundthatsache unsers Heils, deren objektive Realität der heil. Geist jedem gläubigen Herzen versiegelt, wäre auch blos subjektiver Glaube oder Einbildung ohne objektive thatsächliche Wahrheit.

Aber die Ansicht, welche die Geschichte der Schöpfung bestreitet, ist in ihrer gewöhnlichen Fassung noch mit dem innern Widerspruche behaftet, dass sie wie einerseits die Künstlich-

---

*) Vgl. Hävernick, Vorlesungen üb. d. Theologie des A. T. herausgg. von Hahn. S. 64.

**) Wie z. B. de Wette thut, der hier die „Einleitung in das theokratische Epos der Hebräer“ findet (Beitr. 2, S. 36 f.), und so die ganze Theokratie in ein Phantasiegebilde verwandelt, oder Ewald, der auch ohne eine göttliche That anzuerkennen, die ganze Theokratie aus der Urkräftigkeit des religiösen Bewusstseins erklären will.

keit der Anlage des Ganzen, so andrerseits die Einfalt dieser Weltanschauung für sich in Anspruch nimmt, und durch letzteres die inneren Widersprüche, mithin den unhistorischen Charakter, durch ersteres den späteren fingirten Inhalt nachweisen will*). Denn da streitet die künstliche Anlage offenbar gegen die Annahme von Widersprüchen, die dann ja vermieden sein müssten; und die in der Durchführung sich kundgebende Einfalt protestirt laut gegen spätere Erfindung. — Beruht hingegen die Schöpfungsgeschichte auf göttlicher Offenbarung, welche die ersten Menschen empfingen, so wird ihre geschichtliche Wahrheit auch dadurch nicht zweifelhaft, dass sie in der Urzeit nur mündlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden. Denn die Treue dieser Ueberlieferung war einerseits durch das lange Lebensalter der Urväter (Adam lebte bis in die Zeit Lamechs, des Vaters Noahs, und dessen Enkel Sem bis in die Zeit Abrahams) andrerseits durch ihren engsten Zusammenhang mit der wahren Gotteserkenntniss stark gesichert. Und sollten dennoch sich im Laufe der Zeiten trübende Elemente angesetzt haben, so können wir zu dem göttlichen Geiste, der Mosen entweder bei ihrer Aufzeichnung oder wenigstens ihrer Aufnahme in die Geschichte der ATlichen Offenbarung leitete, das Vertrauen hegen, dass er alle unwahren Elemente werde ausgeschieden haben. Dieses Vertrauen wird auch durch ihren innern Gehalt vollkommen bestätigt; noch ist in keinem Punkte ihre Unwahrheit wirklich erwiesen. Alle Einwände gegen die geschichtliche Auffassung wie gegen die innere Wahrheit derselben beruhen in der That theils auf Missverständnissen und Missdeutungen, so die angeblichen Widersprüche zwischen Cap. 1. und 2. (s. oben §. 114.), theils auf seichten dogmatischen Voraussetzungen, so wenn man es nicht für der Vernunft angemessen findet, dass Gott in sechs Tagen geschaffen und am siebenten geruht habe, wobei man willkührlich die Urkunde dahin verdreht, dass „Gott es sich sauer werden lasse, und nach sechs Tagen mühevoller Arbeit dem weltlichen Bildner gleich sich Ruhe gönne“ (Tuch S. 3.), theils auf verkehrter Anwendung „der Naturwis-

*) Man vgl. z. B. Gabler, in der Urgesch. Th. 1. Bauer, hebr. Mythol. 1, S. 63 ff. u. a.

senschaft auf unsere Urkunde, und falscher Ueberschätzung der geologischen und physicalischen Erkenntnisse unserer Tage, wornach die empirische Naturforschung sich anmasst, die erste Entstehung der ganzen Naturordnung nach den in der bestehenden Natur zu ihrer Erhaltung und Fortentwicklung waltenden Gesetzen zu bestimmen, und mit Leugnung des Begriffs der Schöpfung als des ersten Wunders Gottes den Ursprung dieser Welt aus geologischen und chemischen Prozessen erklären zu wollen, ohne zu bedenken, dass zur Erschaffung der Natur und ihrer Gesetze ganz andere geistige Potenzen wirken mussten, als die Gesetze und Kräfte sind, welche die empirische Naturforschung erkannt hat und allein erkennen kann*).

Eben so wie mit der Schöpfungsgeschichte verhält es sich mit der Darstellung vom Sündenfalle. Auch hier kann es eigentlich nur zwei einander gegenüberstehende Betrachtungsweisen geben: die mythische, welche die geschichtliche Unmöglichkeit behauptet und die historische Ansicht. Erstere beruht aber hier besonders wieder auf ganz subjektiv dogmatischen Vorurtheilen. So werden wir von Hartmann, (S. 381 ff.) gefragt: ob es mit Gottes Allwissenheit und Liebe vereinbar sei, die ersten Menschen zum Bösen zu verlocken — wovon nichts in der Urkunde steht, und was kein verständiger Ausleger je in ihr gefunden hat. Es wird uns die Schlangen-Erscheinung entgegen gehalten — als ob es uns, die Realität des Sündenfalls vorausgesetzt, möglich sei, über dieselbe zu urtheilen, daher jener Einwand immer nur auf

---

*) Vgl. den Aufsatz: „Theologie u. Naturwissenschaft" (von K. v. Raumer) in d. Evang. K. Z. 1830. Nr. 50 f.: den Aufs.: „was ist das Resultat der Wissenschaft in Bezug auf die Urwelt" in Tholucks litt. Anz. 1833. Nr. 67 ff., Keil, Apologia Mosaic. tradit. de mundi hominumque originibus. Dorp. 1839, u. besonders die neueste Behandlung dieses Gegenstandes von Kurtz in s. Bibel u. Astronomie. 3te Aufl. Berl. 1853. S. 6 ff. bes. S. 421 ff., welche den allein richtigen Weg zur Ausgleichung der sichern Ergebnisse der Naturwissenschaft mit den exegetisch richtig verstandenen Aussagen der bibl. Urkunde betreten hat, während die Forschungen von Nägelsbach und Richers in ihren angef. Schriften bei vielem Wahren auch viele unhaltbare Ansichten enthalten.

der Grund-Voraussetzung eines nicht wirklichen Sündenfalls beruht, also im Cirkel sich bewegt. Es wird das ausgesprochene Strafurtheil als ein falsch aufgefasstes angesehen, sofern die Strafen nicht „wirkliche Uebel“, sondern „ganz natürliche Wirkungen von Natureinrichtungen seien, die Gott allein zum Urheber haben“, — wodurch das Böse als ein wirkliches geläugnet und in krassester Form auf Gott zurück geführt wird. Es sei die Drohung des Todes nicht erfüllt, — welches auf falscher Auffassung der dahin gehörigen Stellen beruht u. s. w.

Ist die Schöpfung das erste Wunder der Zeitlichkeit, so ist's nicht minder das Entstehen jenes neuen Elementes, das durch alle Geschlechter sich hindurchwindet, das Eindringen des Bösen in die reine Schöpfung, die Befleckung des gut Geschaffenen durch die erste Sünde. Wie die Schöpfungs-Geschichte nur da volle Wahrheit haben kann, wo der Begriff des Schöpfers und des Geschaffenen wahr ist, so auch die Geschichte des Sündenfalls nur da, wo der Begriff des Guten und des Bösen als wahr sich erfinden lässt, wo die Geschichte sich ihrer Idee nach als wahr bewährt. Hören wir wie die heilige Urkunde die Entstehung des Bösen motivirt, so tritt uns überall darin der schroffe Gegensatz von Gut und Böse, das heilige und unbefleckte Wesen Gottes und das durch ihn hervorgerufene Gute im Gegensatz zu dem gewordenen Bösen, dem Abfall des ursprünglichen Lebens in Gott von Gott als einer historischen Thatsache entgegen. Ausserhalb des biblischen Elementes erscheint bereits im Alterthume die Sünde ihrer Entstehung nach entweder als ein ewiges*) oder als ein unwirkliches: darum kann auch diese Ansicht so wenig als der neuere Manichäismus und Pelagianismus**) einen historischen Grund und Boden (dessen er sich freiwillig begiebt) haben und gewinnen. Nur da, wo die Schöpfung Wahrheit hat, wo

---

*) Der Dualismus ist tief im Wesen der orientalischen Mythen begründet und gestaltet sich hier unter den mannigfaltigsten Formen. S. Görres, Mythengesch. S. 635 ff. Creuzer, Symbolik II, S. 4 ff.

**) Pelagianisch wären z. B. die ägyptischen, phönizischen und babylonischen, hieher gehörigen Sagen (s. Münster, a. a. O. S. 43.), Manichäisch die des Parsismus, des Brahmaismus zu nennen.

die Endlichkeit und das individuelle Leben des Menschen so gefasst ist, wie Gen. 2, 7., da ist die erste Sünde möglich; nur da wo sie von aussen an den Menschen kommend, nicht in ihm selbst begründet erscheint, da ist das Wesen der Sünde erkannt, da ihre Entstehung als möglich und wirklich zugleich gegeben: und damit ihre Geschichte als eine reale gesetzt.

Wer aber den faktischen Bestand der ersten Sünde, ihrer historischen Darstellung nach darum bezweifeln wollte, weil sie wunderbares enthält*), der würde das Wesen der Thatsache selbst verkennen; wer einen natürlichen Hergang der ersten Sünde verlangen wollte, würde die erste Sünde selbst als ein natürliches angesehen wissen, da sie doch gerade das unnatürliche war und ein natürliches erst geworden ist. Wer aber einen Theil des Faktums symbolisch und einen anderen eigentlich verstehen wollte, würde sich hermeneutische Willkühr zu Schulden kommen lassen, und nicht bedenken, dass zu einer solchen Auffassung durchaus nichts im Texte berechtige: denn die Realität eines „Baumes des Lebens“ und der „Erkenntniss des Guten und Bösen“ wegen dieser seiner ethischen Benennung zu bezweifeln, würde immer nur von der Nachweisung der Unstatthaftigkeit des Zusammenhanges des ethischen Elementes mit dem physischen, die sich doch wie Geist und Körper zu einander verhalten, ausgehen können.

Gleichwie das Paradies in seiner äusserlichen Realität sich als Sage ausserhalb der Schrift am meisten erhalten hat, ohne die tiefe dogmatisch-ethische Bedeutung **), so hat auch der Sündenfall in dieser seiner historischen Darstellung verloren im Heidenthum von der Reinheit der in der biblischen Relation sich ausprägenden Wahrheit; aber des Bildes Spuren sind noch in allen Mythen auf eine merkwürdige Weise sichtbar. „Fast alle Völker Asiens, sagt von Bohlen (A. Indien I, S. 248.),

---

*) Worauf z. B. die ganze Deduktion Gabler's Urgesch. II, 1. S. 73 ff. hinausläuft.

**) Dies zeigt sich am deutlichsten bei der geographischen Beschreibung des Paradieses in Vergleichung mit den Sagen anderer Völker.

nehmen die Schlange als böses Wesen an, welches das Uebel in die Welt gebracht.“ Und wunderbar ist in der That die Aehnlichkeit, die hier zwischen Aegyptens, Indiens, Persiens, ja der nordischen Völker Sagen, die sich dann in den orphischen Mysterien des Abendlandes wieder finden, und der althebräischen Ueberlieferung statt findet. Wo ist hier das Ursprüngliche? Da antwortet man: da, wo noch jetzt alljährlich diese Drachenkämpfe sich wiederholen, wenn das schädliche Gewürm nicht überhand nehmen soll, und dieses geschieht im nördlichen Persien, Baktrien und Indien *). In der That: eine armseligere Ansicht mag es wohl nicht geben, die auch in unsern Tagen wohl kaum noch im weiteren Kreise auf Beipflichtung rechnen dürfte. Oder wie wollte man es wohl — um nur Eines hier als historisches Faktum zu berühren — nach dieser Ansicht erklären, dass in den asiatischen Religionen eben so sehr die Schlange als *ἀγαθοδαίμων* wie als *κακοδαίμων* erscheint? Wiederum aus der Lokalität. Wohl; dann aber gestehe man die nothwendige Folgerung zu, dass die Lokalität wohl geeignet ist, das allgemeine zu modifiziren, aber nie zu erzeugen: dass die Mannigfaltigkeit des lokal-heimischen eine höhere Einheit voraussetzt, durch welche sie selber geworden und bedingt ist. Dies ist aber nie die Einzelheit, die gebannt ist an Natur und Naturdienst, sondern das höhere religiöse, jenes hervorrufende Element, welches als ein gemeinsames der Brust des Menschen tief innewohnend sich geltend macht im Einzelnen mit Ausprägung der Eigenthümlichkeit des Individuums, des Geschlechtes und Volkes. Demnach ist gerade umgekehrt das Lokal-Religiöse, je mehr es im eigentlichsten Sinne als solches erscheint, nur Uebertragung des Allgemeinen auf das Lokale, die Verkettung des allgemeinen höheren Lebens-Elementes mit dem ganzen heimathlichen Boden. Und so

*) So von Bohlen, a. a. O. S. 249. Genes. S. 37 ff. 48 ff. Eben so ist es auch nur nicht in so grossem Umfange des uns bekannten Mythenkreises mit den Bäumen des Paradieses. S. von Bohlen, S. 39. — Nach Ewald, bibl. Jahrb. II, S. 150. soll der ursprüngliche Erzähler seine Stoffe, die uns jetzt umgebildet in der salomonischen Periode vorliegen, „mitten aus einem vollständigen Indrahimmel“ entlehnt haben (! !).

wenig der den Kreis des religiösen Glaubens eines Volkes erfasst haben würde, welcher blos Natur und Klima seines Landes kennte, den Geist aber als reine Passivität fasste, sondern nur wer das ganze Denken und Sinnen und Leben desselben erkundet hätte, so wenig derjenige, welcher die eigenthümliche Gestaltung des einen Volksglaubens blos in dieser seiner Einzelheit kennte, ohne ihn in Verbindung zu setzen mit anderem gemeinsamen, verwandten. Dies aber gerade, dass in der hebr. Ueberlieferung nicht eine solche lokale Modifikation sich findet, dass in ihr nicht eine physische, oder irgend ein untergeordnetes Element, sondern ein rein dogmatisch-ethisches sich findet, ist es, was ihr den Charakter des Lokalen nimmt, das sie gerade zu dem Allgemeinen und darum dem Ursprünglichen macht *).

Daher denn auch die neueren Ausleger vor Allem sich bemühen mussten, dieses eigenthümliche Element der bibl. Urkunde durch falsche und einseitige Deutung zu nehmen **). So treten zwei Grundideen in der Urkunde hervor: die der Sünde, von Seiten des Verführers ihrem Wesen nach als das Streben nach Gottgleichheit (3, 5.), ihr Entstehen der Zweifel am Worte Gottes (3, 1.), ihre Folge Gottentfremdung und Tod (2, 17. 3, 8. 16 ff.), alles moralische und physische Uebel — diese Wahrheit

---

*) Eben so schön als wahr sagt in dieser Beziehung Delitzsch, S. 148: „Die Sage vom Sündenfall ist wie die von der Schöpfung eine wandernde Ursage. Die heidnischen Völker haben sie mittenhinein in ihre geographischen Verhältnisse, ihre nationale Geschichte, ihr mythologisches Bewusstsein verpflanzt, aber sie hat nirgends Gestalt, Farbe und Duft so sehr gewechselt, dass man sie nicht wiedererkennte; hier aber inmitten der Thora ist sie auf ihren allgemein menschlichen welthistorischen Thatbestand zurückgebracht, und der Jammer der gegenwärtigen Welt, die Erlösungsthat Jesu Christi und das Herz jedes Menschen zeugen zusammen für die allerrealste Realität dieser Geschichte".

**) Am weitesten hat es darin zuletzt v. Bohlen gebracht: es ist der Sinn der Urkunde, dass die Frucht den Menschen genützt habe (S. 39), der Mensch wird nun gleichsam (?) mündig — der Text sucht nur die äusseren ersten Einrichtungen der menschl. Gesellschaft zu erklären (S. 40) u. s. w.

ist mit solcher inneren Einheit der Geschichte zu Grunde liegend, dass diese Geschichte in Wahrheit den Anfangspunkt aller folgenden bildet und alle Geschichte überhaupt zunichte wäre, falls sie fiele. Der Sünde in ihrem Anfangspunkte tritt eben so gegenüber das Heil, und die Weissagung vom Weibes Samen steht in solchem engen Zusammenhange mit aller folgenden Entwickelung der Heilsidee, dass uns auch hier Räthsel wären, falls uns nicht diese Urkunde dasselbe bis in seinen ersten Anfang hinauf verfolgen liesse.

§. 121.

Fortsetzung. Gen. IV—IX.

Durch die ersten Urkunden der Genesis sind wir sogleich auf einen sicheren historischen Standpunkt gestellt, so fern wir durch sie das Verhältniss des Menschen zu Gott, die Basis aller wahren Geschichte, die nicht mit der Natur, sondern mit Gott beginnen muss, begriffen haben. Hiedurch ist nun die Grundlage der weiteren Geschichte, des Menschen Stellung zur Gottheit, unter einander und zur Natur gegeben. Alle diese Verhältnisse prägen sich aus in der Geschichte Kain's und Abel's, der beginnende Opferdienst, charakteristisch in seiner zwiefachen Gestaltung und Ausprägung der dabei zu Grunde liegenden Idee *) in der verschiedenen Lebensweise der Brüder: die hiemit zusammenhängende Zwietracht, der Brudermord; der Kampf des Menschen mit der Natur und die dadurch hervorgerufene Cultur desselben, die dadurch immer gesteigerte Gottlosigkeit, der Abfall vom lebendigen Gotte, die Hingabe des Menschen an das natürliche Lebens-Element im Gegensatze zum einfachen Jehova-Dienste.

Es giebt freilich eine entgegengesetzte, wahrhaft heidnische, Betrachtung der Geschichte, welche den Menschen aus dem Zustande thierischer Rohheit langsam und mühsam sich emporarbeiten

---

*) Das unblutige Opfer Kain's steht in einer merkwürdigen Harmonie mit dem Worte: meine Sünde ist grösser als dass sie hinweggenommen werden könne (4, 13.). Man vergl. über die uralte Sühnungsidee beim Opfer Müller, a. a. O. S. 258 ff.

lässt zu der Cultur, deren inneres moralisches Verderben sie nicht begreift, sondern als das höchste Ziel der Menschheit betrachtet. Diese Ansicht kann dann in unserer Geschichte nur einen „gewaltigen Sprung", einen „ungeheuren Fortschritt von der Stufe der erst aufdämmernden Humanität zur Civilisation und einem geregelten Leben" erblicken, und von ihrem engherzig subjektiven Standpunkte aus gerade darin einen Hauptbeweis für den mythischen Gehalt der Erzählung finden *). Aber ihre Widerlegung findet sie zunächst schon in sich selber, in der dogmatischen Befangenheit, die sie in sich schliesst, und noch mehr durch die Geschichte, obgleich sie diese für sich geltend machen will. Denn wenn zum Beweise dafür, dass Kain und Abel nicht Individuen seien, sondern mythische Repräsentanten der Menschheit, geltend gemacht wird, dass ihnen beigemessen werde „was vollständige Dichtungen bei Indiern und Griechen erst im Verlaufe von mehreren Zeitaltern sich entwickeln lassen" (Tuch a. a. O.), so ist dabei erstlich der Unterschied von Dichtung und Geschichte übersehen, und das zu Beweisende, dass auch der bibl. Bericht Dichtung sei, blos vorausgesetzt, sodann aber auch das geschichtliche Moment, welches in den ausserbiblischen Sagen über den unvordenklichen Ursprung der Erfindungen des Ackerbaus und anderer Künste liegt, ganz ausser Acht gelassen. Nach der phönizischen Sage wird Erfindung des Ackerbaues, der Metalle, der Künste u. s. w. in ihre mythische Urzeit verlegt und den ersten Menschen zugeschrieben (Sanchoniathon bei Euseb. pr. Ev. I, 10.), eben so lässt die ägyptische Sage zur Zeit als Osiris herrschte, Musik und Metallarbeit entstehen (Diodor. Sic. I, p. 15. Plato de legg. II, p. 577.), bei den Griechen fällt derselbe Gegenstand bekanntlich durchaus in die mythische Zeit **). Und fragen wir die Geschichtsforscher, so stimmen sie damit vollkommen überein. „Der Ursprung des Ackerbaues — sagt Link, die

*) Vgl. Vater, Comm. I, S. 39. Hartmann S. 392. v. Bohlen S. 51 ff. Tuch S. 100.

**) Wie der Mythus z. B. vom Vulcan und den Telchinen zeigt; s. Buttmann, Mythologus I, S. 164 ff. Creuzer, Symb. II, S. 304 ff., eben so der der Ceres, des Apollo u. s. w.

Urwelt, 2te Aufl. 1834. I, S. 399 ff. *) verliert sich in die mythische Zeit; in eine Zeit, aus welcher nur Sagen in die Geschichte hinüber reichen, und das ist kein Wunder, denn Ackerbau, feste Sitze und Häuser gehen dem Entstehen der Geschichte voran; zuerst muss der äussere Zustand beständig werden, ehe man es versucht, dem inneren seine Beständigkeit in der Erinnerung zu geben. Ueberall war es eine Gottheit, welche den Menschen lehrte den Acker zu bauen, und welche ihnen die Früchte zeigte, deren Anbau ihnen besonders nützlich sein konnte“ u. s. w. Daraus „geht hervor — sagt derselbe Gelehrte S. 450. — dass die Erfindung der Viehzucht, des Ackerbaues und der Metallbereitung in eine vorgeschichtliche Zeit fällt, ja sogar, dass sie in dieser geschichtlichen Zeit verhältnissmässig keine grossen Fortschritte gemacht haben, die Verbreitung und Entstehung dieser Kenntnisse ist fast eben so wunderbar als die Entstehung der verschiedenen Gestalten von Pflanzen und ihre Verbreitung oder als die Entstehung der Menschenarten und ihre Verbreitung.“ Eben so erklärt sich Schlosser a. a. O. S. 49 ff. sehr entschieden für die Annahme einer uralten Baukunst, und gegen die von ursprünglichen Troglodyten u. s. w.

Aber die Erzählung Gen. 4. soll auch in sich deutliche Spuren des mythischen Charakters enthalten. Vs. 14. soll die Besorgniss Kain's ungegründet sein, „da ausser seinen Aeltern kein Mensch auf der weiten Erde weilte.“ Schon Clericus giebt die treffende Antwort: designat Adami familiam quae ei infensa erat. Ueberhaupt ist ja aus der Darstellung selbst sichtbar, dass die Urkunde eine grössere Familie Adam's voraussetzt (Vs. 17.), womit 5, 4. auch genau übereinstimmt **). Wozu also

---

*) Vgl. auch Schlosser, universalhist. Uebers. I, S. 39 ff.

**) „Man wird nicht in Abrede sein, dass בנים ובנות dort eben so gut Kinder, die vor Seth, als solche, die nach ihm geboren waren, anzeigen könne.“ Hensler, Bemerkk. üb. St. d. Pss. und der Gen. S. 268. Auch Winer, Reallex. I, S. 643. urtheilt hier unbefangener.

aus reinen Fiktionen fortwährend dergleichen wahrhaft alberne Einwendungen gegen die heil. Geschichte entnehmen? — Aber das Lied Lamech's und die „erhabene Betrachtung, die Vs. 7. dem Jehova in den Mund gelegt wird" soll für eine so frühe Zeit unstatthaft sein. Ersteres ist aber so dunkel und für uns räthselhaft (wie selbst v. Bohlen, S. 61 zugestehen muss), dass es vielmehr ein schlagendes Zeugniss für das hohe Alter der Urkunde ablegt: dergleichen wird nimmer in späterer Zeit erfunden, wie Hartmann meint (S. 396.), und die von ihm angef. Beispiele hätten das Gegentheil jener Behauptung erweisen sollen *). So ist auch Vs. 7. ganz im Sinne der Zeit, da das Bild vom Hirtenleben entlehnt ist **).

Endlich vermag die mythische Auffassung in keiner Weise die Entstehung dieser angeblichen Dichtung zu erklären. Die Annahme von Tuch (a. a. O.), Knobel (Genes. S. 48 f.), dass man bei dem sich erweiternden ethnographischen Gesichtskreise die nordasiatischen Völker der mongolischen Race habe irgendwo unterbringen, daher durch Zurückführung derselben auf Kain von Adam ableiten wollen, ist an sich völlig aus der Luft gegriffen und scheitert auch schon an der Absurdität, die hiebei dem Verfasser der Genesis aufgebürdet werden muss, dass er nämlich einerseits alle Kainiten bei der Sintfluth untergehen lasse, andrerseits aber die postdiluvianischen Völker Nordasiens auf das Geschlecht der Kainiten zurückgeführt haben sollte. Oder will man mit v. Bohlen und Tuch die Tendenz der Westasiaten oder Semiten: die nordasiatischen Völker, unter welchen frühzeitig Cultur und Civilisation gediehen, durch Erfindung einer kainitischen Genealogie zu brandmarken — also den niedrigsten und zugleich unvernünftigsten Neid zur Quelle solcher Dichtung machen? Oder endlich sind etwa die Namen der Kainiten nichts weiter als ein wunderliches Quodlibet von Göttern, Heroen, Halbgöttinnen und personifizirten Begriffen, wozu Ewald ***) sie gerne stempeln möchte?

---

*) Dies Beispiel zeigt zugleich, wie sorglich unser Verf. Geschichte und Poesie von einander unterscheidet, s. Pareau, de myth. S. C. int. p. 214.

**) S. Hensler, a. a. O. S. 271 ff.

***) Gesch. d. V. Isr. I, S. 355 ff., bibl. Jahrb. VI, S. 1 ff.

In der That solche Träumereien der mythisirenden Theologen zeigen nur sonnenklar die Rathlosigkeit derselben, unsere Urkunde aus Dichtung und Mythe zu erklären. — Eben so misslungen und undurchführbar ist der Versuch: die Genealogie der Kainiten aus einer durch die dichtende Sage erzeugten Entstellung der sethitischen Geschlechtstafel Gen. 5 abzuleiten *). Denn aus der Gleichheit der zwei Namen Chanoch und Lamech (vgl. 4, 17 mit 5, 18 und 4, 18 mit 5, 25) folgt vielmehr das Gegentheil. Sollte die Sage, deren Phantasie Tuch S. 113. ein so „weites Feld dichtend Lücken auszufüllen“ zuweist, dass „ein grosser Theil solcher genealogischen Ueberlieferungen dem Bereich der Volksdichtung verfalle“, plötzlich wieder so phantasiearm geworden sein, dass sie ausser Stande ein paar Namen zu erdichten, aus dem Geschlechte der frommen Sethiten Namen geborgt und auf die Nachkommen des von Gott verfluchten Kain übertragen haben sollte? Und wie ist es glaublich, dass sie dann gerade den mit Gott wandelnden Henoch und den frommgläubigen Lamech (5, 29) durch Einführung in das gottlose Geschlecht würde entweiht haben?! In der That die Gleichheit dieser Namen, mag man sie aus der geringen Anzahl der in der Urwelt vorhandenen Namen, oder mit Delitzsch daraus, dass Kainiten und Sethiten nicht ausser Verkehr mit einander standen, oder sonst wie **) erklären, sie liefert jedenfalls einen bedeutenden Beweis für den geschichtlichen Charakter beider Geschlechtsreihen. Die Aehnlichkeit aber der übrigen ist nur scheinbar, ihre Bedeutung verschieden; „denn קַיִן bedeutet die Erwerbung und קֵינָן den Erwerbsamen, עִירָד den Städter und יֶרֶד die Hinabfahrt, מְחוּיָאֵל den Geschlagenen Gottes und מַהֲלַלְאֵל den Lobpreis Gottes, מְתוּשָׁאֵל den Mann des Verlangens und מְתוּשֶׁלַח den Mann des Wachsthums“ (Del. S. 205).

---

*) Wie nach dem Vorgange von Buttmann, Mythol. I, S. 170 ff., v. Bohlen, Tuch S. 114 ff. Redslob, commentat. de hominum qui ante diluv. vixerunt, tabula utraque. Hamb. 1847., Winer, Realw. I, 207., Ewald, Gesch. a. a. O., Knobel S. 49 u. a. meinen.

**) S. die verschiedenen Vermuthungen bei Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 72.

Dazu liefert noch die spätere Geschichte Beispiele dafür, dass dieselben Namen in ganz verschiedenen Geschlechtern vorkommen*), so dass zu einer so gewaltsamen Hypothese, die um zum Ziel zu gelangen theils Namen weglassen, theils die Ordnung derselben ganz umkehren muss, nicht die mindeste Berechtigung vorliegt.

Nehmen wir nun zu dieser Unmöglichkeit: die Entstehung unserer Urkunde aus mythischer Dichtung zu erklären, noch hinzu die Sagen der Phönizier von der Feindschaft der Brüder Hypsuranios und Usons (Sanchon. bei Eus. l. c.), der Griechen von Apollo und den daran geknüpften Ideen der Musikerfindung, vor allen aber der Blutsühne**) und selbst der Tschuden, bei denen gleichsam eine umgekehrte Kainssage gefunden wird***) — so dürfen wir nicht anstehen zu erklären, dass unsere Geschichte sich unzweifelhaft als ursprünglich bewährt, und nur durch sie das dunkle, nur in einzelnen Lichtfunken aufsprühende Sagengewirre des Alterthums Klarheit erhält. „Denn der Mosaismus hat nicht, wie Ewald meint, aus der Göttergeschichte des Heidenthums eine Menschengeschichte, sondern das Heidenthum hat aus der Menschengeschichte der schlichten Urüberlieferung, die der Mosaismus unangetastet liess, eine Göttergeschichte gemacht“ (Delitzsch I, S. 206).

Dies gilt auch von der Parallele, welche die Mythen von zehn antediluvianischen Herrschern oder Göttern bei den Chaldäern, Indern, Chinesen und Aegyptiern †) zu der Zehnzahl der

---

*) S. die Beispiele bei Delitzsch S. 206 und Ewald, Gesch. I, S. 494, wo dieser Gelehrte selbst die Thatsache historisch zu erklären sucht. Wie vorsichtig man überhaupt bei Benutzung der Namensähnlichkeiten für Aufhellung dunkler Parthien des Alterthums sein müsse, darauf hat schon Pustkuchen, Urgesch. I, S. 257 hingewiesen mit der Bemerkung: „Man nehme nur z. B. an, dass die dunkle Zeit der Geschichte bis auf Christum reiche, mit wie vielem Scheine würde es sich ausführen lassen, dass Croesus und Crassus im Grunde ein und dieselbe Person seien“.

**) Vgl. O. Müller, Prolegg. S. 304.

***) S. Fr. v. Schlegel, Philos. d. Gesch. I, S. 51 ff.

†) Vgl. Tuch S. 124 ff., Knobel S. 64., Ewald, Gesch. I, S. 349 ff. u. a.

Urväter in Gen. 5. liefern, und von welcher selbst Tuch als wesentliche Verschiedenheiten zugeben muss, dass in jenen Mythen Entwickelungsperioden, Weltalter, hier Individuen, dort Cyclen, hier wirkliche Lebensjahre sich fänden, und in der hebr. Genealogie die astronomische Bedeutung ganz aufgegeben sei, indem von der Zahl 365 in Henochs Leben abgesehen, weder die Gesammtzahl der Lebensbestimmungen der Stammväter (= 8575) noch die Lebensdauer des einzelnen sich einem bestimmten Systeme anschliessen. Auch hier ist es schlechterdings unmöglich, die biblischen Zahlen aus irgend einem chronologischen oder astronomischen Calcul zu erklären *), weil in der grossen Verschiedenheit der

*) Die Meinung Tuchs (S. 130), dass die Zahlen dazu dienen sollten, die Annahme von einer immer grösseren Abnahme des menschlichen Lebensalters zu zeigen, hat schon Kurtz (Gesch. I, S. 74) widerlegt mit der Bemerkung, dass eine solche Abnahme in unserer Genealogie gar nicht hervortrete. „Die Lebensdauer fällt allerdings bis auf Mahalalel (895 J.), steigt aber bei Jared wieder bis auf eine noch nicht dagewesene Höhe (962 J.), sinkt dann bei Henoch bis auf eine beispiellose Tiefe (365 J.) und erhebt sich bei Metuschalach auf den höchsten Gipfel (969 J.).“ — Auch Bertheau (Jahresber. d. deutsch-morgld. Gesellsch. für 1845. S. 40 ff.) hat in seinem Versuche, aus der Combination der verschiedenen Angaben der LXX, des Samar. u. des masoreth. Textes über die Lebensalter der Urväter in Gen. 5 u. 11. zu erweisen, dass alle drei Recensionen nur Ergebnisse chronologischer Systeme seien, welche den Mangel geschichtlicher Ueberlieferung durch allgemeine Voraussetzungen zu ersetzen suchten — viel Scharfsinn aufgeboten, um eine Hypothese von bodenloser Willkühr auszuspinnen. Schon das Fundament derselben, dass man nämlich bei dem Glauben an vier Weltalter von stufenweise abnehmender Dauer der Lebenszeit im ersten Weltalter die Generationen zu 160 Jahren, im zweiten zu 120 J. angenommen, schwebt rein in der Luft. Denn zugegeben dass die 1656 Jahre, welche der hebr. Text von Adam bis zur Fluth darbietet, als Mondjahre zu betrachten seien, was übrigens schon mit der in den chronologischen Angaben der Sintfluth hervortretenden Berechnung streitet, so scheitert diese Combination auch schon daran, dass 1656 Mondjahre zu 355 Tagen bei richtiger Rechnung nicht 1600, sondern

Jahrposten sich weder Consequenz noch irgend eine Spur von künstlicher Combination erkennen lässt, so dass sich hier Geschichte und Mythologie sichtbar von einander scheiden, und gerade bei dem geschichtlichen Charakter der Sintfluthgeschichte erklärbar wird, wie sich aus jener historischen Basis diese mythologische Verherrlichung der Urwelt entwickeln konnte, nie aber umgekehrt aus dieser jene; vgl. Perizonius, origg. Babyl. et Aeg. II, p. 25.

Aber schon das hohe Lebensalter — sagt man — ist ein sicheres Kennzeichen der Mythe; denn ein 7-, 8- und 900jähriges Lebensalter ist durch die Physiologie und Geschichte als unhistorisch erwiesen *). Was die Physiologen anlangt, so haben sie sich aber keineswegs mit solcher Anmassung über diesen Gegenstand ausgesprochen als die Theologen; Haller findet hier ein „problema ob paucitatem datorum insolubile“ (elem. physiol. VIII, §. 21.), Buffon hält dasselbe für möglich (hist. nat. IV, p. 358.) und zuletzt noch erklärt Link, dem Niemand Partheilichkeit für die Offenbarung vorwerfen wird, dass wir über die physiologische Beschaffenheit des urweltlichen Menschen durch die neueren Entdeckungen am wenigsten „hellere Einsichten“ erlangt hätten (Urwelt I, S. 81.). Bei so bewandten Umständen ziehen wir es mit Pareau**) vor, die Geschichte zu hören.

1610 Sonnenjahre zu 365 Tagen mit einem Ueberschuss von 230 Tagen geben, und dass in Gen. 11. die zehn Generationen von Sem bis Abrahams Geburt nur 390 J. oder von der Fluth bis Abrahams Einwanderung in Canaan gerechnet nur 368 oder 370 J. ergeben, hier also keine Spur von 10 Generationen, jede zu 120 J. gerechnet, zu finden ist, ausserdem aber hier in den abweichenden Angaben der LXX und des Samar. keine wirksame Hülfe sich suchen lässt, da weder die 1270 J., welche die LXX, noch die 1170, welche der Samar. für die 10 Generationen von Sem bis Terach liefert, wenn es Mondjahre wären, 1200 Sonnenjahre ergeben würden. Noch weitere Bedenken gegen diese Hypothese s. bei Delitzsch, Gen. I, S. 215 f.

*) So z. B. Bredow, Untersuchungen etc. I, S. 1 ff., Bauer, hebr. Mythol. I. S. 197 ff., Hartmann, S. 401 ff., v. Bohlen, S. 65, Tuch, Knobel u. a.

**) Tu qui illud hodie ita esse ex anatomicis observationibus merito

Und in dieser bestätigt sich die bibl. Nachricht auf's glänzendste. Wenn Josephus mit derselben die Nachrichten der ägyptischen, phönizischen, babylonischen und griechischen Geschichtschreiber, welche er namentlich aufführt, in Uebereinstimmung fand, und die Behauptung aufstellte: *μαρτυροῦσι δέ μου τῷ λόγῳ πάντες οἱ παρ' Ἕλλησι καὶ παρὰ βαρβάροις συγγραψάμενοι τὰς ἀρχαιολογίας*, so durfte er seiner skeptischen Zeit gegenüber *) (und wir dürfen es mit ihm) wohl sagen: *μηδεὶς δὲ πρὸς τὸν νῦν βίον καὶ τὴν βραχύτητα τῶν ἐτῶν ἃ ζῶμεν συμβαλὼν τὴν τῶν παλαιῶν, ψευδῆ νομιζέτω τὰ περὶ ἐκείνων λεγόμενα.* Nehmen wir zu diesen Zeugnissen noch, dass in der Genesis selbst im Leben Jakob's (47, 9.) das abnehmende Alter der Menschen beklagt wird, und in Ps. 90, 10. schon Mose 70 bis 80 Jahre als die gewöhnliche längste Lebensdauer seiner Zeit erwähnt, so giebt sich auch hierin der ächt historische Charakter der bibl. Ueberlieferung deutlich zu erkennen.

Insbesondere wird aber die Erzählung vom Henoch 5, 21—24. als offenkundigste Mythe in Anspruch genommen, und man stützt sich hiebei vorzugsweise auf die verwandten Sagen vom Romulus, Ganymedes u. a.**). Prüfen wir die Richtigkeit dieser Combi-

---

colligas, quo tandem jure affirmes, nunquam id aliter fuisse. — Ego certe qui hoc non ex hodiernis medicorum observationibus calculisve aestimandum, sed historice dijudicandum esse, nullus dubito, non video, quare in illa longaevitate magnopere offendamus, quae veritatis historicae satis perspicua habet indicia. De myth. int. p. 144 sq.

*) Schon Eudoxus, Varro, Diodor, Plinius und Plutarch lassen deshalb das alte Jahr der Aegypter aus Einem Monate bestehen. „Diese Nachricht scheint aber auf keiner Ueberlieferung, sondern auf einer blossen Hypothese zu beruhen, die man ersann, um die hohe Lebensdauer der Götter und ältesten Menschen, von denen die ägypt. Urgeschichte sprach, zu erklären." Ideler, Handb. d. Chronol. I, S. 93. Dass auch Jos. hievon wusste, geht aus seinen Worten: *περὶ δὲ τούτων, ὡς ἂν ἑκάστοις ᾖ φίλον, οὕτως σκοπείτωσαν*, hervor.

**) Vgl. Ruperti in Henke's Magazin VI, S. 174 ff. Winer, Reallex. I, S. 476 f. Hartmann, p. 402. Schumann, v. Bohlen, Tuch, Knobel u. a.

nation 1) in Bezug auf die Quellen, so erhebt sich die grosse Verschiedenheit, hier einfache, schlichte Genealogie, dort dichterische Sagen, welche theilweise von den späteren weiter bearbeitet und ausgeschmückt werden*), welchen desshalb die Historiker widersprechen**), 2) in Bezug auf die zu Grunde liegende Idee, so herrscht dieselbe Differenz: hier reine Frömmigkeit, ein „Wandeln mit Gott“, dort die Schönheit des Sterblichen Grund seiner Verherrlichung (*τὸν ἀνηρείψαντο θεοὶ — κάλλεος εἵνεκα οἷο.* Hom. Il. XX, 234.), oder die Erhabenheit des ersten Herrschers über Roma; hier eine einfache Hinwegnahme von der Erde, dort die grundverschiedene Idee einer Apotheose; 3) in Bezug auf andere bestätigende Zeugnisse, so erweisen sich die heidnischen Parallelen als einheimische im Volksgeschmacke ausgebildete Sagen; hier tritt nicht nur die einheimische Geschichte in ungleich späterer Zeit bei Elias in ein analoges Verhältniss, sondern auch auswärtige von der Schrift zunächst ganz unabhängige Zeugnisse bestätigen dasselbe: so die uralte bei phrygischen Schriftstellern sich findende, dort verbreitete Sage vom Annakos oder Nannakos, womit Buttmann trefflich die griechische vom Aeakus combinirt, welche die einfache biblische Grundlage als solche schön erweisen***). Sonach begreifen wir nicht, wie man ganz kritiklos das verschiedenartigste hat zusammenwerfen, und als gleichartig ansehen können.

Sehr entschieden meint man einen Mythus in Gen. 6, 1—8. gefunden zu haben, und sicher nicht mit Unrecht, wenn hier — wie selbst offenbarungsgläubige Forscher der neueren Zeit meinen †)

---

*) Vgl. z. B. über den im rein künstlerisch griechischen Sinn aufgefassten und verschiedenartig bearbeiteten Mythos vom Ganymed Heyne ad Apollodor. obss. p. 294. Hug, über den Myth. S. 213.

**) Wie dies rücksichtlich des Romulus bei den Annalisten der Fall war, s. Niebuhr, röm. Gesch. I, S. 261.

***) Vgl. Buttmann, Mythol. I, S. 176 ff.

†) So Drechsler, Einh. d. Gen. S. 91 f., Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 85 f. u. Schriftbew. I, S. 374 ff., Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 78 ff., M. Baumgarten u. Delitzsch in den Comm. z. u. St. Stier, Br. Judä S. 42 ff., Dietlein, Comm. z. 2. Br.

— von einer geschlechtlichen Vermischung der Engel mit Menschentöchtern die Rede, also die „mythologische" Idee von „Göttersöhnen" und das „weitverbreitete Dogma der Theogonie in den polytheistischen Religionen der alten Welt" wirklich in unserer Stelle begründet wäre. Allein wenn auch die moderne Kritik, die zwischen Heidenthum und Theokratie nicht zu unterscheiden weiss, hier begreiflicherweise ein Stück heidnischer Mythologie finden konnte, so lässt sich doch schwer begreifen, wie gründliche bibelgläubige Theologen hier den durch und durch ethischen Gesichtspunkt und Charakter der heil. Geschichte ausser Acht lassend die ethnisirenden Fabeln des Buchs Henoch, der gnostisirenden Alexandriner und kabbalistischer Rabbinen als Wahrheit annehmen, und zum Theil sogar die Möglichkeit einer fleischlichen Vermischung gefallener Engel mit Menschentöchtern durch Berufung auf das Wunder der Empfängniss Christi durch Wirkung des heil. Geistes im Mutterschoosse der Jungfrau Maria begründen konnten!*) — Denn unter בני האלהים Engel zu verstehen, verbietet der ganze Zusammenhang der Stelle. V. 1. ist ausdrücklich von der Vermehrung der Menschen im Allgemeinen die Rede, ebenso V. 3., so dass man kaum umhin kann, die Gottes-Söhne und Menschen-Töchter V. 2. als zwei Spezies des in der Umgrenzung des V. genannten genus zu betrachten. Fassen wir sodann den weitern Zusammenhang ins Auge, so finden wir einerseits, dass C. 4. u. 5. das ganze Menschengeschlecht in zwei, nach ihrer Stellung zu Gott ganz verschiedene Geschlechter sich entwickelt hat, das Geschlecht der gottlosen Kainiten und das der frommen Sethiten, andererseits dass nach 6, 5 ff. die ganze Menschheit verderbt ist, also eine Vermischung der beiden Geschlechtslinien eingetreten sein muss. Wenn nun in 6, 1—4. diese allgemeine Verderbtheit durch die Angabe, dass die Gottes-Söhne mit den Menschen-Töchtern sich zusammenthaten, motivirt ist, so kann dies unmöglich von fleischlicher Vermischung gefallener Engel mit Menschen-

---

Petri S. 149 ff., Richers a. a. O. S. 384 ff., Nägelsbach, d. Gottmensch. I, S. 385 ff.

*) Wie Hofmann u. Delitzsch, wogegen aber schon Kurtz S. 79. Widerspruch erhoben hat.

töchtern, sondern nur von eheligen Verbindungen der Frommen mit dem gottlosen Geschlechte verstanden werden. — Zwar ist es nicht zulässig, die בנות האדם mit einzelnen ältern Vertheidigern dieser Ansicht geradezu von den Kainitinnen zu verstehen; es bedeutet zunächst nur Töchter der Menschen überhaupt, d. h. nach der aus dem Subjekt בני האלהים sich von selbst ergebenden Beschränkung — aller Menschen, die nicht בני האלהים waren. — „Allein aus der Verbindung Beider geht das Geschlecht der Giganten hervor“ — das meint man führe nothwendig auf höhere Wesen. Entschieden unrichtig. V. 4. sagt nicht, dass aus dieser Verbindung erst die Nefilim hervorgingen; vielmehr waren diese schon da, als die Gottessöhne mit den Menschentöchtern Ehen schlossen, aus welchen „Helden, von altersher berühmte Leute“ hervorgingen. — „Allein בני אלהים ist anderwärts überall Bezeichnung der Engel“. Allerdings hat es diese Bedeutung in Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7. Dan. 3, 25., aber in Ps. 73, 15. heissen doch in einer Anrede an אלהים die Frommen דּוֹר בָּנֶיךָ das Geschlecht deiner Söhne; folglich sind בני אלהים nicht „überall“ Engel, sondern hier fromme Theokraten, die sonst בני יהוה heissen. Diese Bezeichnung konnte aber in unserer Stelle nicht angewandt werden, weil dieselbe die Adoption des Volks Israel zum Volke Jehova's voraussetzt. Wohl aber konnte es damals schon בני האלהים geben unter dem Geschlechte, zu dem ein Henoch und Noah gehörte, deren Frömmigkeit als התהלך לפני האלהים bezeichnet wird (5, 24. 6, 9).*)

Die Fluthgeschichte wird ebenfalls als ein „grossartiges mythisches Gemälde“ angesehen, eine der vielen bei verschiedenen

*) Die weitere Begründung dieser Ansicht s. in der Abhdl. von Keil über „die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen“, Zeitschr. f. die luth. Theol. u. Kirche 1855. H. 2. S. 220 ff., in welcher nachgewiesen ist, wie die Engeldeutung aus den im B. Henoch nachweisbaren ethnischen Einflüssen herstammt, und wenn auch als Sage von den Kchvv. der ersten Jahrhunderte aus dieser Quelle geschöpft zu paränetischen u. polemischen Zwecken verwendet wurde, doch zu keiner Zeit eine von der Kirche recipirte exegetische Auffassung unserer Stelle war.

Völkern sich findenden, von den jährlichen Ueberschwemmungen copirten, localen Fluthsagen, die nur vom kanaanitischen Boden abstrahire, weil das Volk das Bewusstsein behielt, diesem Lande nicht ursprünglich anzugehören *). Allein wenn die Grundlage, auf welche diese Ansicht sich stützt, „dass sich vollständiger ausgebildete Fluthsagen nur bei Völkern finden, die in ihrem Gebiete stark überfluthende Ströme kennen" — eine richtige wäre, so würde daraus folgen, dass die Hebräer entweder keine Fluthsage haben würden, oder dass die bibl. Fluthsage über den Ursprung der hebräischen Nation hinausliegt, dass sie eine von ihrem Stammvater überkommene Ueberlieferung ist, und weil sie nicht blos vom kananitischen Boden, sondern überhaupt von jeder, den übrigen Fluthsagen anhaftenden, localen Beschränktheit frei ist, vollen Anspruch auf geschichtliche Wahrheit hat. Welches Interesse konnten auch die Hebräer haben, eine solche Localsage sich anzueignen und festzuhalten, da Palästina bekanntlich nicht an Ueberschwemmungen leidet. Ueberhaupt möchte die Weisheit, welche alle ihrer Beschränktheit unbegreiflichen Ueberlieferungen der alten Welt aus kleinlichen Localinteressen ableitet, nicht lange mehr auf Zustimmung rechnen dürfen **). Die Gründe, welche diese Ansicht vorbringt, sind in der That gar zu erbärmlich. Den mythischen Charakter soll nach Knobel die biblische Erzählung bekunden a) „durch die Art wie Gott dabei handelnd eingeführt wird" — allein diese kann nur der keinen lebendigen Gott kennende Unglaube anstössig finden; b) „dadurch dass sie die Verderbtheit der Erdbewohner — also einen sittlichen Grund als Ursache der Fluth nennt, während diese doch auf physischem Gebiete zu suchen sei" — quod erat demonstrandum; c) „durch die meist runden Zeitangaben" — aber wo sind denn diese zu lesen? wie stimmt dazu das Geständniss S. 74: „warum der 17te Tag

*) Tuch S. 144 ff., Knobel S. 70 ff. Vgl. auch Hartmann S. 795 ff., v. Bohlen S. 78 ff., Buttmann, Mytholog. I, S. 190. 200 ff.

**) Schon Winer, Realw. II, 164. erklärt nach Anführung der wichtigsten Fluthsagen: „Alle diese Sagen weisen auf eine grosse, an verschiedenen Punkten der Erde eingetretene, wenn auch nicht auf eine zu gleicher Zeit universelle Fluth hin."

gewählt sei, bleibt unermittelt", und die Berechnung der Dauer der Fluth auf 1 Jahr u. 11 Tage? Vielmehr wenn irgendwo, so vereinigt sich hier alles, der biblischen Erzählung den Stempel der Wahrheit aufzudrücken: 1) die genaue Angabe der Arche, und der Art und Weise wie sie einzurichten sei, worin auch nicht die leiseste Spur einer mythischen Ausschmückung, (wie z. B. in den hellenischen Sagen von der Argo, Apollodor. I, 9, 19 ff.) sich findet. Die Einfachheit dieses Gebäudes, welche aus der Darstellung 6, 14 ff. zur Genüge erhellt, ist jenem Zeitalter gemäss; wie zugleich die colossale Beschaffenheit ganz mit der Urzeit und ihrer uns räthselhaften Kraft und Ausdauer harmonirt. Ständen hier nicht die Denkmäler der Vorzeit noch theilweise vor uns, so würden wir die Berichte der Alten kaum glaublich finden; hätten wir nicht jetzt noch Gelegenheit Thebens Ruinen in Augenschein zu nehmen, unbedenklich würde man die Erzählungen von der hundertthorigen Königs-Stadt in das Gebiet der Fabeln verweisen. Und doch ist das Verhältniss dieser Monumente zu den neueren ganz gleich dem zwischen unserm biblischen Faktum und der modernen Schiffsbaukunst: noch dazu, da unsere Relation nichts von einem Schiffe, sondern nur einer Arche (תֵּבָה) weiss. Nur der frivolen Spötterei der Feinde der Offenbarung konnte es in den Sinn kommen, an der Ausführung eines solchen Unternehmens zu zweifeln*). Dazu kommt, dass nach Berechnungen trefflicher Mathematiker das Verhältniss der Grösse der Arche zu der Anzahl der darin aufgenommenen Thiere eine passende Proportion ergab, indem sich nachweisen liess, dass über 6600 Thierarten in derselben Platz gehabt hätten**). Dies Faktum ist bis jetzt unwiderlegt geblieben, wie es seiner Natur nach nicht anders sein kann. Eben so haben Naturforscher durch Fakta erwiesen, dass das Klima der antediluvianischen Zeit ein von dem

---

*) Schon Celsus spottete darüber — und in neuerer Zeit Voltaire, und an diese „denkenden Häretiker" schliesst sich dann von Bohlen an.

**) Vgl. schon Temporarius bei Heidegger hist. s. patriarch. p. 338 sqq. und besonders Lilienthal, die gute Sache d. göttl. Offenb. Th. V.

unsrigen je nach der Mannigfaltigkeit der wechselnden Zonen verschiedenes, gleichmässiges, tropisches auf der ganzen Erde war und damit die schon an sich durchaus denkbare und wahrscheinliche Möglichkeit der Aufnahme der verschiedenen Thierarten in die Arche faktisch bestätigt*). 2) Die genaue Angabe der natürlichen bei dem Diluvium concurrirenden Ursachen, ist ein das wunderbare des ganzen Faktums keineswegs aufhebender Umstand — wer hat die Mysterien der Natur bereits enthüllt? —, wohl aber zeigt sie, wie genau die Beobachtung der äusserlichen Erscheinungen beim Diluvium war: s. Pareau, l. cit. p. 149. 3) Die mit der Beobachtung der Reste und Spuren eines Diluviums genau übereinstimmenden Angaben der Allgemeinheit der Fluth, ohne dass eine Verwandlung früheren Festlandes in See und umgekehrt stattgefunden hätte, der furchtbaren genau mit der Angabe der Wasserhöhe harmonirenden Gewalt der Fluth, u. a. beweisen, wie sehr auf Thatsachen unser Bericht begründet ist**), und die verglichen mit den seichten und leichten Einwürfen dagegen die Winzigkeit derselben recht klar machen. 4) Die sorgfältige Angabe der Chronologie, welche Tag und Monat im Verlaufe dieser Begebenheit so genau bezeichnet, macht jeden Verdacht gegen die Geschichte hier zu Schanden; wenn gleich, so lange es streitig bleibt, nicht nur ob der Jahresanfang im Herbste oder Frühling anzunehmen, sondern auch ob den Angaben

---

*) Vgl. K. von Raumer's Lehrb. d. allgem. Geographie, S. 411. 427. 2te Ausg.

**) Vgl. v. Raumer's angef. Schr. S. 395—431., A. Wagner, Gesch. d. Urwelt S. 526 ff., H. G. v. Schubert, d. Weltgebäude, Erl. 1852. S. 659 ff. — Sollten aber nach der Ansicht des Geologen Fr. Pfaff bei Delitzsch I, S. 245 ff. die bisher für die Geschichtlichkeit der Fluth gesammelten geologischen Zeugnisse sich als nicht beweiskräftig herausstellen, so würde dadurch die Thatsache der Fluth selber nicht im mindesten zweifelhaft gemacht, dass die Geologie das Bekenntniss abzulegen sich genöthigt sieht, dass eine so kurz andauernde Wasserbedeckung der Erde wie die Sintfluth keine Spuren hinterlassen haben könne, die nicht längst wieder durch die fortwährend von stattengehenden Degradationen der Erdoberfläche spurlos verwischt worden wären.

ein wirkliches Sonnenjahr, oder ein gebundenes d. h. mit dem Sonnenjahre irgendwie durch Einschaltung ausgeglichenes Mondjahr zu Grunde liege*), weder Anfang und Ende derselben nach unserm Kalender sich bestimmen, noch die Dauer nach Tagen genau berechnen lässt.

Besonders klar stellt sich aber der geschichtliche Charakter der bibl. Ueberlieferung heraus bei Vergleichung mit den Fluthsagen der übrigen Völker, welche Delitzsch (S. 234 ff.) nach ihrer innern Verwandtschaft und ihrem zum Theil historisch nachweisbaren äusserlichen Zusammenhange übersichtlich und lichtvoll in vier Klassen: a) „des westasiatischen Völkerbereichs b) der ostasiatischen Völker c) des hellenischen Völkerbereichs d) der ausserhalb des alten Weltverkehrs gestandenen Völker (der walesischen Barden u. verschiedener americanischer Völkerschaften) gruppirt hat. „Denn es sind — um uns seiner Worte zu bedienen — gleiche Grundbestandtheile, welche den heidnischen Fluthsagen unterliegen, nur mythologisch ausgemalt und dadurch umgestaltet, dass die sittliche Bedeutung des Vorgangs zurücktritt, die Oertlichkeit den Heimathssitzen möglichst nahe gerückt wird, der Gesichtskreis einer allgemeinen Fluth sich mehr oder weniger in nationalem, particularistischem Interesse verengert und die Formen volksthümlichen Gemeinlebens schon in die vorfluthliche Zeit zurückgetragen werden". Wenn nun die Verbreitung dieser Sage über alle Welttheile aufs gewisseste bezeugt, „dass die Fluth ein geschichtliches Ereigniss ist, welches tief im Gedächtnisse der Völker haftete, dass die Erinnerung daran von Armenien bis Britannien und China und über Ostasien hinaus bis nach America lief", so liefert die unbefangene Vergleichung derselben das sichere Ergebniss, „dass der bibl. Bericht in seiner Reinheit von allen mythologischen und nationalparticularistischen Elementen der treueste reingeschichtliche Spiegel der durch die ganze Völkerwelt gewanderten Ursage ist" (Del. S. 238.). — Dies wird noch bestätigt durch die St. 9, 12 ff. vom Regenbogen. Derselbe ist ein einfaches Bundeszeichen Jehova's zwischen ihm und den Menschen. Anders bei den Griechen, wo nicht nur die Iris sogleich mit der

---

*) Vgl. Delitzsch, Genes. I, S. 250 ff. 256 ff.

Mythologie eng zusammenhängt *), bei Homer aber auf jenen Grund hin als rein poetische Figur zur poetischen Darstellung verwandt wird. Wie in der Schrift jenes Symbol eine rein ethische Grundansicht enthält, so in der Mythologie eine physikalisch-theogonische, obgleich auch hier, namentlich bei den germanischen Völkern noch Anschauungen durchklingen, welche zeigen, „dass die Kunde vom Ursprung und Bedeutung des Regenbogens aus dem Hause Noahs in die Völkerwelt ausgegangen und da nicht verklungen ist"; vgl. Delitzsch S. 269 f.

Vorzüglich sind aber die Angriffe der Neueren auf die „gehässige Legende" das „Produkt des israelitischen National-Hasses 9, 21—27 gerichtet **). Doch sind auch hier die historischen Nebenumstände wieder durchaus der Forschung der Geschichte gemäss, wie die frühe Cultur des Weines (vgl. Link, a. a. O. S. 433). Sodann ist das faktische der Erzählung durchaus nicht zu läugnen: die Realisirung des über Kanaan ausgesprochenen Fluches. In ihm — dies ist der Sinn der Geschichte — concentrirt sich die über Cham ausgesprochene Verwünschung; die Schandthat des Stammvaters trat bei diesem Geschlechte, das mit dem Bundesvolke in der unmittelbarsten Berührung stand, als eine von dem lebendigen Gotte gerächte vorzüglich hervor; wie der Segen Sem's sich im Bundesvolke concentrirte, so der Fluch Cham's in Kanaan ***). Darin liegt die hohe ethische Bedeutsamkeit unserer Erzählung: wobei so wenig wie überall das objektive Ver-

---

*) S. Hesiod Theog. 266. Apollodor. I, 2.

**) S. de Wette, Beitr. 2, S. 75 f. Hartmann, S. 406. v. Bohlen, S. 103 ff. Tuch, S. 187 f.

***) Die Meinung Hofmanns über die Frage, warum Kanaan, nicht Ham verflucht werde, welche auch Delitzsch S. 272 adoptirt hat: „Kanaan ist der jüngste Sohn Hams Gen. 10, 6, und weil Ham, Noahs jüngster Sohn, dem Vater so grosses Herzeleid bereitet, so soll er an dem jüngsten seiner Söhne wieder grosses Herzeleid erfahren", beruht auf sehr zweifelhaften geschichtlichen Voraussetzungen und knüpft ausserdem den Fluch an den ganz äusserlichen Umstand, dass Kanaan das Unglück hatte, gerade der jüngste Sohn zu sein. Vgl. Hengstenberg, Christol. I, S. 28. 2. Aufl.

werfungsurtheil von der subjektiven Schuld (vgl. Tholuck, z. Röm. Br. 5, 16.), die hier eine durch die Geschichte laut bekräftigte ist, so dass Kanaan's Sünden schon vor der theokratischen Bestrafung ausserordentliche göttliche Strafgerichte herbeiführten, getrennt werden darf.

Einen klaren Beweis, wie wenig wir hier an Fiktion zu denken haben, liefert aber gerade der Umstand, dass nicht Kanaan, sondern Cham die Sünde begeht. Ein vom blossen „National-Hass" getriebener Israelit würde schwerlich diese anscheinende Unstatthaftigkeit, die nicht erst eine Entdeckung der neuern Kritik war, sondern schon in frühen Zeiten bemerkt wurde (wie denn schon Handschriften der LXX. 9, 25. statt Kanaan lesen: Cham, eben so Saadias) gebraucht haben, um eine reine „Fiktion" glaublich zu machen: ihre Motivirung liess sich hier ja mit der leichtesten Mühe anders vornehmen.

§. 122.

Fortsetzung. Gen. X u. XI.

Bei der Fülle geographischer und ethnographischer Nachrichten, welche die Völkertafel C. 10. liefert, ist es von der höchsten Wichtigkeit, diesen Spuren sorgfältig nachzugehen, da hiebei vorzugsweise es sich kund geben muss, ob wir durch diese historischen Zeugnisse in eine entschieden nach-mosaische Zeit gedrängt werden, oder nicht. Dies kann nur durch historische Prüfung des Einzelnen ermittelt werden. Doch zuvor bemerken wir als zwei diese Genealogie auszeichnende Charaktere folgendes: 1) Die Liste will die Entstehung der verschiedenen Völker nachweisen, mit spezieller Beziehung und Hervorhebung des hier vorzüglich wichtigen semitischen Stammes. Dabei fragt sich, ob alle die nomina propria, welche der Verf. aufführt, als wirkliche Stammväter, oder als gentilitia zu betrachten sind. Die richtige Ansicht gewinnen wir durch das Cap. selbst. Der Verf. hat die Absicht, „die Geschlechter der Söhne Noah's" aufzuführen (10, 5. 20. 31. 32), der Ausdruck lässt uns schon erwarten, dass der Verf. nicht lauter nur Einer Person zukommende Namen, sondern Collektiv-Bezeichnungen geben wollte. Dies bestätigt sich durch die Ver-

gleichung der Pluralia, welche der Verf. gebraucht (Vs. 13. 14.), so wie durch die Bezeichnung der Gentilitia (V. 16—18.). Da nun auch in diesen Fällen יָלַד, zeugen gebraucht ist, so erhellt daraus, wie wir in diesem Begriffe nur den der Abstammung überhaupt zu suchen haben, womit auch der anderweitige Gebrauch der Schrift in genealogischen Angaben übereinstimmt (vgl. 1 Chr. 2, 24; 4, 3; 8, 29. Michaelis, spicil. geogr. H. ext. I, p. 4 sq.). So ergiebt sich für diese Angaben ein doppelter Gesichtspunkt: bei einigen Namen hat der Verf. offenbar Personen als Stammväter vor Augen (vgl. besonders Vs. 8 ff.), bei andern dagegen die Geschlechter, die Völkerstämme selbst; und dies ist es auch, was sich in der angegebenen Tendenz ausspricht, nicht nur die den Söhnen Noah's geborenen Söhne (Vs. 1.) anzugeben, sondern auch sie nach ihren Geschlechtern zu bestimmen. Hieraus ergiebt sich ein für den historischen Charakter der Genealogie bedeutsames Moment. Wir sehen nämlich, wie das hiebei statt findende Prinzip keineswegs dasjenige ist, welches z. B. den späteren griech. genealogischen Sagen zu Grunde liegt, wobei ächt mythische Redeweise statt findet, die Personifikation des Volkes, der Stadt u. s. w. ihre Belebung durch die ihnen beigegebene Form der menschlichen Verhältnisse zu einander, der Vermählung und Zeugung *). Durchaus unkritisch haben demnach neuere Kritiker trotz dieses charakteristischen Unterschiedes unsere Stammtafel mit der „ethnographischen Mythologie“ der Hellenen verglichen, worin das Individuum für das Volk episch aufgeführt werde **). 2) In diesem Verzeichnisse haben wir eine bei dem hebr. Volke sich erhaltende Stamm-Ueberlieferung, die sich bei ihm in dieser ihrer Reinheit erhalten konnte, weil dieses Volk seiner ursprünglichen Stammes-Einheit getreuer als jedes andere, und von der Vermischung mit anderen Völkern und Geschlechtern frei sich erhielt. Dieser Charakter ist unverkennbar jener Tafel aufgeprägt,

*) S. die trefflichen Bemerkungen in O. Müller's Prolegomena, S. 178 ff.

**) Z. B. Gesenius, in d. hall. Encyclop. u. d. A. bibl. Geographie. von Bohlen, S. 111., Tuch, S. 197., Knobel, d. Völkertafel S. 9 ff. u. a.

die genaue Sonderung eines jeden Volkszweiges: ein recht eigentlich theokratischer Standpunkt. Man vergleiche damit, wie die frei die Geschichte handhabende hellenische Sage die ausländischen Völker in den Kreis der eigenen Stammsagen durch mythische Bildung hineinwebt und griechisches und ausländisches als ein Ganzes zusammenfasst *). Hiemit in genauem Zusammenhange steht ein anderer Charakter der freien Mythenbildung: ihre Genealogien unterliegen dem Wechsel desselben Interesses, aus welchem sie hervorgegangen sind; weit entfernt Einheit in ihnen anzutreffen, findet man die grösste Mannigfaltigkeit und — Entstellung **). Davon aber findet sich weder in der Chronik, deren Verfasser viele uralte Ueberlieferungen gesammelt hat, rücksichtlich der Völker-Entstehung aber nur unsere Genealogie wiederholt (I, 1), noch sonst wo im A. Test. irgend eine Spur ***), zum deutlichen Beweise, dass man in unserer Völkertafel geschichtliche Wahrheit erkannte. Aber so ist auch überhaupt kein ethnographischer Mythus entstanden, dass man eine willkührliche Vertheilung und Anordnung der Völker fingirte. Wenn Heyne freilich die griech. Genealogien für blosse „conatus origines populorum investigandi" erklärte (obss. ad Apollod. p. 105.), und dieselben aus einem „communis error hominum" herleitete, so war diese Ansicht der Periode, wo das Studium der Mythologie noch in seinem Kindes-Alter stand, zu Gute zu halten; das Unwahre darin wird keinem wahrhaft forschenden Mythologen jetzt mehr entgehen †).

---

*) S. O. Müller, a. a. O. S. 182 ff.

**) Vgl. z. B. O. Müller, die Dorier 1, S. 11. Aehnlich war das Interesse, weshalb man im Homer fälschte. S. Wilh. Müller, homer. Vorschule, S. 89 ff.

***) Die noch von Tuch (S. 198) wiederholte Behauptung, dass der Referent theils verschiedenen Traditionen folge und mit sich selbst in Widerstreit gerathe (V. 7. mit 28. 29.), theils Divergenzen mit andern Theorien (vgl. C. 22. 25. 36.) unverändert wiedergebe, ist selbst von Knobel in d. Völkertafel als unbegründet zurückgewiesen worden.

†) „Achtet man auf diesen Glauben, so wird man auch die Genealogien, die noch im Zeitalter der späteren Epiker und vielleicht selbst der Logographen entstanden, nicht für eigentlich freie Er-

Allein unser Verzeichniss macht nicht blos auf eine geschichtliche Grundlage, sondern auf volle Geschichtlichkeit Anspruch. Es will nicht blos die den Hebräern bekannt gewordenen Völker auf einen einheitlichen Ursprung zurückführen, es giebt vielmehr eine universale Uebersicht des Völkerzusammenhangs. Die Behauptung Knobels, dass es nur die Völker der kaukasischen Race gebe, ist eben so grundlos, wie die des Franzosen d'Avezac in seinem Afrique bei Delitzsch (S. 283), dass der Erzähler nur eine Stammtafel der drei grossen Zweige der weissen Race (der griechischen, ägyptischen und syrischen) beabsichtigte. Die letztere Behauptung wird schon durch die Namen der Völkertafel, soweit sie bereits richtig erklärt sind, entschieden widerlegt; und mit der ersteren geräth Knobel in Widerspruch mit sich selbst, wenn er gleich darauf das Eintheilungsprinzip unserer Völkertafel in der „Verschiedenheit der Hautfarbe“ sucht, so dass der alte Autor gleich den ältern Aegyptern weisse, rothe und schwarze Menschen unterschieden, und darnach die weissfarbigen auf Japhet, die schwarzen auf Ham und die „röthlichen oder honigfarbenen oder braunen“ Semiten auf Sem zurückgeführt oder vielmehr ihnen nach dieser ihrer Farbe einen mythischen Stammvater gegeben habe. Aber heisst denn יָפָה (wovon Knobel יֶפֶת ableitet) weiss sein? selbst wenn man zugeben wollte, dass der Verf. als Semite für die eigene Völkermasse nach „seinem Selbstgefühle einen bessern Namen, der dem Ruhme der semitischen Völker entsprach“ gewählt hätte. Oder sollte ein Jude die Aegypter, Kananiter, Philister zu den schwarzen Menschen gerechnet haben? In solchem Unsinne mag die Mythenkritik Weisheit suchen, wir achten ihn für Thorheit, die sich selbst widerlegt. Mit den Racenverschiedenheiten der Völker hat die Völkertafel nichts zu schaffen, da die Menschenracen nicht Species eines Genus, sondern Varietäten einer Species sind (vgl. Delitzsch S. 283).

3) Wäre unsere Genealogie aus volksthümlichem Interesse entstanden, ein Produkt nationaler Erfindung, so müsste sie auch

---

findung achten: auch diese müssen durch allmählige Erweiterung und Schlüsse entstanden sein, welche für jene Zeit allgemeine Evidenz hatten.“ O. Müller, Prolegg. S. 179.

die Spuren volksthümlicher Ausbildung an sich tragen. Aber vergeblich hat sich Tuch abgemüht, dergleichen aufzuzeigen. Weder darin liegt ein volksthümlicher Charakter, „dass die Idee von der Bevölkerung der Erde in Verbindung gesetzt ist mit der Fluthsage" — denn auch die Fluthsage ist frei von hebräisch-nationalen Sonderinteressen, noch darin, dass die Stammtafel nicht allen Völkern, die sie nennt, gleiche Aufmerksamkeit zuwendet; denn sie konnte doch nur geben, was man wusste; und dass man von den mit den Hebräern im näheren Zusammenhange stehenden Völkern, z. B. den Kananitern mehr wusste als von den fernen Japhetiten — liegt in der Natur der Sache, ist keine Tendenz, sondern der nothwendige Ausfluss ihrer geschichtlichen Haltung. — Eben so wenig ist es bisher der Kritik gelungen, sichere Merkmale eines späten Ursprungs in ihr nachzuweisen. Was in dieser Hinsicht vorgebracht worden, z. B. von Beziehungen auf den Scytheneinbruch im J. 634 *), oder dass die Hebräer erst gegen die Zeiten des Exils durch ihre Verbindung mit entfernteren Völkern sich die zu einer Völkergenealogie erforderlichen ethnographischen Kenntnisse erworben hätten — das sind grundlose Behauptungen, wogegen schon Andere nachgewiesen haben, dass sie diese Kenntnisse auch schon viel früher durch ihre Verbindung mit den Phöniziern und selbst in Aegypten sich erwerben konnten **). — Aber wir müssen auch dieses Verfahren in allen seinen Modificationen als ein verkehrtes zurückweisen, weil es auf der jedes Beweises ermangelnden Voraussetzung basirt, dass unsere Völkertafel ein Produkt hebräischer oder jüdischer Combination sei, und nur ein Bild von den ethnographischen Kenntnissen der Hebräer in diesem oder jenem Jahrhunderte liefere. Wäre sie dieses, so würde sie ganz anders beschaffen sein, etwa den indischen Purana's gleichen, die sich über Indien und höchstens die

---

*) So neuerdings K. Müllenhoff in der Recens. von Knobels Völkertafel in d. Gött. gel. Anzeigen 1851. St. 17 f.

**) Die erste Ansicht haben Tuch und Knobel vertheidigt; die Möglichkeit der letzteren hat Hengstenberg (d. BB. Mos. u. Aegypt. S. 205 ff.) gezeigt. Vgl. auch Michaelis spicileg. I, p. XIII sqq.

Nachbarländer hinaus ins Abentheuerliche verlieren*). Das Zeitalter, aus dem sie stammt, lässt sich nur nach ihrem Inhalte bemessen oder darnach, wie weit sie die Trennung der Stämme verfolgt, nämlich in der Linie Sems bis ins 5te Glied, bis auf die Nachkommen Joktans herab (V. 21 ff.), während die Genealogie Japhets nur bis ins 2te, die Hams bei V. 14 bis ins 3te Glied reicht. Hiernach nennt sie als die späteste die Generation Joktans, des Bruders Pelegs, in dessen Zeit die Theilung der Erde (V. 25) oder die Trennung der Völker nach dem Thurmbau zu Babel fällt, von welcher ab noch drei Generationen bis auf Terach sich erstrecken. Sie giebt also nicht mehr, als was Abraham theils aus der Ueberlieferung seiner Väter wissen, theils bei seinem Aufenthalte in Kanaan von den dieses Land bewohnenden Stämmen in Erfahrung bringen konnte, und giebt sich eben dadurch als ein Erbgut zu erkennen, welches Abraham seinen Nachkommen vermacht hat. — Dies wird sich uns auch bei Betrachtung des Einzelnen bestätigen.

Den Stammvater des ersten Völkerzweiges finden wir in der Mythologie eines japhetischen Volks wieder. Es ist der Name *Ἰαπετός*, welcher im Griech. keine Deutung findet**), im Hebr. aber auf leichte und ungezwungene Weise in unserer Urkunde selbst (9, 27.), wodurch die Annahme, unserm Verf. habe der ausländische Name vorgeschwebt (v. Bohlen, S. 113.) widerlegt wird. So verworren auch immerhin der Mythus der Titanen durch die verschiedenen Bearbeitungen, welche er erlitten, und durch die mannigfachen Elemente, mit denen er versetzt wurde, sein mag, so scheint doch offenbar, bei allen allegorischen und mythologisch-hellenischen Bestandtheilen desselben, ein ethnographisches Moment in ihm unverkennbar. Dies erhellt aus der Verbindung des Japetus mit Deukalion und Hellen, wobei auch nicht übersehen werden darf, dass in der ältesten Poesie***) eine

*) Vgl. Lassen, Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. I, S. 341 ff.

**) Dass *Ἰαπετός* mit Javo und Jovis zusammenhänge (Buttmann, Mythol. I, S. 224.) ist sicher unrichtig und höchst gekünstelt.

***) Vgl. besonders Homer Il. VIII, 478 ff. mit der Hesiodeischen Theogonie; s. O. Müller, Prolegg. S. 374 ff.

einfachere Gestaltung dieses Mythus eben so unverkennbar ist, als der spätere auch ausdrücklich bezeugte *) ausländische Einfluss auf die weitere (dogmatisch-physische) Entwickelung desselben. Auch der Umstand, dass in einer bei Apollodor erhaltenen Sagengestaltung Asia des Japetos Gattin ist (vgl. Heyne, obss. p. 10.) könnte zur Bestätigung dienen, dass diese durch Japetos vermittelte Verbindung im Bewusstsein des Volkes sich nicht verloren hatte; jedenfalls bestätigt der Umstand den alten ethnographischen Charakter des Mythus.

Als ein Urvolk weisen sich unter den Japhetiten (10, 2—5.) zunächst die Kimmerier (גֹּמֶר) aus, als solches wurden sie bei den Griechen angesehen, wofür schon ihre Erwähnung bei Homer (Odyss. XI, 14 ff.) spricht, hauptsächlich aber Herod. IV, 11: *τὴν γὰρ νῦν* (sc. *γῆν*) *νέμονται Σκύθαι, αὕτη λέγεται τὸ παλαιὸν εἶναι Κιμμερίων*, wie er denn auch IV, 12. noch die kimmerischen Denkmale bei den Skythen erwähnt. Ihm zur Seite steht Magog, und seine Erwähnung ist um so wichtiger wegen der Vergleichung von Ezech. 38. 39. Hier nämlich erweiset sich auf sehr frappante Weise der Unterschied zwischen der Abfassungszeit unseres Stückes und der Zeit Ezechiel's, so sehr man auch geneigt ist, wegen der hier sich wieder findenden Namen beide für gleichzeitig zu halten (von Bohlen, S. 114.). Hier nämlich erscheint der Name Magog noch als ein realer Volksstamm, als alter Name eines entlegenen asiatischen Völkerzweiges; bei Ezechiel dagegen als rein ideelles Volk, das Symbol und das Substrat der gewaltigen Macht der Heidenvölker in ihrem Kampfe mit dem Reiche Gottes (vgl. Sach. 14. Apoc. 20, 8. 9. Hengstenberg, Christol. II, S. 347 ff. Hävernick zu Ezech. S. 596.). Dass Ezechiel so den Namen Magog gebraucht, erhellt 1) schon aus dem Artikel (הַמָּגוֹג 38, 2.), wodurch jener Name schon mehr als Appellativum, denn als n. propr. behandelt wird; s. Ewald, krit. Gr. S. 568 ff. 2) aus dem in Analogie zu dem Namen Magog (mit dem מ loci) gebildeten Königs-Namen Gog, dem Fürsten von Magog, worin die Apoc. noch einen Schritt weiter geht, Gog und Magog als zwei Völker (*ἔθνη*)

---

*) Vgl. besonders Diodor. Sic. I, 97. (vgl. Pausanias VIII, 37.).

behandelt; vgl. Ewald, ad Apoc. p. 304. Wie hier die Apoc. den Ezech. voraussetzt, so mit gleicher Nothwendigkeit Ezech. die Notiz der Genesis; die ideelle Behandlung des Gegenstandes bei diesem Propheten setzt eine reale, historische Grundlage voraus und diese findet sich nirgends anders als in der Genesis. — Madai ist der Stammvater der Meder, auf den Keilinschriften Mâda genannt *), der älteste Zweig oder älteste Name des arischen Volksstammes oder Zendvolks **); wobei zu beachten, dass nichts von näherer Eintheilung dieses Stammes ausgesagt wird, die einem späteren kaum unbekannt sein konnte. — Gewiss eben so beachtungswerth ist, dass bei den folgenden Namen Meschech, Tubal, Tiras der bei Ezechiel mit ihnen verbundene Name Rosch fehlt, dagegen Tiras nirgends anderweitig in der Schrift erwähnt wird ***), — was die eigenthümliche Selbstständigkeit unsers Abschnitts glänzend bewährt. — Was Javan's und seiner von ihm abstammenden Völkerschaften (10, 4) Erwähnung anlangt, so ist längst bemerkt worden (s. Rosenmüller, scholl. p. 197), wie genau hiemit der herodoteische Bericht von den Joniern und Doriern, den Abkömmlingen von Hellen übereinstimme (I, 56 ff.). Eine andere Bestätigung unserer Völkertafel liefert die Thatsache, dass der hellenische Volksstamm im Sanskrit Javana, im Altpersischen Jûna und im Altägyptischen Jounan

*) S. Lassen a. a. O. VI, S. 46. 92. Die von Knobel recipirte Ableitung des Namens vom sanskrit. Madhja Mitte, wofür sich eine Notiz des Polybius V, 44 beibringen lässt, bleibt ungewiss; aber entschieden falsch ist die Combination des Namens mit Medea oder Medus, einem Sohne der Medea bei v. Bohlen und Tuch zu Gen. 10, 2.

**) Dieses nennt sich selbst im Vendidade Ârja's, und wird in den Veda's Ârja's genannt, d. i. nach der neuesten Erklärung: „die Herrischen, Vornehmen, Adeligen"; s. Haug, allg. Monatsschr. f. Wissensch. u. Litter. 1854. (Octob.) S. 785 ff.

***) Mit Thracien den Namen zu combiniren, wie gewöhnlich seit Bochart geschehen ist, scheint mir doch immer gewaltsam. Ich denke an den Namen Tyras, den die Alten als Fluss-, Stadt- und Völkernamen unter den scythischen Völkerstämmen kennen. s. Herod. IV, 11. 52. Plin. h. n. IV, 26. Pomp. Mela II, 1, 74.

heisst *). — Besonders wichtig ist dabei, dass Tarschisch hier als von Javan ausgehend dargestellt wird. Bedenken wir nämlich wie dieser Ort schon im davidisch-salomonischen Zeitalter mit den Phöniziern in der engsten Handelsverbindung stand, so dass der Irrthum, den so viele griechische Schriftsteller theilen, gewiss nahe lag, Tartessus als phönizische Colonie zu betrachten. Es sind aber die Ureinwohner von Tarschisch gemeint, (בת תרשיש, Jes. 23, 10.) welche in einem gedrückten Zustande unter phönizischer Zwingherrschaft lebten (s. Gesenius, z. Jes. I, S. 733 ff.). Ja es scheint sich in Bezug auf ihre Abstammung von Javan eine nicht undeutliche Spur in den Nachrichten des Herodot erhalten zu haben, indem er von den zur Zeit des Cyrus nach Tartessus schiffenden Phocäern erzählt, wie sie in das innigste Freundschaftsverhältniss mit den Bewohnern dieser Gegend getreten seien **) — ein Umstand, der auf ursprüngliche stammverwandtschaftliche Verhältnisse führt. Ein gleiches gilt von den mit Tarschisch verbundenen Kittim, die Cyprier, welche schon vor dem salomonischen Zeitalter den Phöniziern unterthan waren (s. Hengstenberg, de reb. Tyr. p. 55.) und zwar auch mit Gewalt unterjocht (vgl. auch Jes. 23, 12.). Ihre griechische Abkunft bezeugt auch Herod. VII, 90. nach eigenen Aussagen der Cyprier, vgl. Diog. Laert. vit. Zenon. init., welcher von Citium als *πολίσματος ἑλληνικοῦ, φοινικὰς ἐποίκους ἐσχηκότος* spricht. Die Anführung der Dodanim, (welches die richtige Lesart zu sein scheint), führt uns wiederum auf einen der ältesten Sitze griechischer Cultur, Dodona, wo ein heiliger Priesterstamm in der Urzeit sich niedergelassen hatte (Strabo VII, p. 328 sq. p. 506.) der nachher ausländischem (pelasgischem) Einflusse weichen musste***), und dann hätten wir hier offenbar die älteste Notiz über jenen hellenischen Ursitz †).

---

*) Die Belege hiefür s. bei Knobel, Völkertafel S. 78.

**) S. I, 163. Der König Arganthonius lud sie ein: *ἐκλιπόντας Ἰωνίην — τῆς ἑωυτοῦ χώρης οἰκῆσαι ὅκου βούλονται.*

***) Es ist wenigstens jedenfalls bedeutsam, dass Herodot II, 52 ff. heilige Frauen, Strabo aber Männer als im Besitze dieses Orakels bezeichnet. Vgl. Kreuser, Vorfr. üb. Homeros I, S. 267 ff.

†) Sehr beachtenswerth nennt Delitzsch (S. 285) den Versuch

Indem wir zu den Nachkommen Cham's, dessen Name sich bei den Aegyptern erhalten zu haben scheint *), uns wendend, die Cuschitischen Völker 10, 7. als nie in dieser Weise und diesem Umfange wieder in der Schrift erscheinend und sich dadurch schon hinreichend als uralte Nachricht bewährend, übergehen, ist für unsern Zweck der Vs. 8 ff. angegebene Zusammenhang von Kusch (Aethiopien) und Babylon durch die Abstammung des Nimrod von jenem um so wichtiger. Es findet sich nun eine merkwürdige Bestätigung dieser Nachricht bei auswärtigen Schriftstellern. Zuerst geht der Ursprung Babel's selbst in eine graue Urzeit zurück. Die eine Meinung war die durch Ctesias im Alterthume verbreitete (s. Ctes. p. 397 ed. Bähr): Semiramis habe die Stadt erbauet. Dies erklärt sich genügend aus der besonderen Verherrlichung der Semiramis, welche sich bei diesem Schriftsteller findet. Dies war um so leichter, da nach Herodot viele Könige von Babylon es waren *οἳ τὰ τείχεά τε ἐπεκόσμησαν καὶ τὰ ἱρά* (I, 184.). Dagegen leitete die einheimische Tradition der Babylonier die Gründung der Stadt von Belus ab, und Berosus bestreitet ausdrücklich die Annahme der *Ἑλληνικοὶ συγγραφεῖς,* als sei Semiramis die Erbauerin der Stadt (bei Jos. c. Ap.

Knobels: „eine historisch begründetere Deutung der Söhne Javans zu geben: אֱלִישָׁה die Aeolier *Αἰολεῖς*; תַּרְשִׁישׁ die Tyrsener, Etrusker oder Tusker (das spanische Tartessus, eine von den Phöniken vorgefundene etruskische Niederlassung); כִּתִּים die auf den Inseln zwischen Griechenland und Asien wohnenden Karer; דֹּדָנִים das von Europa aus gegründete dardanische oder trojanische Volk, der namhafteste Zweig der Nordgriechen", und fügt hinzu: „diese Deutungen sind befriedigend; jedenfalls ist der Sinn der Namen, wie auch anderwärts, weit umfassender, als ihr späterer Gebrauch unter veränderten Völkerverhältnissen". Ein neuer Beleg für den geschichtlichen Charakter und das hohe Alterthum unserer Urkunde.

*) Im Altägyptischen heisst Aegypten Khemi, im Koptischen Chaemi; vgl. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. I, S. 59. — „ein Name, der jedoch auf die auffallend dunkel aschgraue Färbung zurückgehen mag, welche der abgesetzte Nilschlamm dem Boden Aegyptens giebt" (Delitzsch S. 287).

I, §. 19.) und damit stimmt Abydenus bei Euseb. praep. ev. IX, 41. überein, nach welchem Belus die Stadt mit einer Mauer umgab. Diese Nachricht, an sich schon die beglaubigtere, weil einheimische, empfahl sich auch schon gelehrten Geschichtschreibern des Alterthums *), und bestätigt sich auch durch die nähere Betrachtung des Mythus vom Belus selber. Heroendienst war in Babylon sicher heimisch, wie Münter (S. 29 ff.) gut nachgewiesen hat, und dass Belus ein solcher Heros gewesen sei, wird schon dadurch gewiss, dass im Belustempel auch das Grab des Belus war **). Als solchen erkannte ihn ausdrücklich die einheimische Tradition: bei Abydenus a. a. O. sagt Nebucadnezar: *ὁ Βῆλος ὁ ἐμὸς πρόγονος ἥ τε βασίλεια Βῆλτις* ***). — Von diesem Bel behauptete aber schon das Alterthum die ägyptische Abkunft, es habe, erzählt Diodor. Sic., der Sohn Poseidon's und der Libye Belus Colonisten nach Babylon geführt, und die Chaldäer seien Abkömmlinge der Aegypter (I, 28. 81.). Diese Nachricht oder alte Sage wird von alten Schriftstellern bestätigt. Auch Pausan. IV, 23, 5. sagt: *ὁ ἐν Βαβυλῶνι Βῆλος, ὁ μὲν ἀπὸ ἀνδρὸς Αἰγυπτίου Βήλȣ τοῦ Λίβυος ὄνομα ἔσχεν,* und Hestiaeus bei Joseph. antiqq. I, 6. betrachtet wenigstens die Babylonier als mit den Heiligthümern des *Ζεὺς Ἐνυάλιος* eingewanderte Kolonisten. Hiemit stimmt nun die mit dem Aegyptischen in auffallender Harmonie stehende Mythologie und der Kultus Babylon's durchaus überein †). Merkwürdig ist dabei noch, dass der letzt-

---

*) Vgl. Curt. V, 1.: Semiramis eam (Babylonem) condiderat, vel ut plerique credidere, Belus, cujus regia ostenditur. Amm. Marcell. XXIII, 6.: Babylon, cujus moenia bitumine Semiramis struxit: arcem enim antiquissimus rex condidit Belus. Andere Stellen s. bei Bochart, Can. p. 263.

**) Vgl. Görres, Mythengesch. S. 269 ff. Münter, S, 19 ff.

***) Vgl. Servius ad Virg. Aen. I, 73. Primus Assyriorum regnavit Saturnus, quem Assyrii Deum nominavere Saturnum, ad Aen. I, 646.: apud Assyrios Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol.

†) Vgl. meinen Comment. üb. d. B. Daniel, S. 45 ff. 144 ff. Mit diesem Ergebniss stimmt auch Leo, Lehrb. d. Univ. Gesch. I, S. 105 ff. überein. Ueberhaupt erkennen die neueren Forscher

genannte Schriftsteller von einem *Ζεὺς* (d. i. Belus) *'Ενυάλιος* spricht, welches auf eine Betrachtungsweise desselben als Kriegsgott führt, (vgl. Selden. de diis Syr. p. 213. Creuzer, Symb. II, S. 610.) und wiederum unser früheres Resultat, dass Belus vergötterter Heros sei, bestätigt. Dann ist um so frappanter die Analogie des Belus und Nimrod — bestätigt auch durch die astronomische Seite des Mythus, wornach Nimrod der Orion ist (Hitzig z. Jes. S. 159.) — zumal wenn wir sehen, dass beide Namen eigentlich nur Appellativa sind, so fern Nimrod auch wohl schwerlich: der Empörer, sondern im weiteren Sinne Herrscher, Alleinherrscher (*τύραννος*) bezeichnet *).

So bewährt sich unser Bericht als geschichtlich wahr; eben so der über die Ausbreitung des Reiches Nimrods nach Assyrien (V. 10), wofür schon der Umstand entschiedenes Zeugniss ablegt, dass ein Theil der Ruinen des alten Ninive, die gegenwärtig wieder aufgegraben werden, den alten Namen Nimrud führt, wenn auch die Combination Knobels (Völkert. S. 343 ff.), dass das spätere grosse Ninive aus der Vereinigung der vier von Nimrod gegründeten Orte entstanden sei, und das älteste Ninive in dem heutigen Nimrud zu suchen, Chalach mit Khorsabad, Resen mit Kujjundschik (dem Mespila Xenophons) zu identifiziren und Rechoboth Jr an die rechte untere Ecke des Quadrats des grossen Collektiv-Ninive's zu setzen sei, sich nicht bestätigen sollte.

Die V. 13. 14. aufgeführten Abkömmlinge Mizraims, von welchen schon Josephus (Ant. I, 6, 2) sagte: *περὶ τῶν ὀνομά-*

---

immer mehr einen uralten Zusammenhang zwischen Cusch und Babel an, so dass Delitzsch (S. 297) darüber bemerken kann: „für cuschitische Grundlagen des ältesten babylonisch-assyrischen Reichs zeugen mehrere von Knobel (Völkert. S. 251 ff.) gesammelte Spuren; für ein Abhängigkeitsverhältniss der urältesten babylonischen Cultur von der ägyptischen mehren sich die Beweise (Lepsius, Chronol. d. Aegypt. I, 222 ff.); in der Sprache der assyrischen Keilschriften hat Rawlinson neben semitischen auch ägyptische Elemente gefunden."

*) So dass der Name seine nähere Erklärung durch das folgende: גִּבּוֹר, und צַיִד ג'' findet. Vgl. den arab. und syr. Sprachgebrauch bei Michaelis, spicil. I, p. 212.

των οὐδὲν ἴσμεν, sind auch jetzt noch nicht sicher nachgewiesen; vgl. Knobel a. a. O. S. 279 ff. Nur die פַּתְרֻסִים sind Bewohner Oberägyptens, und die כַּסְלֻחִים die Kolchier, deren ägyptische Herkunft durch Herodot (II, 103 ff.) und andere alte Zeugnisse ausser Zweifel gesetzt ist (vgl. Knobel S. 291 ff.). Damit streitet auch nicht die Ableitung der Philister, als Kolonisten von ihnen, neben welchen noch die Caphtorim als Kolonie derselben genannt sind. Mit Recht haben unter Caphtor die Neuern Kreta verstanden*). Denn 1) ist Kreta der geographischen Lage und der Geschichte gemäss einer der ältesten Verbindungs-Plätze zwischen Aegypten und dem Oriente gewesen; s. Creuzer, Symb. IV, S. 13 ff. 2) Auch Spuren des Namens haben sich auf der Insel erhalten: in dem Tempel welchen Strabo *ὁ Πτέρινος* nennt (IX. p. 644.) nach Pausanias von einem delphischen Kolonisten (*ὄνομα δὲ αὐτῷ Πτερᾶν εἶναι*) von welchem die Einwohner der Stadt Aptera den Namen *Ἀπτεραῖοι* führten (X, 5, 5.), vgl. Plin. h. n. IV, 20. Dazu kommen 3) die Aussagen der Schrift (Am. 9, 7. Jer. 47, 4.), dass die Philistäer aus Caphtor abstammten; die Philistäer heissen aber von dieser ihrer Abstammung geradezu Kreter, und es leidet nach den gründlichen Untersuchungen von Lackemacher**) keinen Zweifel, dass die spätere Benennung Krethi und Pleti auf zwei verschiedene Völkerschaften Philistäas sich beziehen. Aber die Abstammung der Philistäer aus Caphtor lässt sich auch mit ihrer Ableitung von den Casluchim = Kolchiern leicht vereinigen durch die einfache Combination, dass die Philistäer, deren Name von פלש im Aethiop. auswandern, wie die griech. Uebersetzung: *Ἀλλόφυλοι* (LXX.) die Auswanderer oder Ankömmlinge bedeutet, in Kanaan ihrem Grundstock nach eine kolchische oder ägyptisch-kolchische Kolonie waren, welche sich, wie aus 10, 19. zu schliessen, in dem beschränkten Gebiete des südlichsten Küstensaumes unterhalb Gaza's niederliessen, später aber aus Kreta (Caphtor) Zuzug erhielten und durch Verdrängung und Ausrottung der Avviter ihr Gebiet erweiterten; vgl. Delitzch S. 290.

---

*) Vgl. Bertheau, zur Gesch. der Israeliten S. 187 ff., Knobel a. a. O. S. 292 ff. Delitzsch a. a. O. I. S. 290 ff.

**) Observv. philol. II, p. 11—44. vgl. Ewald krit. Gr. S. 297.

So sehr man auch eine Zeitlang den hamitischen Ursprung der Kananiter in Zweifel gezogen hat als eine particularistische Ansicht des hebr. Referenten*), so haben doch die neuesten Forscher die Richtigkeit dieser Angabe einhellig anerkannt**). Sie hat nicht nur das übereinstimmende Zeugniss der babylonischen, phönizischen und griechischen Mythentradition für sich***), sondern auch die von Herodot I, 1. bezeugte Herkunft der Kananiter vom erythräischen Meere, so wie die nicht wenigen Spuren der Ausbreitung der Cuschiten über das ganze südliche Asien. Wichtiger aber noch ist in Bezug auf die Völkerstämme Kanaans folgendes: 1) Die Erwähnung Sidon's und die Weglassung von Tyrus. Sidon wird in der Genesis noch 49, 13. erwähnt, Tyrus dagegen zuerst im Buche Josua (19, 29.), und diese letztere Notiz wird durch eine Menge Zeugnisse historisch bestätigt (Hengstenb., de reb. Tyr. p. 6. 7.). Zugleich erhellt aus dem B. Josua, so wie dem der Richter, dass Sidon damals die ansehnlichere und desshalb auch gewiss die ältere Stadt war, wie dies schon ihr Ehren-Name רַבָּה bei Josua, und andere Nachrichten erhärten (s. Hitzig, z. Jes. S. 286. Schlosser, universalhist.

*) So z. B. von Bohlen S. 133, Tuch S. 245. u. selbst noch Winer Realwört. I, S. 209. 3. Aufl.

**) S. Ewald, Gesch. I, S. 321 f., Knobel a. a. O. S. 309 ff., Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 90. u. Delitzsch S. 288.

***) Die babylonische Mythe setzt *Χοὺμ*, *Μεσραεὶμ* die Stammväter der Aethiopier und Aegypter mit *Χαναὰν* in genealogischen Zusammenhang (Eupol. bei Euseb. praep. ev. IX, 17.), die phönizische macht *Χνᾶ* zum Bruder des *Ἴσιρις* (Osiris); Sanchon. ed. Orell. p. 40, und die griechische verbrüdert den Agenor, Sohn Poseidons und der Libye mit Belus, dem Stammvater Babels, indem sie zugleich diesem Stammvater oder Könige Phöniziens den Namen *Χνᾶ* beilegt; vgl. Apollodor. II, 1, 4. u. a. Zeugnisse bei Knobel S. 309. 311. Die Mythe bringt also die Phönizier ebenso mit den Aethiopiern, Aegyptern und Libyern wie mit den Babyloniern in Verbindung wie unsere Völkertafel, welche Cusch, Mizraim, Phut (Libyen) und Kenaan von Cham abstammen und den Cuschiten Nimrod sein Reich in Babel gründen lässt — und dient somit der letzteren zur Bestätigung.

Uebers. I, S. 201.), während bei späteren Schriftstellern das Sidon durch seinen Glanz verdunkelnde Tyrus immer als das erste (Tyrus und Sidon) genannt wird (des Vignoles, chronol. de l'hist. s. II, p. 17 sq.). Darnach kann mit Sicherheit angenommen werden, dass die Gründung von Tyrus als die spätere im Verhältniss zu Sidon, noch im vormosaischen Zeitalter erfolgte, wodurch sich unsere Nachricht als auf die älteste Zeit zurückgehend ausweiset. 2) Wichtig ist auch die uralte Gränzbestimmung der Kanaaniter Vs. 20.: „bis nach Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim bis gen Lescha" *), welches uns in eine Zeit führt, da alle diese Städte noch standen, und von denen der letzte Ort sonst nirgends, selbst nicht weiter im Pentateuch erscheint. Nur wenn dieser Abschnitt aus uralter Zeit herrührt, lässt sich diese Notiz erklären, da auch hier die Annahme, die Tradition könne seinen Namen erhalten haben, sich nicht als ausreichend bewährt, sofern die späteren Schriftsteller jener ersten vier Städte allerdings gedenken, aber so, dass sie überall die Nachricht des Pentat. von ihrem Untergange vor Augen haben.

Indem wir für die Vertheidigung der historischen Wahrheit von Gen. XI, 1 — 9. auf das Abth. 1. S. 157 ff. Gesagte verweisen, gehen wir über zu der Genealogie 11, 10 ff., welche die Geschichte Abraham's vorbereitet. Trotz ihres einfachen schlichten Charakters hat man auch in ihr Spuren von Fiktion anzutreffen gemeint. Man findet sie zunächst in der „beabsichtigten Symmetrie," da sie gleich der früheren Genealogie Cap. 5. aus zehn Gliedern bestehe und wie dort mit 3 Söhnen Noah's, so hier mit 3 Söhnen Terach's endige. Hieraus folge der epische Charakter der Darstellung (de Wette, S. 48. und 69. Schumann, p. 208. v. Bohlen, S. 154.). Es ist gewiss nichts seltsamer als diese Art der Benutzung einer Genealogie zu epischer Poesie.

*) לשע unstreitig ältester Name von Dan, der nördlichsten Gränzstadt Palästina's, nicht Kallirrhoë, wie Hieron. will, (s. auch v. Raumer, Paläst. S. 230.). Bei Josua ist ihr Name לשם (19, 47.) gemeinhin ליש. So findet sich in unsrer Urkunde noch כָּלַח Vs. 11. 12. für die spätere Schreibart חלח 2 Regg. 17, 6.; כַּלְנֵה, Vs. 10. später contrahirt כַּנֵּה Ezech. 27, 23.

Von rhythmischem Styl derselben, den Schumann hier erkennt, gestehen wir die leisesten Spuren nicht entdecken zu können. Sodann muss doch bei einer „beabsichtigten Symmetrie“ sich ein Zweck nachweisen lassen. Aber den Nachweis dieses Zweckes, die Aufdeckung der „Absicht“ hat die Kritik klüglich ignorirt*). Aus der blossen Nachweisung der Symmetrie folgt mithin nichts von dem, was daraus hergeleitet wird. — Ist aber wirklich diese Symmetrie der Art, wie man meint? Terach hat allerdings drei Söhne, wie Noah, aber Terach ist das 9te Glied der Genealogie, Noah dagegen das 10te. Und welche Analogie liesse sich zwischen den Söhnen Noah's und denen Terach's nachweisen? Diese Bemerkung reicht hin, das Symmetrische jener Genealogien zu zerstören, dasselbe als rein illusorisch darzustellen, als willkührliche Construktion der Kritiker, die ohne Grund dem Texte aufgedrängt wird.

Aber den Hauptgrund für den mythischen Charakter der Genealogie hier, wie bei C. 10, 24. 25. findet man in der Eigenthümlichkeit der angeführten Namen, die „nicht Repräsentanten von Völkern und Stämmen sind, sondern fingirte Personen, deren Zweck sich durch ihre Bedeutung שֶׁלַח dimissio, פֶּלֶג divisio vollkommen kundgiebt“ **). Die Bedeutsamkeit der Namen sind wir

---

*) Nur Hartmann (S. 244.) meint: „der Nationalstolz wünschte zu wissen, welche Stelle der Ahnherr der Gott geweihten Israeliten unter den Abkömmlingen Sems einnahm.“ Allein wäre dieser für jeden, dem Abrahams Persönlichkeit wichtig, werth und theuer ist, also auch für jeden Christen, durchaus natürliche Wunsch blos aus unlauterem pharisäischem Stolze zu erklären, wie reimt sich dann damit die weitere Behauptung: „auch hier wusste die Unwissenheit den ersonnenen Namen nichts weiter als die willkührlichen Angaben, wie im 5ten Cap. beizufügen?“ Denn warum soll der Nationalstolz so unwissend sein? Kann er Namen ersinnen, so gewiss auch zu den Namen eine Geschichte erlügen.

**) Tuch S. 257 nach dem Vorgange v. Bohlens, der S. 155 aus ihnen eine ganze Geschichte zusammenzusetzen versucht: „Sem lebt in Arapachitis, bis eine Auswanderung (שלח) eintritt; von den Vorfahren der Hebräer (עבר) geht eine Theilung (פלג) aus: Rhages (רעו) wird bevölkert: von ihr weiter herab

durchaus nicht gesonnen zu verkennen; eine solche wird bei Peleg ausdrücklich angegeben 10, 25; allein folgt daraus, dass in jenen Namen nur Fiktion stattfindet? Ist ein bedeutungsvoller Name etwa schon als solcher ein fingirter? Nun findet sich aber bei genauerer Untersuchung eine doppelte Klasse von Namen: die einen, welche jene Personen mit Ortschaften gemein haben, die anderen, welche sich auf historische Ereignisse beziehen. Bei ersteren ist offenbar der Name des Ortes das Denkmal, welches mit jenem Personen-Namen zusammenhängt: aber wie kam der Referent dazu, gerade diese Städte in dieser Ordnung zu nennen? Wozu kam es ihm hier in den Sinn, dieselben als Personen aufzuführen? So viel Orts-Namen die Genesis auch enthält, so finden wir doch genau, wie weit entfernt sie ist, in dieser Beziehung solche Verwechselungen zu begehen. Schon Gen. X. liefert Beispiele genug, wie scharf sie beides von einander scheidet. Hier aber hätten dann die so genauen Zahl-Angaben gar keinen Sinn, da sie sich doch ebenfalls auf dieselbe Weise in Geschichte müssten lassen umsetzen können als die Namen. Sodann lässt sich aber gar nicht einsehen, warum nicht jene Orte als die Spuren der Männer, die sie einst gründeten oder bewohnten, anzusehen seien? Dass dies wirklich der Fall war, liegt so sehr im einfachen Geiste der Vorzeit, von welcher hier die Rede ist, und wird auch ausdrücklich bestätigt in unserm Falle bei Charan, welches 24, 10. עיר נחור (die Nahorsstadt) heisst, weil Nahor daselbst verweilt hatte. So erweisen gerade die Orts-Namen hier die Wahrheit der Relation. Was aber die andere Klasse von nomm. propr. anlangt, so ist wohl zu beachten, wie im Oriente und dem Alterthume überhaupt die Bedeutsamkeit des Namens festgehalten, derselbe stets in inniger Beziehung zu der ihn führenden Person aufgefasst wurde, daher die Verknüpfung desselben mit wichtigen Zeitereignissen, in welche Geburt und Leben einer Person fiel, stattfand*),

Serug (שׂרוג) und nach einigem Verweilen (תרח) die Stadt Karrä (חרן)“ u. s. w.

*) Semper usitatum id fuit, ut nomina a factis historicis formata imponantur pueris eodem tempore natis. Perizonius origg. Babyl. p. 388 sq. Solebant Arabes viros principes ab aliquo nobili vel facto vel dicto insignire. Schultens, monum. p. 12. cll. p. 14.

wie auch der Wechsel des Namens bei wechselnden Lebens-Verhältnissen *). Es ist sonach nur etwas in der Weise der Zeit tief begründetes, was wir hier antreffen, wovon die ganze Genesis, ja alle historischen BB. des A. T. Zeugniss ablegen; und ist das daraus entnommene Argument gegen die historische Existenz der aufgefuhrten Personen gültig, so haben wir gleiche Befugniss des Zweifels bei Erzählungen wie 1 Sam. 4, 21. 22., ja wir sind dann durch die engherzigste, von neologischem Standpunkte ausgehende Betrachtungsweise um historisches Wissen in unserm ganzen Gebiete überhaupt gebracht.

§. 123.

Die Patriarchen-Geschichte. Gen. XII—XXV, 18.

Mit der Patriarchen-Geschichte treten wir in eine eigenthümliche Reihe von historischer Darstellung. Die hier herrschende Ausführlichkeit setzt uns in den Stand, den historischen Charakter des Berichtes möglichst genau zu prüfen; die vielfachen Erwähnungen des Lebens und Treibens jener Zeit geben ein so anschauliches Bild, dass wir von allen Seiten es zu würdigen im Stande sind. Ueberall tritt uns jene einfache Erhabenheit des patriarchalischen Lebens entgegen, die nirgends in späteren Perioden der Geschichte sich wieder findet. War es überhaupt nur möglich, in einer späteren jenem Leben durchaus entfremdeten Periode ein solches Bild lebendig zu reproduciren? Wenn Plato im Homer jonisches Leben verspürte (de legg. 3, p. 680.), so dürfen auch wir mit vollem Rechte patriarchalisches Leben in der Genesis rühmen: das aber vermag so wenig als bei den homerischen Gesängen, eine spätere Hand zu zeichnen, da wo das historische Andenken an jene Zeit verschwunden ist. Nehmen wir ein Zeitalter, wie das Davidische, wo doch literarischer Sinn lebendig angeregt war, das aber den Meisten der neueren Kritiker noch viel zu alt für unsere Geschichte sein dürfte, so dürfte es hier nicht schwer sein nachzuweisen die Differenz des Lebens; jedes literarische Produkt lässt sich aber nur begreifen aus der Mitte des Lebens

*) S. meinen Comment. z. Daniel, S. 30 ff.

seiner Zeit heraus. So hat jede Periode der israelitischen Geschichte einen markirten, in sich abgegränzten Charakter, wie die Zeit der Richter, die David's und Salomo's, die der nachfolgenden Könige, des Exils, dass wir nirgends hier einen Standpunkt gewinnen können, wo die Analogie der Zeitverhältnisse es möglich machte, mit Entschiedenheit zu behaupten: hier ist die Patriarchen-Geschichte geschrieben; denn hier ist wieder alter patriarchalischer Sinn und Leben der Urzeit.

Allein es war eigentlich ein anderes Prinzip, von welchem aus der historische Charakter unserer Urkunden in Anspruch genommen wurde. Mit wunderbaren Thaten Gottes beginnt die Patriarchen-Geschichte. Ein Bund Gottes wird mit Abraham geschlossen und an dieses Faktum reihen sich eine Menge anderer, die alle in nicht geringerem Grade wunderbar nicht blos die Gegenwart, sondern selbst die fernste Zukunft vorbereitend in sich begreifen. Dagegen erhebt sich zunächst die nüchterne Ansicht derer, welche diese Fakta in die Reihe des natürlich sich entwickelnden Lebensganges stellend, eine historische Grundlage ihnen lassen, diese aber mit Willkühr fixiren und die Darstellung des Faktums der ausschmückenden Hand des Concipienten zuschreiben. Von diesem Standpunkte aus meint man die Personen, welche hier vorgeführt werden, als geschichtlich gerechtfertigt zu haben. Abraham's Geschichte als die Geschichte eines einfachen Beduinen-Häuptlings, der nach der Denkungsart seines Zeitalters in allen seinen wichtigsten Entschliessungen und besonders in Träumen eine Stimme der Gottheit zu hören glaubte, der durch Naturbetrachtung auf die Idee Eines Gottes geführt wurde und in den abhängigen Verhältnissen eines nomadischen Lebens von ihm sich überall abhängig glaubte u. s. w. *). Mit dieser Ansicht

*) Vgl. z. B. Eichhorn, Bibl. I, S. 41 ff. Bauer, Gesch. d. hebr. Nation 106 ff. und selbst noch Tuch (S. 286) u. Ewald (Gesch. I, S. 385 ff.) sind über diese Ansicht nicht wesentlich hinausgekommen, wenn sie die ganze Patriarchen-Geschichte, wie sie in der Genesis erzählt wird, als Produkt der dichtenden Volkssage fassen, welche ihre religiösen Ideale in den Stammvätern verkörpert und sich aus ihnen ein „Helden-Pantheon ächt volksthümlicher Vorbilder“ geschaffen habe.

innigst verbunden ist die wenn gleich in sehr entschiedenem Gegensatze zu ihr auftretende, nach welcher diese Geschichte allein in das Gebiet der Poesie verwiesen wird: die fromme Phantasie eines Dichters schuf diese Gestalten und ihr Auftreten, unbekümmert um die Wahrheit derselben, allein von religiösem Bedürfniss geleitet für dasselbe Bedürfniss seiner Zeitgenossen. de Wette, der mit besonderer Consequenz und Energie diese Ansicht geltend machte (S. 60 ff.), mag zugleich in unserm Falle zeigen, wie sehr die Fundamental-Ansicht in beiden Annahmen dieselbe ist: „Konnte Gott — sagt er — mit Abraham reden, einen Bund mit ihm schliessen, ihm einen andern Namen geben, ihm den Besitz des Landes Kanaan verheissen?“ — „Es ist fast (?) undenkbar, dass Abraham solche Vorstellungen und Hoffnungen gehabt habe.“ Derselbe findet es dann „fast lächerlich“, dass man dem Abraham so „schwärmerische Hoffnungen“ wirklich zutraue, mit denen er sich „vor Allen lächerlich machen musste“.

Wir müssen zuvörderst dieser Kritik den Vorwurf machen, dass sie mit dogmatischer Willkühr aburtheilt, auf dogmatischen Voraussetzungen beruht, und dazu noch von einer selbstgebildeten, ganz abstrakten Geschichtsanschauung ausgeht. Sowohl bei der Ansicht, welche die Patriarchen-Geschichte auf natürliche Weise mühsam zurecht construirt, ihr die eigenen Ansichten, und das eigene Leben unterschiebt, als bei derjenigen, welche darin ein poetisches Gemälde mit ästhetischem Interesse erblickt, liegt eine bestimmte historische Ansicht zu Grunde, die hier wie dort dieselbe, nur in letzterem Falle mehr versteckt ist, und was de Wette mit herbem Tadel von der willkührlichen Behandlung der Schrift von Seiten der historisirenden Ausleger bemerkt, lässt sich genau auf sein eigenes Verfahren wieder anwenden. 1) In beiden Fällen wird gleichmässig an die Spitze der Israelitischen Geschichte eine fingirte gestellt im Gegensatze zu der gegebenen: das eine Mal, indem man positiv zu Werke geht, das andere Mal mit der negativen Wendung: wenigstens so könne jene Zeit nicht gewesen sein: welches für unsern Zweck hier vollkommen identisch ist. Hiebei wird mit positiver Entschiedenheit vorausgesetzt: es müsse das Leben und Treiben jener Zeit ein dem gewöhnlichen alltäglichen durchaus gemässes gewesen sein. Schnöde

verkannt ist dabei die Eigenthümlichkeit einer jeden Periode, und die erste Anforderung an den Historiker, in diese Eigenthümlichkeit einzugehen und sie lebendig in sich zu reproduciren, gänzlich aus den Augen gesetzt. Ja es läuft das Raisonnement der Gegner eigentlichst darauf hinaus: weil eine Periode eine in sich eigenthümliche ist, und nicht vom allgemeineren historischen Gesichtspunkte aus zu begreifen, so ist sie entweder so gewesen oder wir wissen nichts über dieselbe. 2) Sollte die Wahrheit der biblischen Patriarchen-Geschichte bestritten werden, so konnte dies immer nur vermittelst Analogie geschehen. Nur in dem Falle, dass wir auf diesem Wege bestimmtes anzugeben im Stande wären, würde die Kritik ein sicheres weil historisches Fundament besitzen, indem sie dann nur die Zuverlässigkeit des einen Berichtes in Verhältniss zu dem anderen nachzuweisen brauchte, um als Gegnerin unserer Darstellung aufzutreten. An einer solchen Analogie aber fehlt es gänzlich. Es ist mithin dieser Bericht auf sich selbst als sein eigenes Kriterium zu beschränken, und nur das in ihm selbst begründete könnte als Merkmal seines unhistorischen Charakters gelten, nicht das ausserhalb desselben, in weiter Ferne von ihm gelegene, welches keinen passenden Maassstab giebt. 3) Aber auch der Vertheidigung der streng historischen Auffassung möchte dieser Mangel an Analogieen als zum Nachtheil gereichend erscheinen. Es fragt sich demnach, wie lässt sich der einzigartige Standpunkt der Patriarchal-Geschichte, so wie sie ihn selber fixirt, als ein historisch wahrer erweisen? Dieses liegt in der Eigenthümlichkeit dieser Geschichte als der Vorbereitung der theokratischen Anstalt. In dieser Idee liegt eben so sehr die subjektive Seite des Glaubens als die objektive des Sich-Bezeugens, Sich-Offenbarens Gottes als eines lebendigen, welche beide in ihrer concreten Einheit gefasst, den Begriff des Bundes constituiren, wie ihn unsere Geschichte als thatsächlich bezeugt. Wird sie von diesem Gesichtspunkte aus angesehen, so folgt ihr ganzer wunderbar eigenthümlicher Charakter von selbst. So wenig als die Theokratie selber ein Analogon fand in der Geschichte der Menschheit, sondern in dieser ihrer Einzigkeit eben ihre höhere Begründung findet, so auch dieselbe in dieser ihrer Anticipation oder Vorbereitung. Je weniger aber

diese Vorbereitung als eine blos negative zu denken ist — ein Sich-überlassensein, wodurch sie in die Kategorie des heidnischen Lebens-Elementes sinken (*παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός*. Röm. 1, 24.), und aufhören würde integrirender Theil der theokratischen Anstalt zu sein —, sondern nur als eine positive gefasst werden darf, je eigenthümlicher werden wir hier dies Objektive der Offenbarung Gottes in seiner Einwirkung auf die Subjektivität zu denken haben, da beides hier einen Standpunkt einnimmt, der späterhin eben so wenig wiederkehrt als er wesentlich vorausgesetzt wird. Rückweisend auf die Patriarchen-Geschichte bestätigt mithin die Theokratie dieselbe in ihrer historischen Erscheinung, so gut als das Christenthum diese zu seiner Voraussetzung hat, und es lässt sich darnach nicht nur ihr Grundcharakter begreifen, sondern sogar als ein innerlich nothwendiger nachweisen.

Fassen wir die Relation sonach treu berichtend, so verstehen wir eben so sehr die Thaten Gottes als die Subjektivität der zu Trägern jener Offenbarung berufenen zu würdigen. In diesem Falle ist uns dies Verfahren beider klar: bei aller Untreue der letzteren bleibt doch Jehovas Name heilig und herrlich immerdar: bei aller ihrer Treue und Gerechtigkeit ist Er es aber auch wiederum, der dies möglich macht dadurch, dass er sich zu ihnen bekennt. Denken wir uns dagegen einen frei ausschmückenden oder rein dichtenden von ästhetischem Interesse geleiteten Urheber, so konnte er unmöglich so erzählen. Oder was hinderte ihn dann wohl, Jakob's Geschichte in analoger Weise wie die Abraham's zu erzählen? Warum werden uns die Flecken in Abraham's Geschichte so wenig als die rohen Sünden der Söhne Jakobs verschwiegen, unter denen Levi selbst keine Ausnahme macht? Oder wie wäre es überhaupt wohl zu vereinen, dass von demselben Verf., der bei Jakobs Geschichte so sehr wegen seiner sittlichen Grund-Ansicht getadelt wird, in Abraham's Geschichte das Bild vollendeter sittlicher Grösse herrühren soll?

Versuchen wir nunmehr den historischen Charakter unserer Geschichte im Einzelnen zu begründen. Aus Ur in Chaldäa zieht Abraham's Familie aus, in der Absicht sich nach Kanaan zu begeben, doch gelangt sie nur bis Haran. Es lässt sich leicht begreifen, wie aus dem höher gelegenen an Weideplätzen ärmeren

nördlichen Theile Mesopotamiens die nomadische Familie andere Plätze aufsuchte. Bemerkenswerth ist dabei der Zug, dass schon Terach die Absicht hatte, sich nach Palästina zu begeben (wie denn schon in uralter Zeit die Völkerzüge von Osten nach Westen sich bewegten; s. Cap. XIV.), es wird keineswegs verschwiegen, dass hier zunächst die menschliche, natürliche Veranlassung lag für jenen Zug, welche durch die Manifestation des göttlichen Rathschlusses erst ihre höhere Weihe und Bedeutung erhielt. Eben so sorglos erzählt der Verfasser die Verheirathung Abrahams mit der Sarah, seiner Schwester, ohne dass hiebei das Mosaische Verbot berücksichtigt wäre*), wie er thun müsste, falls er frei dichtete im Geiste der späteren theokratischen Statuten**). — Merkwürdig wird nun das Faktum der Auswanderung Abraham's bestätigt durch biblische und selbst auswärtige Nachrichten. Zunächst durch Jos. 24, 2., wo es von den Vätern Abraham's heisst, dass sie Götzendienst getrieben. Wir ersehen daraus, dass sich in der unmittelbar nachmosaischen Zeit noch bestimmte Traditionen über jene Vorzeit erhalten hatten, die ihre innere Wahrheit eben dadurch um so mehr beurkunden, je weniger sie zum

---

*) Vgl. J. D. Michaelis, von den Ehegesetzen Mosis, S. 150 ff.

**) Bei den Patriarchen finden wir nämlich durchgängig die Sitte, möglichst in der Verwandtschaft zu heirathen. Michaelis a. a. O. S. 175. Interessant ist hiebei die Parallele der alten Araber vor Muhammed, die nur das Verbot der Heirath mit Mutter oder Tochter kannten (Abulfeda, hist. anteisl. p. 180. Fleischer.) bis der Koran auch die Ehe mit der Schwester verbot (Sur. IV, 27. Hinckelm.). Bei andern Völkern finden wir dagegen als ältere Sitte bereits das Verbot der Heirath mit der Schwester, welches erst spätere Laxheit der Sitten wieder aufhob: so bei den Persern vor Cambyses (Herod. 3, 31.: *οὐδαμῶς γὰρ ἐώθεσαν πρότερον τῇσι ἀδελφεῇσι συνοικέειν Πέρσαι*), bei den Aegyptern war es zur Zeit der Ptolemäer und gewiss schon früher herrschend, Pausan. I, 7, 1. Diodor. Sic. I, 27., welcher letztere jedoch nicht zu bemerken unterlässt, dass dies gegen die Gewohnheit der meisten Völker sei. Daraus erklärt sich, warum auch in der Genesis noch Aegypter und Philistäer nicht glauben, dass die Schwestern der Patriarchen ihre Gattinnen sind.

Glanze und zur Verherrlichung der israelitischen Vorzeit gereichen. Wenn auch der Name אור nicht mit Sicherheit auf Licht- und Feuerdienst der Gegend führt, worauf sonst das Terrain und viele Analogieen führen *), so spricht doch darin eine vollkommene Uebereinstimmung mit Gen. 12, 1. sich aus, als Grund des göttlichen Befehls für Abr. von seiner Familie sich zu trennen. Aber auch bei den Chaldäern hatte sich das Andenken an Abraham erhalten. In auffallender Uebereinstimmung mit der Schrift steht die St. des Berosus (bei Joseph. Ant. I, 7.): *μετὰ τὸν κατακλυσμὸν δεκάτῃ γενεᾷ παρὰ Χαλδαίοις τις ἦν δικαῖος ἀνὴρ καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος.* Auch hier sind die letzten Worte wichtig, sofern die chaldäische Tradition bis auf jene Zeit ihre Astrologie zurückgehen liess, was für die angef. Nachrichten der Schrift noch mehr spricht. Vorzüglich merkwürdig ist aber die chronologische Angabe; in ihr zeigt sich wie in der antediluvianischen Chronologie bei Berosus eine besondere Treue in der Aufbewahrung der alten Sagengeschichte.

In Kanaan angelangt finden wir Abraham wieder in der Gegend von Sichem, dem Haine More und das Land mit Kanaanitern bereits besetzt (12, 6.), von wo aus er dann weiter südlich sich wendend zwischen Bethel und Ai seine Zelte aufschlägt. Der Landstrich um Sichem gehört zu den gesegnetsten Palästinas. „Der ganze Verlauf des Thalgrundes am Fuss des Garizim und Ebal entlang — wird durch seine Olivenhaine, Gärten, Felder und Fluren in mannigfaltigster Abwechslung und Frische zu einer der schönsten und anziehendsten Landschaften von ganz Palästina, zumal wenn das dunkle Grün der Belaubung und der Vegetation hier wegen des Wasserreichthums selbst im Sommer, wenn kein

*) Nur auf eines sei hier aufmerksam gemacht: die Bezeichnung: Ur der Chaldäer. Dass die Chaldäer schon ein uralt priesterliches Volk waren, erhellt aus der Stellung, welche sie später in Babylon einnahmen. Damit stimmt nun die hier wichtige Nachricht des Eupolemus bei Euseb. praep. Ev. IX, 17: der Name der Stadt sei *Καμαρίνη* gewesen, d. h. unstreitig: Priesterstadt (vgl. das Hebr. כמרים, ܟܘܡܪ̈ܐ), und wie constant in Beziehung auf solche heilige Lokalität der Orient ist, zeigt das Beispiel von Meroe am deutlichsten.

Regen fällt, doch immer noch sehr sich gegen die versengten und schon fahl gewordenen umgebenden Fluren hervorhebt" (Ritter, Erdkunde XVI, 1, S. 659). Hieraus mag sich die Wahl dieser Gegend von Seiten Abraham's erklären *), während die Bemerkung, dass damals die Kanaaniter im Lande waren **), darauf hindeutet, dass das Land, welches ihm V. 7 zum Besitz verheissen wird, nicht ohne Bewohner und Besitzer war. Ganz grundlos ist die Behauptung: der Verf. nenne Sichem und Bethel nur als später für heilig gehaltene Orte, um ihre Heiligkeit in ansprechender Weise zu deduciren, indem er sie nach seiner Ansicht von den Patriarchen als Vorbildern schon von diesen dazu gemacht werden lasse (de Wette, Krit. 2, S. 84 f. Knobel, Genes. S. 126). Aber wie lässt sich mit dieser Tendenz vereinigen, dass er neben jenen Orten noch den Hain More nennt, der schon im B. der Richter nur als Hügel More (7, 1) erscheint, wenn anders dieser Hügel damit identisch ist (vgl. Bertheau, B. d. Richt. S. 119), und gar keine Berühmtheit erlangte, oder gar die Stadt Ai, vgl. Jos. 8? Oder wie will man es selbst bei Bethel nur erklären, dass diese Stadt, welche seit der Theilung des Reichs ein beständiger Sitz des Götzendienstes war, und von welcher die Propheten nur mit dem grössten Abscheu reden (vgl. Hos. 4, 15. 5, 10); später mit einem Male so Gegenstand dichterischer Verherrlichung wurde, dass der unheiligen Stadt nun plötzlich die grösste Heiligkeit zuertheilt wurde ***). Das begreife wer es kann!

---

*) Ganz aus der Luft gegriffen ist die Behauptung Knobels (S. 126), dass der Hain Mores ein heiliger Hain gewesen, wo in älterer Zeit wahrsagende Priester ihr Wesen getrieben hätten — sie stützt sich nur auf die willkührliche Uebersetzung: Lehrereiche — die gegen allen Sprachgebrauch ist.

**) Die noch bei v. Bohlen (S. 162) sich findende Behauptung, dass diese Angabe die Vertreibung der Kanaaniter voraussetze, ist seitdem längst antiquirt; s. Tuch und Knobel z. u. St.

***) Tuch (S. 206) sucht diesem Einwande dadurch auszuweichen, dass er die Entstehung dieser Sage in eine frühere Zeit setzt, und daraus ableiten will, dass zu Bethel in der Richterzeit eine Zeitlang das Nationalheiligthum gestanden (Jud. 20, 18. 26 f.). Allein

Durch eine Theurung nach Aegypten geführt, ist Abraham hier in Gefahr, seine Gattin zu verlieren; durch Jehova's Beistand aber wird sie gerettet und ihm erhalten. Aecht historisch ist hier zuvörderst der Umstand, dass Abraham selber nach Aegypten zieht. Zu Abrahams Zeit ist noch kein Kornhandel zwischen Palästina und Aegypten: er muss sich daher entschliessen, bei eintretendem Misswachs selbst nach Aegypten mit den Seinigen zu ziehen; zu Jakobs Zeit wird ein starker Kornhandel von Palästina aus mit Aegypten zu Lande getrieben (41, 57) und zu seiner Erleichterung sind auf dem Wege dahin Herbergen (Karavansereien) angelegt (42, 27). — Dagegen hat man es als einen „Verstoss und Unrichtigkeit" in Bezug auf Aegypten angesehen (v. Bohlen, S. LV u. 164), dass unsere Urkunde hier Thiere Palästina's dem Abraham zu Theil werden lässt, welche er in Aegypten nicht habe erhalten können: Schaafe und Kameele kämen nicht fort in Aegypten und Esel seien ausserordentlich verhasst gewesen. Gewiss ist allerdings, dass dem Abraham nur solche Geschenke gemacht werden mussten, die ihm als Nomaden besonders schätzbar waren *), daher es höchst seltsam ist, wenn v. Bohlen sich wundert, dass ihm keine Pferde gegeben wurden — blos weil diese im Nilthale recht heimisch waren!! —, und noch seltsamer ist es, wenn derselbe glaubt, dass, weil der Esel in der ägyptischen Religion eine solche Bedeutung hatte, nicht hier einem Nomaden, für welchen jene ja ganz und gar wegfallen musste, damit ein Geschenk gemacht werden konnte. Dazu kommt die treffende Bemerkung Heeren's: „der Einfluss der Religion auf die Viehzucht scheint geringer gewesen zu sein, als man es bei einem Volke erwarten möchte, wo der Thierdienst einen so wesentlichen Theil des Kultus ausmachte." (Ideen II, 2, S. 363.), wozu derselbe Forscher hinzusetzt: „die Zucht der Esel und Maulesel war stets in Aegypten zu Hause — auch auf den Monumenten kommen die Maulthiere vor —; sie hatte sich über

---

dies ist unrichtig; nur die Bundeslade war temporär dorthin gebracht; vgl. Hengstenberg, Beitr. 3, S. 45 ff.

*) Hae potissimae Orientalium, praesertim Nomadum opes — sagt Clericus schon ganz richtig.

ganz Nordafrika verbreitet" (S. 365.)*). Von der Kameelzucht in Aegypten gilt ein gleiches, auch sie erscheinen auf den Monumenten, und eben so Schaafe nicht blos einzeln, sondern als Heerde (Heeren, S. 365 ff.)**).

Was nun die Erzählung selbst anlangt, so soll sie ein „Abentheuer enthalten, bei welchem die Volkslegende mit grossem Wohlgefallen verweilen mochte, da es mit veränderten Personen nicht weniger als dreimal aufgezeichnet ist" (v. Bohlen S. 159). „Wahrscheinlichst ist es einerlei Faktum (vgl. Cap. 20. u. 26.) in drei verschiedenen Gestalten durch die verschiedenen Darstellungen der Tradition" ***). Es wird bei dieser Behauptung zunächst ein Unwahres vorausgesetzt, die drei Begebenheiten seien gerade mit „einerlei Umständen und Folgen" dem Vater und dem Sohne begegnet. Dies ist aber entschieden unrichtig. Jedesmal sind Lokal- und andere Verhältnisse verschieden und nur das allgemeine, die drohende Gefahr des Verlustes der Gattin, das gemeinschaftliche. Warum soll aber dieses allgemeine Faktum ein erdichtetes sein? Beispiele derselben oder ähnlicher Art sind aus dem grauesten Alterthum zahlreich genug vorhanden (vgl. Heidegger, hist. s. patr. II, p. 101.) und dasselbe so ganz in dem Wesen und den Verhältnissen des Orients begründet, dass von dieser Seite aus in der That kein Zweifel obwalten darf für ein öfteres Vorkommen desselben. Das öftere Erwähnen derselben Thatsache würde also so wenig auffallend sein dürfen, wie die Erzählung ähnlicher Wunder-Geschichten im N. T.†), wenn sich nur nachweisen lässt, dass jenes Faktum in der patriarchalischen Geschichte eine solche Bedeutsamkeit hatte, dass der Verf. hinreichenden Grund dasselbe jener einzuverleiben hatte. Denn das

---

*) Wie gut der Esel in diesem Lande gedeihet, darüber s. Abdollatif p. 140 et 155. ed. de Sacy.

**) Mit Obigem vgl. noch die Widerlegung v. Bohlen's bei Hengstenberg, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 3 ff.

***) Vgl. Vater III, S. 430 mit I, S. 222., Tuch, Knobel, Hupfeld u. a.

†) Woraus man bekanntlich bei Matthäus ebenfalls ein freilich sehr wohlfeiles Argument gegen die Aechtheit seines Evangeliums entnommen hat; s. Tholuck, Bergpredigt S. 16 ff.

kann unmöglich Zweck sein, blos zu zeigen: die Patriarchen erwarben sich auf diese Weise Reichthum und Ansehen, mithin die Person derselben auf diese unlautere Weise zu verherrlichen. Dann würde wahrlich der spät lebende und frei dergleichen Geschichten erfindende und ausbildende Verf. wenig auf den Beifall seiner Zeitgenossen haben rechnen dürfen, denen man doch wahrlich so viel sittliches Gefühl zutrauen darf, um zu erkennen, dass die Person der Patriarchen dadurch nicht eben verherrlicht wurde*): Jehova allerdings, so fern derselbe nicht die von ihm ertheilten Verheissungen zu Schanden werden lässt — dies führt uns aber auf den theokratisch bedeutsamen Standpunkt der Geschichte, auf das, was ihre Mittheilung als vollkommen begründet darstellt. Acceperat Abrahamus promissionem — sagt vortrefflich Heidegger p. 109. — primo simplicem, postea etiam foedere testamentario atque jurejurando sancitam, quod Deus ipsi atque semini ejus esse velit in Deum. Ne vero infirmitate sua fidem atque veritatem promissionum divinarum infringi posse putaret Abrahamus ejusque posteri fideles, tum Deus permittere hunc raptum, in quo et infirmitas Abrahami et Dei veritas certis documentis notata est, tum Moses eum diligentissime describere voluit.

Keine Spur, die irgend wie auf Erdichtung führte, lässt sich bei der einfachen Erzählung Cap. 13. nachweisen. Die Führungen des Herrn mit Abraham, die neue Verheissung (Vs. 14 ff.) wie einerseits die früheren Offenbarungen wieder aufnehmend, sind anderntheils durchaus in den geschichtlichen Verhältnissen begründet. Ein Zwist trennt die beiden bis dahin in friedlicher Eintracht mit einander lebenden Verwandten: aber diese Trennung dient einem höhern Plane Jehova's. Nicht Lot's Nachkommenschaft, sondern die Abraham's soll zu dem Besitze des Landes gelangen, und während dieser mit edler Uneigennützigkeit dem

---

*) Ueber das Vergehen Abraham's spricht am schönsten Calvin ad c. XII, 11. Er spricht als Resultat der Untersuchung aus: quamvis temerarii sint judices, qui praecise damnant hoc factum Abrae particularis tamen lapsus non negandus est, quod ob mortem propinquam trepidans discriminis eventum non commisit Deo, ne uxoris pudicitiam male proderet.

Lot den besten Theil zur Auswahl anbietet, muss er sich zugleich des Berufes bewusst bleiben, wozu er bestimmt ist von seinem Gotte. Nirgends erscheint hier die göttliche Offenbarung als ein deus ex machina, sondern als wahrhafte Erziehung des Menschen, und daher im innigsten Einklange mit dem Leben desselben. Man denke sich einen Referenten, dem, in späterer Zeit lebend, nur das Bild der Nachkommen Lot's vorschwebte, der bei ihrer Darstellung den stärksten National-Hass entwickeln soll (Cap. 19. — s. darüber unten) — war es einem solchen möglich, hier das zarte und innige Verhältniss zwischen Abraham und Lot, wie er es noch in dem Folgenden beschreibt, so zu schildern? Würde es ihm, die Engherzigkeit dieses seines Standpunktes für einen Augenblick angenommen, möglich gewesen sein, sich selber zu genügen oder den beabsichtigten Effekt bei seinen Lesern hervorzurufen? Er hätte nothwendig ein solches früheres Verhältniss, falls es durch die Sage ihm bekannt war, entweder ganz übergehen, oder ihm eine entgegengesetzte Wendung und Einkleidung geben müssen, — oder wir machen ihn zu einem so inconsequenten Berichterstatter, dass er uns ein völliges Räthsel wird. Woher mithin es herleiten, dass unsere Urkunde gerade so berichtet? Allein aus ihrer historischen Treue, welche wiederum die Abfassung der so treu aufbewahrten Geschichte in der frühsten Zeit erheischt.

In eine solche Zeit versetzt uns auch die Schilderung einer später völlig verschiedenartigen Gegend; unser Verf. weiss genau wie die Gegend des todten Meers vor der Zerstörung der hier befindlichen Städte aussah, Vs. 10 ff. vgl. 14, 10. (s. darüber später)*). — Nicht minder beurkundet sich das Alter der Urkunde durch die Notiz, dass Abraham im Haine Mamre's bei Hebron gewohnt habe (13, 18.). Gerade die Einwürfe, welche

*) Hier nur noch die Bemerkung, dass unser Verf. 13, 10. Aegypten zur Erläuterung bei Vergleichungen gebraucht (vgl. Num. 13, 23. Deut. 11, 10.), also dieses Land als ein ihm durchaus bekanntes voraussetzt; so konnte kein Schriftsteller nach Mose sich ausdrücken; die Vergleichungen der Späteren sind stets von Palästina, vom Libanon, Hermon u. s. w. hergenommen.

man gegen die Angemessenheit derselben erhoben hat*), zeugen für die Wahrheit der mosaischen Urkunde. Es ist eine bekannte Sitte des Alterthums insbesondere, dass jede Stadt, deren Name sich auf die eigenthümlichen Verhältnisse der in ihrem Besitz befindlichen Nation bezog, diesen ihren Namen änderte, wenn sie Eigenthum einer anderen Person wurde. Besonders erhalten im Oriente die Städte leicht Beinamen, die sich auf besonders merkwürdige Ereignisse beziehen, welche sich an einen bestimmten Ort knüpfen. Hebron nun finden wir in der Genesis zuerst im Besitz der Emoriter und Hethiter, und Mamre der Emoriter gab ihr den Namen Mamre (vgl. Gen. 13, 18. 14, 13. 24. mit 23, 19. — ממרא הוא חברון — 35, 27.). Dieser Name des Ortes kommt blos in der Genesis vor, aus leicht begreiflichen Ursachen. Eben so früh erscheint der Name חברון d. i. Bundesort, und vergleichen wir mit diesem Namen die 14, 13.**) erwähnte Thatsache, dass Abraham verbündet war mit den Häuptern der Emoriter, unter welchen er friedlich wohnte, so wird jener Name durchaus passend erscheinen. Dieser Name blieb also für die Hebräer der charakteristische, auf ihre eigenthümlichen Verhältnisse sich beziehende. Später kamen die Enakiter in den Besitz des Ortes. Von Arba einem mächtigen Häuptlinge dieses Stammes (Jos. 14, 15.) führte die Stadt den Namen: Kirjath-Arba, Arbas-Stadt. Dies geschah schon im vormosaischen Zeitalter, denn die von Moses ausgeschickten Kundschafter finden schon die Enkel Arbas im Besitze des Ortes (Num. 13, 22. vgl. Jos. 15, 14.). Folglich musste im mosaischen Zeitalter der enakitische

*) S. Vater, III, S. 631. Hartmann, S. 691 ff. Stähelin, S. 108. v. Bohlen, S. 167 ff. u. a. — Dagegen (doch in verschiedener Weise) Eichhorn III, S. 165 ff. Jahn II, S. 65. Kanne, a. a. O. S. 104 ff. Hengstenberg Beitr. III, S. 187 ff. Keil, B. Jos. S. 278.

**) הם בעלי ברית־ אברם. Man könnte allerdings auch den Orts-Namen auf die Verhältnisse der Emoriter und Hethiter beziehen; allein es scheint vielmehr nach 23, 6 ff., dass die Hethiter, die hier nur von Abraham gehört haben, sich erst später gewaltsam in den Besitz des Ortes setzten und dann ist offenbar die im Texte gegebene Ableitung eine ganz einfache, von selbst sich darbietende.

Name der Stadt durchaus bekannt und gebräuchlich sein. Nirgends finden wir, dass Arba die Stadt erbauet habe, er hat ihr blos den Namen gegeben, und ihr früherer Name konnte nach den angegebenen Verhältnissen trefflich jener doppelte Hebron und Mamre sein. Bei der Vertheilung des Landes durch Josua erhielt nun die Stadt den alten theokratisch geheiligten Namen wieder. Die ungemein genaue Angabe Num. 13, 22., dass Hebron sieben Jahre älter als Zoan d. i. Tanis in Aegypten sei, reicht hier allein schon hin, zu zeigen, welche genaue Kenntniss der Verf. dieser Urkunden sowohl von Aegypten als von Palästina hat, und es lässt sich eine solche Notiz allein von Moses erwarten*).

Darnach ergiebt sich nun, dass der Pentateuch allein als mosaische Schrift die drei Namen Mamre, Kirjath-Arba und Hebron zusammen erwähnen konnte vgl. 35, 27.**) — im unmittelbar nachmosaischen Zeitalter finden wir blos Kirjath-Arba und Hebron, s. Jos. 14, 15. 15, 13. Richt. 1, 10. und hier schon die Bemerkung, dass vormals (לפנים) der Name der Stadt Kirjath-Arba gewesen sei, dagegen im Pentat. ist er der gleichzeitige Name — in noch späteren Schriftstellern dagegen ist Hebron alleiniger Name des Ortes, wie 1 Sam. 2, 1. und hier überall — dagegen in der noch späteren Zeit wieder der alte Name Kirjath-Arba allein aufkommt (Nehem. 11, 25.)***). Die Voraussetzung der Gegner, dass Caleb der Stadt den Namen Hebron gegeben — ist eine grundlose Fiktion; vielmehr spricht Jos. 12, 10. 14, 13 f. dafür, dass die Israeliten sie auch schon vor ihrer Einnahme Hebron nannten, und der andere Name der blos kanaanitische war. So wenig als sich der christliche Sinn mit dem heidnischen Namen Aelia Capitolina befreunden konnte, so wenig der theokratische Sinn zur Zeit der Einnahme

*) Vgl. Studer, Comment. üb. d. B. der Richter, S. 21 ff.

**) So hat auch Debir drei Namen im A. T.: Kirjath-Sepher und Kirjath-Sannah. Vgl. Keil, Jos. S. 200. So auch die drei Namen von Medina; s. Rommel, Abulf. descr. Arab. p. 73., oder von Tagrit, s. Döpke, ad Michaelis chr. Syr. p. 156. u. a.

***) Vgl. über diese Sitte der Späteren meinen Comment. z. B. Daniel, S. 16.

Kanaan's mit den heidnischen Namen des Landes und der Städte: auch hier gewann das Andenken an die alte heilige Vorzeit das nothwendige Uebergewicht über die Weise der Gegenwart.

Nun soll aber die Erzählung hier eine religiös antiquarische Tendenz haben; Hebron war ein heiliger Ort (2 Sam. 15, 7 ff.), dessen Heiligkeit der Erzähler von Abraham herleiten wollte (de Wette, S. 85 ff.), wozu Gramberg, (krit. Gesch. d. Relig. Jd. d. A. T. I, S. 7.) noch hinzufügt, dass David dort residirt habe. Allein dass daraus eine besondere „Heiligkeit“ des Ortes folgte, ist keineswegs evident; in der St. 2 Sam. 15. ist auch blos von einem Gelübde die Rede, und hiezu war nur die Gegenwart der Priester nöthig (Levit. 27.), Hebron aber war Priesterstadt (Jos. 21, 11.). Dass sie aber letzteres sowohl, als auch Freistadt wurde im Zeitalter des Josua (20, 8.), zeugt allerdings für die grosse Bedeutsamkeit, welche man ihr schon damals beilegte. „Welch ein besonderes Gewicht, bemerkt Studer treffend (a. a. O. S. 23.), auf den Besitz dieser Stadt gelegt worden sein müsse, erkennen wir aus der Umständlichkeit, womit das Recht der Familie Kaleb's auf denselben begründet und erklärt wird, vgl. Jos. 14, 6 ff. 15, 13. Richt. 1, 20.“ Wie will man nun dieses Ansehen jener Stadt in jenem Zeitalter erklären? — Allein aus dem, was im Zeitalter der Patriarchen sich hier zutrug.

In eine so rein patriarchalische Zeit versetzt uns die Erzählung vom Kriegszuge Abraham's Cap. 14., dass wir in der hebr. Literatur nichts ähnliches wieder finden, vielmehr ganz und gar an die alt-arabische Zeit, wie sie uns in den alten Heldengesängen dieses Volkes vorgeführt wird, uns erinnert sehen. Hier haben wir eine besonders reiche Zahl von Spuren einer eben so treuen als frühen Aufzeichnung. Zunächst die ganz eigenthümlichen, uralten Lokal-Bezeichnungen: Bela für Zoar, Chazazon Thamar für Engedi (vgl. 2 Chr. 20, 2.), unter welchem letzteren Namen der Ort schon im unmittelbar nachmosaischen Zeitalter erscheint; Jos. 15, 62., Cant. 1, 14. 1 Sam. 24, 1. 2., Emek Schaveh, Thal der Fläche für: Königsthal 14, 17.; der Verf. kennt den alten Namen עמק שׂדים, 14, 3., als Name des Ortes, wo später das todte Meer entstand, und beschreibt die Gegend genau der Lokalbeschaffenheit nach, 14, 10. Daneben soll aber

die Erwähnung Dan's 14, 14. ein „starker Missgriff“ sein, so fern dieser Name erst in ungleich späterer Zeit aufkam (Jos. 19, 47. Judd. 18, 29.), vgl. auch Deuter. 34, 1. Dies erfordert eine genauere Untersuchung. Unser Dan suchte schon Josephus (Ant. I, 10, 1.) richtig an den Quellen des Jordan: *περὶ Δάνον, οὕτω γὰρ ἡ ἑτέρα τοῦ Ιορδάνου προςαγορεύεται πήγη.* Josephus kennt auch hier einen Ort, Dan genannt, Ant. V, 3. 1. VIII, 8, 4., welcher nach Eusebius 4 Meilen westlich von Paneas lag, Reland, Palaest. p. 489. 502. Dieser Ort Dan nun war unstreitig bedeutend älter, dies geht aus der St. 1 Könn. 15, 20. vgl. 2 Chron. 16, 4. unverkennbar hervor, wo nur dieses Dan der Lage nach, als eine zum Stamme Naphtali gehörige Stadt gemeint sein kann. Dasselbe Dan muss auch an unsrer Stelle verstanden werden, und die Combination des Josephus ist sonach durchaus richtig: Abraham verfolgt die feindlichen Könige die Jordansaue hinauf bis an die Quellen des Flusses und schlägt sie von da in die Gegend von Damask zurück (von Paneas nach Damask ging eine Heerstrasse, Jos. de b. Jud. 3, 18.); gerade wie umgekehrt der Damascenische König Benhadad sogleich dieses Gebiet besetzte, 1 Könn. 15, 20. — Der Name Dan in dieser Gegend soll nun nach gewöhnlicher Annahme*) von der Niederlassung der Daniten hieselbst herrühren. Dass dies aber nicht der Fall sein könne, erhellt a) aus Judd. 18, 28., wo das Gebiet der neuen Kolonie ganz abweichend von jener Annahme bestimmt ist. Lais (Leschem) lag nach dieser St. im Thale der zum Stamme Asser gehörigen Stadt Beth-Rechob. Dies ist das Thal, welches von Beth-Rechob nach Hamath führte (Num. 13, 21.), folglich kein anderes, als das grosse den Libanon und Antilibanus scheidende Thal, gegenwärtig el Bekaa genannt**), Coelesyrien im engeren Sinne. Hiezu kommt b) dass 2 Sam. 24, 6. noch ein Dan Jaan im Norden Palästina's erwähnt wird, das nicht mit Dan-Laisch identisch ist, und sich auch nicht durch willkührliche Textesänderungen (entweder יען in ליש, Thenius, oder

*) Vgl. besonders Gesenius zu Burkhardt, Reise I, S. 494 ff.

**) Vgl. Abulfeda tab. Syr. p. 155. ed. Köhler; Ritter, Erdk. II, S. 435. Burkhardt, I, S. 79. 337.

völlig unpassend in דן היער nach Dan in den Wald, v. Lengerke, Kenaan S. 189) beseitigen lässt; vgl. Keil, Einleit. S. 156. Mit dem Nachweise eines doppelten Dan im A. T. ist auch die Wahrheit der Angabe unseres Cap. gerechtfertigt.

In demselben zeugen noch andere historische Notizen für sein hohes Alter. Schon die Art, wie es beginnt: in den Tagen Amraphel's u. s. w., wodurch der Krieg chronologisch nach der Regierungsperiode jener Könige bestimmt wird (s. Hitzig, Begr. d. Krit. S. 149.), setzt einen Verf. voraus, dem jenes Faktum so bekannt war, dass er auf diese Weise es seinen Zeitgenossen chronologisch vergegenwärtigen konnte. Unter den besiegten Nationen erscheinen Völker, welche der Urgeschichte Kanaan's angehört haben müssen: so die Rephaim, welche blos der Pent. als Volk (s. Deut. 3, 13.), das Buch Josua nur schwachen Ueberresten nach (Jos. 13, 12.) kennt, die späteren nur in poetischer Darstellung an die alte Tradition sich anschliessend doch in verschiedenartigem Sinne brauchen *), eben so die Susim, Emim, Chorim, welche nur noch im Pent. erscheinen (Deut. 2, 10. 12.). — Eben so ist die Sitte und Weise hier durchaus eigenthümlich. Abr. rüstet seine Reisigen, וירק את־חניכיו 14, 14., ein nur hier sich findender Kriegs-Ausdruck; vorzugsweise aber die Darstellung der Person Melchisedek's. „Grossartiger und reiner, sagt Creuzer, Symb. IV, 378., ist wohl keines jener Bilder aus der Vorwelt gehalten. Weit stehen die griechischen Dichtungen unter ihm.“ Nach diesem Forscher ist die Erinnerung patriarchalischer Vorzeit, worin Königthum und Priesterthum im engen Bunde erscheinen, zu einem Kindermährchen in dem Munde geschwätziger Hellenen geworden. „Einfach, still, gross kommt und geht der Priesterkönig der göttlichen Geschichte.“ Und selbst abgesehen von der einfachen Erhabenheit der Darstellung, wir fragen, konnte ein späterer Theokrat einen Gegenstand in dieser Weise aus eigener Erfindung darstellen? Jene Vereinigung von priesterlicher und königlicher Hoheit war etwas durchaus nicht in den theokratischen Verhältnissen gegebenes und begründetes: daher der spätere Sän-

*) S. Vitringa, ad Jes. 14, 9. Pareau, de immortalit. notit. etc. p. 125.

ger, wenn er eine solche weissagend darstellen will, auf jenes aussertheokratische geschichtliche Verhältniss zurückweisen muss, Ps. 110, 4. Ferner dieser Priesterkönig, so sehr auch sein frommer Sinn in dem Segen, welchen er über den Patriarchen ausspricht, hervorleuchtet, ist doch keineswegs ein Priester Jehova's: sein Gott ist אל עליון קנה שמים וארץ (vgl. damit Vs. 22.), und diese Bezeichnungen der Gottheit finden wir in den phönizischen Religionen wieder*), woraus erhellt, dass wir hier an ein reineres Urelement einer später verderbteren Religion und Cultus zu denken haben. Dem Melchisedek giebt Abraham den Zehnten, nach altem weitverbreiteten Gebrauch (Dougtaei anal. sac. p. 15 sq.) Wie konnte ein so eigenthümliches Verhältniss dargestellt werden von einem Verf., der nur eine ganz andere Gestaltung des Palästina umgebenden Götzendienstes vor Augen hatte, wie konnte es ihm nur in den Sinn kommen, diesen auf jene Weise zu idealisiren, wie würde er dann den Abraham hier die spätere priesterliche Abgabe entrichten lassen**). — Selbst auf die neuesten Kritiker haben alle diese Umstände so viel Eindruck gemacht, dass sie der Leichtfertigkeit der von Bohlenschen Kritik hier entgegengetreten sind, und in unserer Erzählung eine ächt geschichtliche Urkunde anerkennen***).

Gehen wir über zu Cap. 15., so stossen wir hier zunächst auf eine ganz beiläufige, durchaus unabsichtliche Bemerkung, Vs. 3., die aber eine uralte, später keinen Anklang mehr findende Sitte kund giebt†). Ein Sclave war darnach Erbe im Falle der

*) Vgl. Münter, Relig. d. Karthager, S. 5. 6. 7.; auch s. Schelling, d. Gotth. v. Samothr. S. 83.

**) Jüdische Beschränktheit, die zu der grossartigen Ansicht unsrer Urkunde sich nicht zu erheben vermochte, machte schon frühe aus dem Melchisedek den Sem u. s. w. s. Deyling, obss. s. II, p. 75 sq.

***) Vgl. Tuch S. 306. Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, S. 401. 410 f., wogegen auch Knobels Zweifel (S. 132.) ganz bedeutungslos sind, weil sie nur auf willkührliche Hypothesen über die älteste Geschichte sich stützen.

†) Unde colligere licet, moris tunc fuisse, ut si quis sine prole decederet verna familiae praefectus haeres ipsi fieret. Rosenmüller, p. 294.

Kinderlosigkeit: dieser Sclave aber erscheint hier unter der ganz eigenthümlichen auf speziell nomadische Verhältnisse sich beziehenden Bezeichnung: בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי· — Nicht minder eigenthümlich ist das hier beschriebene Bundes-Opfer, besonders merkwürdig in seinem Verhältnisse zu dem davon den Riten nach sehr abweichenden theokratischen Bundes-Opfer, Exod. 24. Schon dieser Umstand steht jeder Annahme von Fiktion, die doch hier gewiss Copie sein würde, an unsrer Stelle scharf entgegen. Dazu kommt, dass unser ritus hier sich als der ältere, ursprünglichere, die symbolische Handlung vollständig darstellende kund giebt, hingegen Exod. 24., wo nur nach beiden Seiten hin Blut gesprengt wird, ohne dass die paciscirenden Theile durch die geschlachteten Opferthiere wirklich hindurch gehen, schon ein modifizirter, jene alte Vollständigkeit abkürzender Gebrauch statt findet, wie dies bei dergleichen Riten überhaupt der Fall zu sein pflegt. Auch darf nicht übersehen werden, dass der in der Gen. erwähnte ritus einen mehr universalen, mit heidnischen Gebräuchen verwandten Charakter (dagegen der im Ex. beschriebene einen mehr particular-theokratischen) an sich trägt, (s. Winer, Realw. I, S. 201.) ja nach einem freilich späten Berichte, dem des Ephraem Syrus, fand sich dieselbe Sitte bei den Chaldäern, wodurch derselbe KV. schon unsere St. als einen an Abraham's väterliche Sitte sich anschliessenden Akt erläutert, s. C. de Lengerke, de Ephr. Syri arte herm. p. 13.*).

Unser Abschnitt zeigt, wie unter den merkwürdigsten, über alle menschliche Erwartung hinausgehenden Verheissungen Gottes der Glaube Abraham's, so oft und so sehr er auch in Gefahr war, wankend zu werden, auf wahrhaft pädagogische Weise von Seiten Jehova's gestärkt und gekräftigt wurde: damit er ausharrete in demselben Glauben als ein treuer Diener seines Gottes. Auf solemne Weise wird ihm daher nunmehr ein Zeichen gegeben, woran er erfahren kann, dass Jehova mit ihm in ein ganz eigen-

*) Die St. Jerem. 34, 18. 19. kann wohl nur als Anspielung auf die unsrige gefasst werden (vgl. Vs. 13.) schon wegen des Ausdruckes בתר, welcher in dieser Beziehung unserm Buche eigenthümlich ist; Bochart, hieroz. I, p. 333. Rosenm.

thümliches Verhältniss tritt, wie mit keinem anderen Erdenbewohner. Diesem Zeichen aber ist beigegeben eine constante Hinweisung auf die eine grosse in die Zukunft weit hinein reichende Verheissung: diese aber erscheint hier, wo es um neue Belebung des vielfach angefochtenen Glaubens sich handelt, nicht als blosse Wiederholung des früher Verkündeten, sondern als noch genauer bestimmte, auf dass der Freund Gottes erkenne, dass des Herrn Rath eben so genau bestimmt und unabänderlich gewiss, als wunderbar und herrlich sei. Daher die Verheissung hier eine doppelte Beziehung hat, auf Zeit und Ort; jedesmal aber in eigenthümlich prophetischer Weise die Umrisse des Gegenstandes beschreibend: ein fremdes Land im Allgemeinen, 400 Jahre als Zeit der Knechtschaft, der das vierte Geschlecht entrinnen wird, Gränzen vom Flusse Aegypten's an bis an den Euphrat, verkündet die Weissagung — alles so ächt prophetisch und zugleich dem Standpunkte Abraham's so angemessen, dass wir hier durchaus wahre Geschichte anerkennen müssen.

Um so seltsamer ist es wie man unserm Abschnitt diesen historischen Charakter hat absprechen und denselben für Poesie erklären wollen. Nach de Wette, Beitr. S. 77 ff. soll dies besonders aus Vergleichung von Cap. 17. erhellen, so fern sich unser Dichter als Nachahmer dieses letzteren Stückes erweise, welcher den dort einfacher berichteten Gegenstand hier weitläuftiger ausschmücke. Allerdings ist in beiden Stellen von einem Bundesverhältnisse, als der Grundlage der Erzählung die Rede; allein die Erzählungen selbst sind ja völlig von einander verschieden. Von der Gründung eines solchen Verhältnisses ist Cap. 17. gar nicht die Rede; vielmehr wird dasselbe hier als schon gegründet vorausgesetzt, und nur ein Abzeichen desselben geboten: was also darin nachzuahmen war, ist nicht abzusehen. de Wette hätte sich vielmehr begnügen müssen zu behaupten, die einfache Idee, Gott schliesse einen Bund mit Abraham, sei in dieser Weise von unserm Dichter ausgeschmückt; dass aber die Ausführung jener Idee hier eine unstatthafte und unmögliche sei, ist von ihm nicht mit einer Silbe berührt oder erwiesen. Zwar meint v. Bohlen, S. 178., die Vertheidiger mosaischer Abfassung geriethen hier durch die Weissagung 15, 13 ff. in Verlegenheit, da man sie

dann als vaticinium post eventum ansehen müsse — ein Schluss der eben nicht einleuchten will, da es gerade umgekehrt, wenn jene Weissagung wirklich vorhanden war, unbestreitbar ist, wie sie zur Zeit ihrer Erfüllung für die mosaische Periode eine besondere Wichtigkeit haben musste, später aber keineswegs: daher es seltsam ist, wie ein ungleich späterer Verf. habe auf den Gedanken kommen können, eine solche Weissagung, welche für ihn und seine Zeit gar nicht dieses Interesse und diese Bedeutsamkeit hatte, zu erfinden. — Gegen die mos. Abfassung soll noch die Erwähnung der Keniter Vs. 19. sprechen, welche nach Judd. 1, 16. 4, 11. erst von Mosis Schwager abstammten, v. Bohlen, S, 182. Stähelin, S. 110. Allein das Gegentheil erhellt schon aus Num. 24, 21., wo dieses Volkes gedacht wird. In den St. des B. der Richter heisst ja aber Mosis Schwiegervater: der Keniter; wie kann er dann diesem Volke selbst erst den Namen gegeben haben*)?

Die Erzählung von der Hagar (Cap. 16.) hat ein solches dem patriarchalischen Leben, und dem Geiste des Orients überhaupt entsprechendes Colorit, dass selbst Winer (Realw. S. 454.) hier und Cap. 21. eine rein historische Sage anzuerkennen sich bewogen fand. Auch ist es im Grunde einzig das Wunderbare in dieser Geschichte, welches die Neueren hier einen Mythus finden lässt, wie dies z. B. noch Knobel (Genes. S. 144.) offen ausspricht. Von Bohlen glaubt, dass in der Erzählung Absichtlichkeit allenthalben zu Tage liege und dadurch der Dichter sich verrathe. Er wollte den Ursprung zweier arabischer Stämme (der Hagarener und Ismaeliter) erklären und zugleich einen bekannten Orts-Namen erläutern. Eine seltsame Absichtlichkeit! Ersteres Volk war ein kleiner einzelner Zweig der vielen arabischen Stämme, der Name der Ismaeliter aber allgemeinere Bezeichnung einer grossen Anzahl von Stämmen; wie kam man dazu von jenem Namen den der Mutter, von dieser Collektiv-Bezeichnung aber den

---

*) Ich sehe keinen hinreichenden Grund die St. Judd. 1, 16. mit Studer, (Comment. S. 32 ff.) zu emendiren: der textus receptus giebt den guten, in den Zusammenhang trefflich passenden Sinn: die Söhne eines Keniters, nämlich des Schwiegervaters Mosis.

des Sohnes zu entlehnen? Ferner bedenken wir, wie die Israeliten nur in feindlicher Berührung mit diesen ihren Nachbar-Völkern lebten, so dass sie Ps. 83, 7. unter den Erbfeinden Israel's erscheinen, so lässt sich eine Erzählung dieser Art als spätere Erfindung noch weniger denken. Allerdings soll „ein kleiner Makel für die Araber in die ganze Darstellung gelegt sein" (v. Bohlen, S. 183.). Damit will freilich der göttliche Beistand, welcher der Hagar hier zu Theil wird, sich schlecht reimen lassen. Noch weniger aber erscheint dann erklärbar, wie es gerade Abraham und besonders Sara ist, welche hier als kleingläubig und gegen die göttliche Verheissung undankbar handelnd erscheinen. Auf sie fällt ein besonderer Makel: man erkläre denselben, wenn es nicht historische Treue des Referenten war, die gerade so und nicht anders, der Wahrheit zu Ehren berichtete. Endlich fallen auch die Berührungen der Israeliten mit den Hagarenern und ismaelitischen Arabern in die früheren Zeiten der Geschichte dieses Volkes; s. Judd. 8, 24. 1 Chr. 5, 18—21. vgl. Vs. 10. und Keil, üb. d. Chron. S. 178.; später verschwinden sie ganz aus der israelitischen Geschichte. Warum erlangen denn hier mit Einem Male jene Namen eine so auffallende Bedeutsamkeit? — Was aber den Orts-Namen anlangt, so ist dieser wiederum einer der stärksten Beweise für die Wahrheit der Erzählung. Wie in aller Welt kam man doch dazu, einem Orte den auffallenden, wunderlichen Namen: באר לחי ראי zu geben? Man will freilich die Vokale ändern, um einen andern Sinn als den im Texte angegebenen herauszubringen: allein abgesehen von der gewaltsamen Maassregel und der noch wunderlicheren so entstehenden Interpretation *), wie konnte dann der Referent auf diese seine Deutung kommen? Diese beweiset ja sonnenklar für die Richtigkeit der masorethischen Punktuation. Dann aber deute man diesen unsern masorethischen Text anders als es in unserer Urkunde geschieht! Die Versuche, welche bisher angestellt wurden, und immer noch zu Aenderungen der Lesart ihre Zuflucht nehmen mussten, beweisen deutlich, dass dies eine reine Unmöglichkeit ist.

---

*) Welche v. Bohlen dahin brachte, bei ראי an das griech. ῥοή zu denken. Ein wahrer Verzweiflungs-Akt! —

Ist aber die Deutung der Genesis richtig, so ist damit zugleich das sich hierauf beziehende Faktum glänzend gerechtfertigt.

Cap. 17. Wenn de Wette rein dogmatisch zunächst von der Idee der Unmöglichkeit eines Bundesverhältnisses Gottes mit Abraham, und des diesem inwohnenden Glaubens, dass der Herr die Verheissung einer Nachkommenschaft in Erfüllung gehen lassen werde, ausgehet und darnach dieses Cap. als poetische Fiktion in Anspruch nimmt, so hat man sich dagegen andererseits nach historischen Gründen umgesehen, um die Wahrheit dieser Erzählung anzugreifen. Zwei Hypothesen sind in dieser Hinsicht aufgestellt, die in dem Punkte übereinkommen, die Beschneidung sei ein auswärtiger von einem heidnischen Volke entlehnter Ritus, indem einige die Aegyptier *), andere die umliegenden heidnischen Nachbarvölker mit ihrer Sitte der Castration **) für die Urheber desselben halten; das Alter derselben aber jedenfalls später als das hier angegebene ansetzen. Auf die Entlehnung oder Nicht-Entlehnung jener Sitte kommt es aber zunächst zur Beurtheilung unserer St. in kritischer Hinsicht gar nicht an: denn womit wollte man wohl erweisen, im Falle, dass jener Gebrauch entlehnt war, dass dies nicht von Seiten Abraham's so gut geschehen konnte als in späterer Zeit? Dass auch andere Völkerschaften sie unabhängig und selbstständig kannten, wie Bewohner Amerikas oder der Südsee-Inseln, beweiset nur, dass die Uebereinstimmung in dieser Sitte nicht in der äusserlich materiellen Seite derselben, sondern in der inneren Bedeutsamkeit derselben ihrem Ursprunge nach gesucht werden muss. Da ergiebt sich aber die Eigenthümlichkeit des hebr. Ritus auf eine frappante Weise. Hier hat derselbe eine innige Beziehung auf den Bund Jehova's mit Abraham und seinem Volke, vgl. besonders 17, 10. 11. Diese Beziehung drückt dem ritus einen so besonderen Stempel auf, dass er so wenig aus einer fremdartigen Idee, wie der der asketischen Castration u. s. w. hergeleitet werden darf, als er vielmehr als das

---

*) So auf Herodot. II, 37. 104. besonders gestützt, die meisten Neueren, wie Winer, Realw. S. 158. Ammon, Fortbild. d. Christenth. I, S. 114. von Bohlen, S. 191 ff. u. a.

**) So z. B. Vatke, bibl. Theol. I, S. 381. 682.

reine ursprüngliche Substrat, wozu sich alles übrige nur als Depravation und niedere, beschränkte Sphäre verhält, bildet. So wenig die Idee eines solchen Bundes eine rein menschliche ist, sondern eine wahrhaft göttliche Sich-Bezeugung für die Menschheit, so wenig daher auch der Abdruck jener Idee, ihr äusseres Symbol. Dieses Bundesverhältniss aber ist es eben, was die Grundlage der dereinstigen Theokratie bildet: so dass damit das nothwendige Vorangehen jenes Symbols gleichfalls gesetzt ist. Daher es nur die äussere nothwendige Folge jener frühen Einsetzung der Beschneidung ist, dass sie als nothwendiges Abzeichen der von Gott berufenen vorbereitenden Werkzeuge für die Realisirung der theokrat. Anstalt erscheint; vgl. Gen. 34. Exod. 4, 24 ff. So kann ohne das Vorhandensein jenes ritus die ganze spätere Theokratie, ihre Geschichte und Organisation, nicht begriffen werden: nirgends ist er aufs Neue geboten, vielmehr überall vorausgesetzt, vgl. Exod. 12, 44. 48. Levit. 12, 3. Und wie mit dem mosaischen Zeitalter, so ist es auch mit den folgenden. Unmittelbar nach dem Einzuge in Kanaan ist es Josua's erste Sorge, an die Beschneidung des Volkes zu denken. Und denen, die auch diese Nachricht des B. Josua zu verdächtigen suchen (v. Bohlen, S. 193.) mag das B. der Richter entgegen gehalten werden, wo wir doch im unmittelbar folgenden Zeitalter eine gleiche Ansicht antreffen, Judd. 14, 3; 15, 18. So stützt hier ein Zeugniss das andere, und man muss alle Akten für verfälscht erklären, um den Streit mit Willkühr Vorurtheilen zu Gefallen entscheiden zu können.

Uralt war bei den Aegyptiern ihren Aussagen zufolge die Sitte der Beschneidung. Her. 2, 104. Warum wollte man dasselbe Alterthum den Hebräern in dieser Beziehung streitig machen? Sie behaupteten auch wohl, dass von ihnen das Nachbarvolk der Hebräer jene Sitte angenommen habe; jedenfalls hing die Annahme dieses Vorgebens bei den griechischen Schriftstellern mit deren Meinung, die Juden stammten von den Aegyptiern ab, zusammen (Diodor. Sic. I, 28. Strabo XVII. p. 824.). Nun behaupteten aber die Phönizier die Abstammung der Beschneidung von Kronos, versetzen sie mithin ebenfalls in mythische Zeiten (Sanchoniathon p. 36. ed. Orelli). Auch gesteht Herodot, dass

nicht alle Phönizier sich beschneiden liessen, sondern nur die in Palästina wohnenden d. h. die Juden (Bähr ad Herod. I, p. 716.). Sonach räumte die nationale phönizische Sage jenem Gebrauche rücksichtlich desjenigen Theiles unter diesem Volke, welcher ihn kannte, einen durchaus ins graueste Alterthum fallenden Ursprung ein, und so sind wir durch unpartheiische Prüfung der Nachrichten der Vorzeit auf den biblischen Boden als den am festesten begründeten zurückgewiesen.

Sehen wir nunmehr, ob der mythische Gesichtspunkt mehr für sich habe in der Erzählung von Sodom's Untergange Cap. 18. 19. Vier Punkte ziehen in dieser Hinsicht unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich. Es ist zunächst das hier berichtete Faktum der gastlichen Einkehr Jehova's mit zwei Engeln in Abraham's Hütte.

Dass Abraham besonderer Offenbarungen des Herrn gewürdiget ward, dies hängt so sehr mit der eigenthümlichen Bedeutsamkeit seiner Stellung zusammen, dass letztere selbst ganz und gar verkannt werden muss, um erstere zu läugnen. Es kann sich sonach blos um die hier allerdings eigenthümliche Form jener Offenbarungen handeln: eine Untersuchung, die von der höchsten Bedeutsamkeit ist für die Ansicht von des Patriarchen Leben und Führungen überhaupt. Mit ihm geht Jehova um, wie der Freund mit dem Freunde, der zärtlichste Vater mit seinem liebsten Kinde; mit dem Charakter einer Unbeschränktheit tritt hier die Offenbarung Gottes auf, und bezeuget sich so als eine durch das ganze Leben des Patriarchen hindurch gehende, wie wir sie früher und später in Israel's Geschichte nicht mehr wieder finden. Der Grund dieser Eigenthümlichkeit ist uns in Jehova's Rede 18, 18 ff. selbst angegeben. Abraham ist einerseits der, in welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollen; andererseits steht er da als der gläubigste Empfänger, der treueste Bewahrer der göttlichen Segnungen, erziehend ein Jehova treu ergebenes Geschlecht: er ist daher in besonderem Sinne Gottes Freund. Es ist aber nicht blos die eigenthümliche Subjektivität des Patriarchen, sondern vornehmlich das Eigenthümliche seiner göttlichen Bestimmung, der Vater einer neuen Oekonomie Gottes zu sein (Röm. 4, 9—12.), was jenen Offenbarungen eine solche Besonderheit verleiht, dass

wir bei ihnen nicht als Norm und Maassstab das aufstellen dürfen, was wir aus der Analogie anderer Offenbarungen bei anderen Verhältnissen zu erschliessen geneigt sein möchten. Jede Offenbarung Gottes als Heilsbezeugung ist Führung, erziehende Thatsache. Daher auch bei Abraham der Standpunkt der Beurtheilung genommen werden muss von dem Kindesalter der Menschheit (im höheren Sinne allerdings, als es die neuere Theologie zu thun pflegt), dem Anfange der göttlichen an ein bestimmtes Individuum geknüpften εὐλογία. Wo der Mensch, in den einfacheren Lebensverhältnissen der Vorwelt sich bewegend, selbst einfacheren und kindlichen Sinn mehr bewahrt hat, da erweiset sich auch die sich offenbarende Gottheit in besonderer Herablassung, da kann sie nur so erscheinen, reden und handeln, wie hier Abraham's Gott. Nur so konnte der Patriarch auf den erhabenen Standpunkt gelangen, auf welchem er die glorreiche Verheissung in ihrer ganzen Bedeutsamkeit und Herrlichkeit hinzunehmen und zu überschauen vermochte. Daher ist die Offenbarung Gottes an Moses gleich von Anbeginn an Exod. 3, 5 ff. eine andere: der Standpunkt des Gesetzes hier schon deutlich durch das: „tritt nicht herzu" markirt und so von der abrahamitischen Führung, als worin der Standpunkt des Evangeliums vornehmlich hervortritt, wesentlich verschieden.

Es erhellt hieraus, wie wenig mit Deklamationen, diese Offenbarungen seien Gottes unwürdig u. s. w. *) ausgerichtet ist. Vielmehr wäre von den Gegnern nachzuweisen, dass das Eigenthümliche dieser Offenbarungsweise in einem Missverhältnisse und Gegensatze stehe zu den eigenthümlichen Lebensverhältnissen des Patriarchen. Diese aber, weil sie als das Resultat jener nur begriffen und gewürdigt werden können, beweisen gerade die Nothwendigkeit und Wahrheit der Offenbarung Jehova's, als ihrer Voraussetzung. Die Nachweisbarkeit des bezeichneten Missverhältnisses ist daher eine rein unmögliche, und es bleibt den Gegnern nichts anderes übrig, als sich auf willkührliche Gemeinplätze zurück zu ziehen, mit Machtsprüchen zu begnügen, welche bei dem

*) So z. B. Hartmann, S. 412 ff., der alles dies aus „Nationalstolz" erfunden sein lässt!

einfachen: so kann und soll es nicht gewesen sein, stehen bleibend das: Warum? unbeantwortet lassen.

Von diesem Gesichtspunkte aus lassen sich auch die oft angeführten Parallelen aus heidnischen Mythen, namentlich dem von Philemon und Baucis *) gehörig würdigen. Es kann hiebei die (jedoch in diesem Falle höchst wahrscheinliche) **) Umgestaltung desselben Faktums in der heidnischen Mythologie für uns eine immer nur untergeordnete Bedeutung haben. Das Eigenthümliche der Idee, des Bundesverhältnisses Jehova's mit Abraham, fehlt gänzlich in dem mythologischen Elemente: diese erweiset sich eben auch durch diese Vergleichung als einzig in ihrer Art, zum Zeugniss, dass sie nicht von Menschen stammt, sondern eine wahrhaft göttliche ist. Auf dieser beruht aber das theokratische Faktum ganz und gar, und findet in ihr seine geschichtliche Rechtfertigung; vgl. Delitzsch, Genes. I, S. 382.

Doch das A. T. selbst mag zeigen, wie wenig hier an Erfindung gedacht werden könne. Während Jehova bei Abraham als Gast einkehrt und die ihm vorgesetzte Speise geniesst, wird dagegen in der Geschichte Manoach's Judd. 13, 15. 16. vgl. 6, 21. dies ausdrücklich von dem „Engel Jehova's" abgelehnt. Wie erklären wir diese Differenz? Aus einem „Fortschritt der religiösen Vorstellungen" ***) gewiss nicht: denn gesetzt die religiöse Vorstellung des Hebräers nahm Anstoss an einer solchen Gemeinschaft Jehova's mit den Menschen, so würde sie dieses Anstössige das eine Mal so gut wie das andere vermieden haben; abgesehen davon, dass wir nicht einsehen, wie dies mit der Annahme eines so späten Ursprunges der Genesis übereinstimmt. Wohl aber begreift sich jene Differenz vollständig und genügend, wenn wir auf Zeit und Personen sehen, zu welchen sich Jehova in ein anderes Verhältniss je nach ihrer eigenthümlichen Verschiedenheit stellt. Bei Abraham findet ein so inniges Verhältniss zwischen ihm und seinem Gotte statt, dass er eine Auszeichnung erhält, wie nur er

*) Vgl. besonders Bauer's hebr. Mythol. I, S. 238 ff.

**) Vgl. Clericus, app. comm. in Genes. p. 369 sq. Gelpke, symb. ad int. l. Act. 14, 8—18. in den commentt. theol. ed. Rosenm. II, 2, p. 302—313.

***) So Studer, z. B. d. Richt. S. 182.

sie seinem erhabenen Berufe gemäss erhalten konnte; ein anderes Verhältniss tritt da ein, wo der theokratisch-gesetzliche Standpunkt die Entfremdung Gottes und des Menschen offenbart hatte, und die Herrlichkeit Gottes ist hier wie dort auf Sinai's Höhe eine mit Zaun und Schranken umgebene. So begründet die spätere theokrat. Geschichte in ihrer Eigenthümlichkeit merkwürdig das frühere von ihr divergirende Leben der Urzeit, und es ergiebt sich daraus zugleich, wie es von jenem späteren Standpunkte aus eigentlich unmöglich war, sich in das früher Bestehende, bereits in ein durchaus anderes übergegangene mit blosser Erfindungsgabe hinein zu versetzen.

Nicht ohne dem Abraham seine Gnade zu bezeugen, weilt Jehova unter seinem Zelte. Er giebt ihm eine neue feierliche Zusage rücksichtlich der Geburt eines Sohnes. Hier findet de Wette, Beitr. 2, S. 86 ff. einen Widerspruch sowohl mit 17, 15—21. als mit 21, 5—7., vgl. auch Hartmann, S. 269. Die Etymologie des Namens יצחק habe die Veranlassung zu diesen in sich unvereinbaren Erzählungen gegeben. Dies ist eine höchst ungenaue Beobachtung. Die St. 21, 5 ff. sieht nothwendig auf die früheren zurück: Gott, spricht Sara, hat mir ein Lachen (d. h. Freude, s. Ps. 126, 2.) bereitet. Als das verheissene Faktum eingetreten ist, wird der Name des Kindes eben so sehr in Harmonie gesetzt mit dem, was jetzt der Fall sein musste, als mit dem, was früher geschehen war. Das worüber ich früher lachte, ist der Sinn jener St., ist jetzt von Gott so gewandt, dass es Gegenstand des Lachens, der Freude für mich geworden ist. So erst erhält der Gedanke seinen vollen wahren Gehalt. Wie kann hier nun ein Widerspruch mit dem vorigen statt finden? Wie kann de Wette aus dieser St. folgern, dieser Erzähler scheine nichts von der Vorhersagung der Geburt Isaak's gewusst zu haben? Abraham und Sara geben beide schon die Hoffnung der Erfüllung jener Verkündigung auf: schön drückt diesen Gedanken der Erzähler beide Male vermittelst einer Paronomasie, und Anspielung auf den Namen des Kindes aus: beide lachen. Das Kind wird geboren: in Wahrheit, fügt er hinzu, ist es ein Gegenstand des Lachens und der Wonne. So hängen alle drei Erzählungen enge und genau zusammen. An eine eigentliche, im

strengsten Sinne so genannte „Derivation des Namens Isaak“ (de Wette, S. 89.) denkt unsere Urkunde gar nicht: es ist einfache naiv orientalische Erzählungsweise, die sich in prägnanter Ausdrucksweise gefällt. Dies konnte um so mehr geschehen, da um des ersten Lachens Abraham's willen Gott bereits ihm geboten hatte, seinen Sohn יצחק zu nennen 17, 19. Uebrigens offenbart sich gerade in der Verkündigung des Isaak, die immer spezieller und bestimmter wird, vgl. 17, 16. 19. mit 18, 14. auf merkwürdige Weise das von uns bereits bemerkte pädagogische Fortschreiten in der göttlichen Führung Abraham's. Je mehr er glaubt, fern vom Ziele zu sein, desto mehr und nachdrücklicher wird es ihm ans Herz gelegt, dass Gottes Wege und Rathschlüsse nicht die seinen waren. Das ist das vornehmste innere Kriterium der Wahrheit unserer Geschichte.

Was nun die Thatsache der Vertilgung Sodoms und der anderen Städte im Jordankreise auf die in unserer Urkunde angegebene Weise anlangt, so haben die neuesten Kritiker die radicale, aber jedenfalls consequente Skepsis de Wette's, Hartmann's und v. Bohlen's aufgegeben, und eine geschichtliche Thatsache dem Berichte zu Grunde liegend anerkannt. „Nach Deut. 29, 22 vgl. Judä 7. — sagt selbst Knobel (Genes. S. 161) — gingen die Städte Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim unter, wofür Hos. 11, 8 die beiden letzteren, sonst aber gewöhnlich die beiden ersteren als die wichtigsten genannt werden (Jes. 1, 9 f. 13, 19. Jer. 23, 14. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Zeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 2 Petr. 2, 6.), bisweilen auch Sodom allein (Jes. 3, 9. Thren. 4, 6. Ez. 16, 48 ff. Matth. 11, 23 f.)“. Hält man aber das Geschichtliche der Thatsache fest, so kann auch nur dogmatische Befangenheit die Wahrheit der hier angegebenen nähern Umstände derselben in Zweifel ziehen. Denn dass die Gegend reich an Asphalt war und somit vulcanisch, das weiss auch der Verf. der Genesis, vgl. 14, 10, aber nicht, dass „sie wahrscheinlich durch vulcanische Ausbrüche und in Palästina häufige Erdbeben unterging, indem sie versank und Wasser an ihre Stelle trat“, sondern er sagt: dass Jehova Feuer und Schwefel von Jehova vom Himmel über Sodom und Gomorrha regnen liess und diese Städte mit der ganzen Umgegend umkehrte (19, 24 f.). In-

dem so unsere Urkunde die natürliche Grundlage für dieses Strafgericht nicht verschweigt, zugleich aber die göttliche Causalität hervorhebt, erweiset sie sich wieder in ihrer vollen Wahrheit, die ausserdem noch durch die eigenthümliche Beschaffenheit des todten Meeres für alle Zeiten bestätigt wird, wenn auch die neuere Forschung Recht haben mag mit der Annahme, dass das todte Meer mit dem Untergange dieser Städte nicht erst entstanden, sondern durch denselben nur nach Süden hin erweitert worden sei*).

Gleiche Bewandtniss hat es auch mit dem besonders häufig als auffallend hervorgehobenen Faktum 19, 26. Die einfache Vorstellung des Verf.'s ist hiebei, wie schon Vater I, S. 219, erinnert, Lot's Weib sei das geworden, wozu die ganze Gegend wurde, eine Säule von Salz, deren sich in dieser Gegend besonders viele finden. Auch hier ist die natürliche Seite der Sache mit der ethischen höheren Tendenz, der Uebertretung des göttlichen Gebotes und der dafür eintretenden Strafe, genau verbunden; an eine (heidnischer Fiktion und Phantasie angehörige) Metamorphose dürfen wir bei so bewandten äusseren Umständen so wenig denken, als bei Daniel c. 4. an eine wirkliche Metamorphose Nebukadnezars (s. dagegen meinen Comment. S. 125 ff.). Denn gerade auf diese das Faktum, (welches allerdings in ächt antiker prägnanter Kürze mitgetheilt ist, vgl. die sehr ähnliche St. 1 Sam. 25, 37.) begleitenden Umstände muss in beiden Fällen nothwendig scharfe Rücksicht genommen werden, wie dort auf den Zustand des Wahnsinnes, so hier auf das Eigenthümliche der Verheerung — und so verliert das Faktum jenen Anstrich des Zauberhaften, des Zufälligen, Willkührlichen und Unmotivirten, welches das charakteristische Kennzeichen des Mährchens, (in welchem Sinne Ovid. z. B. den Mythus behandelt) ist**).

So eben liess unser Verf. noch Abraham bei dem Herrn eine Fürbitte thun für die Städte, welche der Rache Jehova's anheim gefallen waren; 18, 23 ff. Der rührende Zartsinn, der in

---

*) Vgl. darüber Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 193 f. und Ritter, Erdkunde XIV, S. 1059 ff. XV, 1, S. 759 ff.

**) Vgl. Baur, Symbol. u. Mythol. I, S. 53 ff. Auch Pareau, de myth. interpr. p. 301 sq. u. Kurtz S. 194.

diesem Gespräche des mit ächt kindlichem Vertrauen seinem Gott sich nahenden Patriarchen sich kundgiebt, und das tiefe Mitleid mit dem in Sünden versunkenen Volke, hätte doch wenigstens auch von denjenigen erkannt werden sollen, welchen das tief religiöse Element dieses Faktums ein fremdes blieb. Aber von demselben „Dichter“ soll nun (19, 30 ff.) die „Dichtung von sehr geschmackloser und gehässiger Art“ (de Wette, S. 94), über deren unsittliche Tendenz unsere Kritiker nicht genug starke Ausdrücke finden können, (Hartmann, S. 268. 417. v. Bohlen, S. 215 ff.) herrühren. Hier offenbart sich das Unnatürliche und Widersinnige der mythischen Ansicht recht deutlich! Welch eine verkehrt psychologische Ansicht, demselben Verf. zwei so sich schnurgerade widersprechende Gesinnungen, als jenes tiefe Mitleid für Sodom, und jener erbitterte Hass gegen Moab und Ammon, zuzuschreiben! Ferner welch seltsame Erfindung wäre es, wenn ihr Urheber bei der Absicht, dadurch jene Völker mit tiefer Schmach zu belegen, von blossem Nationalinteresse geleitet worden wäre, da er sie doch durch Lots Person zu Stammverwandten der Hebräer macht; warum leugnete er nicht lieber jede solche für sein Volk schmachvolle Verwandtschaft? Dies fühlend haben die neuesten Kritiker (Tuch, Knobel u. a.) die Abstammung der Ammoniter und Moabiter von Lot und ihre Verwandtschaft mit den Hebräern als „Thatsache“ zugestanden, aber dabei doch unsere Erzählung über ihren Ursprung immer noch für einen „nationalen Mythus“ und ein „Produkt des Nationalhasses“ erklärt. Aber woher entstand denn solcher Nationalhass? etwa aus „ihrer Feindschaft gegen Israel und gewissen schändlichen Sitten bei ihnen“, ihren Kinderopfern, ihrem unzüchtigen Cultus u. dgl. (Knobel S. 162). Zugegeben — obwohl diese schändlichen Sitten viel mehr Zeugniss für die Wahrheit unsers Berichts als dagegen ablegen — so müssen wir doch fragen, wo derselbe sich sonst im Pentateuche ausspricht. Doch wohl nicht in Deut. 2, 9. 19., wo Mose gebietet, Israel solle vom Lande der Moabiter und Ammoniter nichts zum Erbtheil erhalten, weil ihnen als Nachkommen Lots ihr Gebiet angewiesen sei? Eben so wenig in dem Verbote Deut. 23, 4 — denn dieses Verbot enthält keine Spur von Nationalhass, sondern ist einerseits die

gerechte Strafe für das unbrüderliche, feindselige Betragen dieser Völker gegen Israel (V. 5), andrerseits die durch Israels Berufung zum Volke Gottes gebotene pflichtmässige Abwehr gegen ihren abscheulichen und verführerischen Götzendienst. — Aber die späteren Propheten — sagt man — verrathen doch unauslöschlichen Hass gegen Moab und Ammon (v. Bohlen S. 216). Allerdings verkündigen im Namen und Auftrage ihres Gottes die Propheten Unheil und Strafe diesen Völkern. Aber derselbe Jesajas, der das Wehe über Moab herabruft, spricht tiefbewegt: „Mein Inneres schreiet um Moab" (15, 5), er weint und netzt mit seinen Thränen Moabs Städte (16, 9. 10), sein Inneres ist einer Zither gleich um Moabs Schicksal bewegt (16, 11), und gleiche Empfindungen spricht Jeremias aus 48, 36. 39. Ist das etwa auch National-Hass? Gerade das Gegentheil von jeder persönlichen blos nationalen Rachsucht offenbart sich in dieser Rede: eine solche wahrhafte, lautere Liebe, die jener Anschuldigungen siegreich spottet. Und daraus will man die gehässigsten Legenden als reine Erfindungen, d. h. lügenhafte Anschuldigungen herleiten? Quillet auch ein Brunnen aus einem Loche süss und bitter? — Endlich so sehr man auch gegen die in der Genesis angegebene etymologische Bestimmung der Namen Moab und Ammon eifert*), so ist doch auffallend, dass alle unsere neuen Kritiker auch nicht eine einzige Etymologie vorgebracht haben, welche sie an die Stelle der biblischen zu setzen gewagt hätten. Ueber עַמּוֹן sagt Gesenius selbst, es werde nicht gegen die Analogie durch בֶּן־עַמִּי erklärt (Lehrgeb. S. 513.), und dieses Zugeständniss bestätigt zugleich die andere Etymologie. Denn dass מואב aus מן und אב zusammengesetzt sei, und ersteres alte im nomen propr. noch erhaltene dunklere Aussprache für מֵאָב (19, 36.) sei, darf gewiss nicht auffallen (Ewald Gr. S. 215. 2te Ausg.). Wie also, dürfen wir hier zuversichtlich fragen, will man sonst die auffallenden Namen beider Volksstämme erklären? Ist unsere Etymologie richtig und die Probe aushaltend, so ist es auch die

*) „Die Namen Moab und Ammon werden jämmerlich torquirt, um sie mit dieser garstigen Dichtung in Zusammenhang zu setzen" — sagt z. B. de Wette, S. 95.

damit eng zusammenhängende Erzählung, und man hüte sich hinführo, so lange man nichts besseres als die Schrift vorzubringen weiss, dieser sofort ein „abgeschmacktes Vorgeben“ mit Hartmann S. 269. vorzuwerfen, will man anders nicht den harten Tadel auf sich selbst zurückfallen sehen *).

Ueber das Faktum Cap. 20. ist schon früher einiges Allgemeine bemerkt: wir berücksichtigen hier nur einige spezielle Einwendungen. Die erste betrifft hauptsächlich das hohe Alter der Sara, welches nicht mehr zu der hier von ihr gerühmten Schönheit passe. Wenig gewonnen ist in dieser Beziehung, wenn man auch diese Begebenheit mit mehreren Ausl. in die frühere Zeit der Geschichte Abraham's, als gleich nach seiner Wanderung nach Aegypten erfolgt sich denkt. Sara behält auch dann immer ihr sechzigjähriges Alter. Eben so wenig reichen die von Vielen hier beigebrachten natürlichen Erklärungsgründe aus. Ceterum neque eae — sagt treffend davon Heidegger II, 97. — sufficiunt cum Sarae formam supra communem multarum aliarum foeminarum formam non extollant. Richtig nimmt daher schon er das an, was bereits Calvin aussprach: insolita Dei gratia excelluit Sarae venustas inter alias ejus dotes. Dass jenes Faktum einen natürlichen Anschliessungspunkt habe, verkennen wir dabei keineswegs. „Die Schwierigkeiten von dem Alter der Sara, sagt Ewald, Kompos. d. Genesis S. 230., lassen sich durch ähnliche Beispiele heben, wovon Björnstahl's Reisen Th. V, S. 78. eines anführen.“ Wir haben hier also einen durchaus analogen Fall wie Dan. 1, 15., wo es eben so thöricht ist wie hier zu glauben, medizinische oder physische Beobachtung erkläre allein das Ganze, als den höheren Beistand, das Walten des Herrn, der mit den Seinen auf wunderbare Weise in seinen Verheissungen ist und bleibt, zu verkennen. — Noch weniger will der aus 20, 18. entnommene Einwand sagen, der dort bezeichnete Umstand der Un-

*) Unbefangener sagt Rosenmüller, Alterthumsk. 3, S. 38.: „Es ist in der Sache selbst, wie sie erzählt wird, nichts, was den damaligen Umständen so wie der Denk- und Handlungsweise des hohen Alterthums nicht angemessen wäre.“ Zur Annahme einer Fiktion sei daher kein hinreichender Grund vorhanden.

fruchtbarkeit der Weiber habe nicht während des kurzen Aufenthaltes der Sara bei Abimelech bemerklich werden können. Allein was hindert uns dem Aufenthalte der Sara die Dauer von einigen Monaten zu geben, wo dann jener Einwand völlig verschwinden muss?*) Uebrigens gilt hier die treffliche Bemerkung von Musculus: Poena, quam Dominus domui Abim. inflixerat, erat omnium convenientissima. Quid enim convenientius esse poterit, quam ut amittat, qui ad se rapit aliena? wozu noch die in dieser Beziehung stattfindende Betrachtungsweise des Alterthums, das die Unfruchtbarkeit als eine der grössten Plagen ansah, (Hesiod. op. et d. 240 sq.) in Erwägung gezogen werden muss. — Auf eine spätere Zeit soll auch die Bezeichnung Abraham's als eines Nabi führen, so wie die Vorstellung von der besonderen Wirksamkeit des Gebetes eines Propheten (v. Bohlen, S. 221. Hartmann S. 718.). Was aber die erstere Behauptung anlangt, so haben wir schon früher (Abth. 1. §. 11.) gesehen, dass Nabi der eigentlich theokratisch-legislative Name war, und die St. 1 Sam. 9, 9. nur von der Wiederaufnahme dieser früheren sanktionirten Bezeichnung handle. Mit der zweiten Behauptung aber zeigen ihre Urheber nur, dass sie die darin ausgeprägte Wahrheit verkennen, weil ihnen das in der Offenbarung tiefbegründete Wesen derselben durchaus entgeht, dadurch aber mit dieser selbst ganz und gar zerfallen und daher die bestimmtesten Aussprüche des Herrn (wie Matth. 7, 7 ff.) und der Apostel (wie Jac. 5, 16.) consequent als abergläubische Vorstellungen enthaltend betrachten müssen.

Als Hauptgrund gegen die Wahrheit der Geschichte 21, 1—21. führt man an, dass der doch damals wenigstens 15 Jahre alte Isaak hier als ein kleines von der Mutter noch getragenes Kind eingeführt werde (Schumann, p. 317. 321. Tuch S. 382 u. a.). Allein gerade diese letztere Behauptung, so zuversichtlich sie auch vorgetragen wird, ist eine entschieden unrichtige. Es muss nämlich dabei zunächst auffallen, dass nach ihr unser Abschnitt mit sich selbst auf die schreiendste Weise in Widerspruch gebracht wird. 21, 9. wird dem Ismael durch die Ver-

*) Eine andere Erklärung s. bei Kurtz, Gesch. I, S. 198.

spottung Isaak's offenbar eine That zugeschrieben, die bei „einem dreijährigen Kinde" geradezu undenkbar ist. Wie absurd, wenn der Erzähler dies sogleich wieder mit kaum begreiflicher Gedankenlosigkeit vergessen haben sollte! Die Erklärung von Vs. 14., als habe Abr. den Schlauch Wassers nebst dem Knaben der Hagar auf die Schulter gelegt, ist offenbar unerweislich; denn das שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ bezieht sich nothwendig allein auf das vorhergehende חמת מים, und zu ואת־הילד gehört nur der allgemeine Hauptbegriff ויתן tradidit, und wir wüssten nicht, wie diese Construktion dem mindesten Bedenken ausgesetzt sein könnte. V. 15. übers. man: „sie legte den Knaben unter eines der Gesträuche." Aber heisst das ותשלך wirklich, wenn es von Personen gesagt wird? Es bedeutet vielmehr: dimittere, demittere im weiteren Sinne; vgl. z. B. Jerem. 38, 6. Ja das Gegentheil jener Behauptung wird hier noch zur vollen Evidenz erwiesen durch das: „nimm den Knaben und fasse ihn bei der Hand" Vs. 18., welches Clericus richtig erklärt: pergas manu eum sustentare. Vgl. auch Kurtz I, S. 201 f.

Gegen 21, 22—34. ist besonders geltend gemacht, dass derselbe hier mit seinem Feldherrn Phichol eingeführte Abimelech noch lange nachher wieder in Isaak's Geschichte vorkomme Cap. 26, 26 ff., welches unglaublich sei (Schumann, p. 317.*) vgl. v. Bohlen, S. 226.). Als ob aus dieser Hinsicht eine so chronologisch genaue Berechnung vermittelst bestimmter Angaben über Abimelech's Alter u. s. w. überhaupt nur möglich sei. Zwischen beiden Ereignissen liegt eine Reihe von ungefähr 70 Jahren. Es können also in beiden sehr füglich dieselben Personen auftreten, wie dies auch aus dem Charakter dieser Erzählung erhellt (s. darüber später).

Werfen wir nunmehr noch einen Rückblick auf C. 20. und 21., so erscheint als charakteristischer Zug in denselben die Art und Weise wie der philistäische König hier redend und handelnd eingeführt wird. Es wird bei ihm, wie selbst v. Bohlen,

---

*) Haec omnia non poteris explicare nisi mythi, varia ratione tractati, naturam contueris neque desideras nostrae aetatis disciplinam historicam — sagt dieser Gelehrte.

S. 220. bemerkt, eine reinere Gottes-Verehrung vorausgesetzt, von welcher wir später keine Spur mehr finden. Dieser Umstand ist in sofern bemerkenswerth, weil er mit dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Völker überhaupt übereinstimmt. Hier treffen wir eine Furcht Gottes und eine Anerkennung des wunderbaren Waltens Seiner Gnade (vgl. besonders 21, 22.), die uns ganz und gar in eine bessere Vorzeit dieses Volkes hinein versetzt. Neben einem Sodom und Gomorrha lässt uns sonach unser Verf. auch Blicke werfen auf Reste reinerer und von gröberem und tieferem Versunkensein in die Sünde freier gebliebenen Volksstämme. Dies zeigt, wie getreu das Bild jener Zeit sein muss: so wenigstens konnte kein Verf. dichten, der einen ganz veränderten Schauplatz um sich sah. Dazu kommen hier noch zwei höchst denkwürdige Gebräuche. Der eigenthümliche Schwur, den Abraham und Abimelech sich gegenseitig leisten 21, 28 ff., kommt nie mehr in der ATlichen Geschichte vor: dass aber die Sitte in der hebr. Urzeit bestand, zeigt das in die Sprache schon frühe übergegangene Wort נִשְׁבַּע, welches ohne das Bestehen einer solchen unerklärbar wäre*). Wie kam nun der Verfasser dazu, das was hier offenbar nur beiläufig erwähnt wird, so anzugeben? Wie kam er zu der Kenntniss gerade dieses eigenthümlichen Gebrauches, sieben Lämmer (Herodot a. a. O. spricht von sieben Steinen) den Abraham wählen zu lassen? Eben so, wenn es heisst, Abraham habe Tamarisken in Beersaba gepflanzt und daselbst den Namen Jehova's angerufen, 21, 33., so haben wir hier einen offenbar vortheokratischen Gebrauch, den (weil er später leicht zum Götzendienste verleiten konnte) das Gesetz und die Propheten als abgöttisches Cultuszeichen verwerfen: dass aber auf diese Art in uralter Zeit der Cultus betrieben wurde, bezeugen viele Stellen der Klassiker**), und während so unsre Notiz sich geschichtlich rechtfertigt, bezeugt sie zugleich, wie sie unmöglich aus späterer (durch das mosaische Gesetz bedingter) Erfindung hergeleitet werden darf.

---

*) Etwas ähnliches fand sich bei den alten Arabern, Herod. 3, 8. Köster, Erläut. S. 154 ff.

**) S. Dougtaei, anal. s. p. 24 sq. Winer, Realw. I, S. 441. 455.

Enthält die Erzählung 22, 1—19. Spuren hohen Alters, oder giebt sie sich als ein Produkt späterer Mythenbildung kund? Es handelt sich hiebei um eine genauere Bestimmung des ganzen Sinnes und Zweckes derselben; je nachdem dieses verschieden gefasst wird, wird auch das kritische Urtheil über sie verschieden ausfallen. Die Erzählung hat zunächst eine subjektive den Abraham betreffende Seite. Indem derselbe mit unbedingtem Gehorsam dem göttlichen Worte Folge leistet, ohne Zweifel und Murren, vollbringt er einen Akt des Glaubens, der ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wird: es wird an ihm offenbar, was in ihm durch die göttliche Gnade gewirkt sich in Herrlichkeit und Sieg bewährt. Von dieser subjektiven Seite aus betrachtet nimmt das Faktum einen denkwürdigen Platz in der Geschichte ein: allein wir sind damit noch keineswegs zur vollen Einsicht in das Wesen derselben geführt. Warum wird dem Abraham gerade jenes Opfer geboten? Warum ihm bedeutungsvoll gerade diese Sitte zur Darbringung desselben angewiesen? Warum das Opfer gerade in dieser Weise verhindert und gewandt? Warum gerade an diesen Akt eine so feierliche Erneuerung früherer Verheissungen geknüpft? Nur in dem Maasse als es gelingt, diese objektive Seite der Geschichte in ihrer Gesammtheit zu erfassen wird ihr wahres Verständniss möglich. Nach einer gewissen Ansicht sind wir freilich sogleich durch das „Gott versuchte Abraham" auf einen mythischen Standpunkt versetzt*), die Ansicht, welche man hier der Urkunde unterlegt, ist allerdings eine sehr „beschränkte", aber auch eine mit keinem Worte in derselben angedeutete, sondern rein erfundene: der Begriff göttlicher Versuchung ist hier vielmehr durchaus derselbe, welcher sich in der ganzen Schrift findet als eines Mittels, den Glauben zu befestigen, mithin einer göttlichen Wohlthat, da der Herr es ist, der nicht über unsere Kräfte versucht und den Sieg verleiht (vgl. Tholuck, Bergpred. S. 432 ff.). Von diesem richtigen, weil schriftgemässen Standpunkte aus kann nur die Frage entstehen, wie die Darbringung des Sohnes von Abr. ge-

---

*) Man findet darin „die beschränkte Ansicht, dass der Allwissende sich erst durch eine besondere Probe von der treuen Anhänglichkeit Abraham's überzeugen musste." Hartmann, S. 420.

fordert werden konnte? Dieser Umstand ist vielfach benutzt worden, zu beweisen, es werde hier Bezug genommen auf die rohe Sitte palästinensischer Inwohner, Götzen ihre Kinder darzubringen, welche auch bei den Hebräern früher in Gebrauch gewesen sei*). Erst neuere Forscher haben auf den richtigeren Gesichtspunkt gegen ihren Willen hingelenkt, indem sie die theokratische Ansicht von der Erstgeburt hervorhoben**) — denn Jephta's Opfer gehört gar nicht hieher — und diese als Stützpunkt ihrer Ansicht angaben, ohne jedoch nur den tieferen Grund von Menschenopfern überhaupt anzuerkennen. In diesen erkennen wir nämlich das Schuldbewusstsein des Menschen, wie es einerseits sich auf die gewaltsamste Weise äussert und seinen unabweisbaren Drang nach Sühnung der Schuld geltend macht, so andererseits in die furchtbare Verkehrtheit der Substitution des Mitschuldigen für den Schuldigen geräth: das Menschenopfer sollte mithin den vollsten Ausdruck der Hingabe des Ichs an die Gottheit bezeichnen. Sonach hat diese Gattung von Opfern ihren tieferen Grund in der menschlichen Natur, und daher allein lässt sich's erklären, dass sie bei allen bekannten Völkern des Alterthums sich nachweisen lässt (Baur, Symb. II, 2, S. 293 ff.). Das wahre in jener Idee konnte daher nur in der theokratischen Anstalt seine volle Anerkennung, hier aber auch allein seine richtige Beziehung finden: Israel ist Jehova's Eigenthum im höchsten Sinne des Wortes: sein daher speziell die Erstgeburt, der Repräsentant des ganzen Volkes: sein daher das, was er zum Ersatz für die Erstgeburt als Ihm geweiht bestimmt, Leviten und Opferanstalt. Als Grundprinzip in der mosaischen Gesetzgebung stand daher fest: Jede Erstgeburt ist Jehova geweiht. Exod. 13, 2; 22, 28., und wir sehen in Abr.'s Geschichte nur denselben Grundgedanken wieder zum Vorschein kommen, der dort mit derselben Wahrheit sich ausspricht. War Jehova mit dem Patriarchen in ein wirkliches Bundesverhältniss getreten, so konnte diese Idee so wenig

---

*) So bereits englische Deisten (gegen welche s. Warburton, Send. Mos. 3, S. 342 ff.

**) Vgl. z. B. von Bohlen, S. CV. 230 ff. Vatke, a. a. O. S. 275 ff.

fehlen, wie sie an die Spitze der späteren theokratischen Gesetzgebung gestellt wird. Dann tritt auch die Substitution des Thieropfers an die Stelle des Sohnes in das rechte Licht: denn auch diese Annahme des Unvollkommenen anstatt des Vollkommenen von Seiten Gottes ist gerade die eigenthümliche Bedeutsamkeit des Mosaismus. In der abrahamitischen Geschichte erscheint sonach ächt historisch das Gesetz seinem Prinzip nach als ein vorbereitetes: wie es dereinst unter dem Geschlechte Abraham's gehalten werden sollte, wird hier seinem Anfange nach, zu welchem sich das später Eintretende nur als die weitere Fortbildung verhält, dargestellt*). Wir befinden uns hier recht eigentlich auf vormosaischem Gebiete. Das ist es auch, was sich bei näherer Betrachtung des Ortes als das richtige bewährt: alles ist hier geheimnissvoll und dunkel ohne das, was später erfolgt. Abr. soll in das Land Moria ziehen: dies erscheint nie wieder in der Geschichte: hier will ihm Jeh. einen Berg zeigen: den nennt er: Gott sieht (יהוה יראה): im Munde Israel's aber lebt das Andenken an die Begebenheit noch als Sprüchwort fort (22, 14.). Auch Moses kennt den Berg des Erbtheils Israel's (Exod. 15, 17.), und verheisst ihn prophetisch dem Volke als Heiligthums-Stätte. Dass hier der Tempel stehen solle, wird dem David geboten (1 Chr. 21, 18 ff.), auf eine Weise, die nothwendig voraussetzt eine besondere Denkwürdigkeit, welche sich an denselben knüpfte und dass dies keine andere sei, als die unsrige, zeigt 2 Chr. 23, 1. So finden wir die Erzählung der Gen. im vollen Einklange mit der Tendenz des Abschnittes: die Hinweisung auf die

---

*) Wogegen die Gegner nichts mit unsrer Erzählung anzufangen wissen, wie der Nothbehelf am besten beweiset, dass eine ältere Relation angenommen wird, nach welcher Abr. seinen Sohn wirklich opfert u. s. w. s. v. Bohlen. Hiedurch allein erhält die Substitution des Widders ihren rechten Sinn: und damit fallen die Parallelen von der Iphigenia, Theseus u. s. w. — als die Milderung früherer Grausamkeit durch spätere Humanität bezeichnend; s. Baur, S. 194. — hinweg, die nur in so fern eine allgemeine Analogie darbieten, als sich auch hier die Unmöglichkeit der vollständigen Realisirung der die Menschenopfer hervorrufenden Idee ausprägt.

dereinstige Opfer-Anstalt verbunden mit der auf den Ort, wo sie in ihrer Herrlichkeit dereinst dastehen sollte, und wiederum ist uns die folgende Geschichte räthselhaft, falls wir nicht annehmen, dass ein Ereigniss wie das unsrige vorausging. Alles hier das Zukünftige symbolisch andeutende ist aber so sehr diesem seinem räthselhaften Charakter getreu, dass es für uns ohne die spätere Erfüllung dunkel sein würde, für Abr. aber ebenfalls hätte ein bedeutungsloses bleiben müssen, falls sich nicht die göttliche Verheissung 22, 15 ff., den Sinn desselben seinen allgemeinen Umrissen nach enthüllend, daran anschloss, welche den Patriarchen auf den rechten Standpunkt der allgemeinen Anschauung der Zukunft versetzen musste: so dass das Einzelne erst in der Zeit der Erfüllung seine rechte Bedeutsamkeit gewann.

Als ganz verkehrt müssen wir demnach die Ansicht bezeichnen, welche in der Beziehung auf den Berg Moria einen Beweis zu finden meint, die St. sei nicht vor dem salomonischen Zeitalter geschrieben*). Gesetzt wir hätten hier eine solche spätere aus dem etymologischen Zweck, den Namen Moria zu erklären hervorgegangene Mythe, so wäre, wie Bleek bereits treffend hervorgehoben hat (Stud. u. Krit. 1831. S. 520 ff.), zunächst nicht abzusehen, wie der Verf. gerade diesen und nicht den später gewöhnlichen Namen Zion für seinen Zweck gebrauchte, sodann wie er hier statt von einem Berge Moria von einem Lande dieses Namens spricht; sodann giebt er auch gar keine Etymologie des Namens Moria, sondern nennt den Berg: יהוה יראה mit Bezug auf Vs. 8. Ueberdies ist gar nicht zu erklären, wie gerade dieser merkwürdig einfache und doch zugleich tief bedeutsame Charakter unsrer Erzählung von späterer Hand aus freier Erfindung sollte getroffen worden sein: so dass wir uns durchaus in die Urzeit versetzt und von hier aus die Zukunft auf so eigenthümliche Weise erfasst erblicken. — Nicht beipflichten können wir dagegen Bleek, wenn er vermuthet, der Name Moria habe gar nicht ursprünglich hier gestanden, sondern ein anderer, wie מוֹרֶה. Dies ist nicht nur willkührliche Correktion, und passt

*) Vgl. z. B. de Wette, S. 100. Gesenius, de Pent. Sam. p. 30. Hartmann, S. 420. Schumann, p. 326. v. Bohlen, p. 232.

nicht zu der von uns entwickelten klaren Tendenz der Stelle; sondern wird auch entschieden durch 2 Chr. 3, 1. widerlegt, welche St. jedenfalls beweiset*), dass unsre Lesart älter war als die samaritanisch-alexandrinische. Was kann es auch befremdendes haben, wenn der alte Name der Gegend später auf den Berg allein übertragen wurde, da dieser sowohl durch jene alte Begebenheit als durch die Erbauung des Tempels eine besondere Wichtigkeit hatte, während der Name der Gegend natürlicher Weise verschwand? Dass man den Moria übrigens als einen Theil des (höheren) Zion ansah und darunter mitbegriff, beweiset besonders deutlich Jes. 31, 4. (s. Reland, Pal. p. 854.).

Eine auffallende Bestätigung erhält das Faktum durch das was Sanchoniathon vom Kronos berichtet, welchen die Phönizier Israel nenneten, er habe seinen einzigen Sohn in gefahrvoller Zeit geopfert (Euseb. praep. ev. I, 10.). Offenbar bezieht sich diese Anführung auf die kurz zuvor von demselben Schriftsteller erwähnte alte Sitte (*ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς*), in gefahrvollen Momenten das liebste Kind als Sühnopfer (*λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι*) darzubringen: jene soll eine Art historischer Rechtfertigung oder Begründung dieser enthalten. Es waren mystische Opfer (*κατεσφάττοντο οἱ διδόμενοι μυστικῶς*) d. h. sie ahmten das von einem Gotte dargebrachte, durch ihn eingesetzte und seine höhere Begründung erlangende Opfer nach (Münter, Rel. d. Karth. S. 26.). Hiebei darf nicht übersehen werden, dass auch Kronos es ist, auf welchen die Beschneidung bei Sanchon. zurückgeführt wird, und wir haben hier also eine sehr frühe Umgestaltung des Faktums der hebr. Urgeschichte und Verwebung desselben mit heidnischem Cultus. Gerade dieser Umstand verleiht dem Berichte Sanchon.'s zugleich das auch sonst klar hervortretende Gepräge der Authentie und erst eine spätere Zeit nahm ihre Zuflucht zu der Rechtfertigung jener Opfer-Gattung durch die Beziehung derselben auf den Sonnenlauf (s. Münter, S. 18.).

Cap. 22, 20—24. enthält eine Genealogie der Familie Nahor's. Dem Verdacht einer Erfindung, der bei Genealogien an

*) Da sie gewiss nicht absichtslos und ohne Bezugnahme auf die Genesis geschrieben ist.

sich schon unbegreiflich erscheint, beugt hier auch die Urkunde selbst vor durch die Bemerkung: „es ward dem Abraham gemeldet“, und gründet damit ihre Nachricht auf eine dem Patriarchen zugekommene Mittheilung, die inmitten des Stammes, mit dem der Verf. es zu thun hat, sich erhalten hat. Aber der Parallelismus: „gerade zwölf Söhne wie bei Jakob“, diese absichtliche Symmetrie soll den mythischen Charakter zeigen (v. Bohlen, Tuch u. a.). Es ist nichts leichter als „Absichtlichkeit“ zu folgern aus jener gleichen Zahl; aber das genügt nicht. Welche Absicht der Erzähler damit verbunden haben sollte, lässt sich gar nicht denken, oder welches Interesse, die Zwölfzahl der Söhne Nahors mit der von Jakobs Söhnen zu egalisiren. Und woher weiss man denn, ob nicht Nahor wirklich gerade nur jene zwölf Söhne hatte, da sich dergleichen ähnliche Fälle so oft im Lauf der Geschichte wiederholen, dass sich durch willkührliche symmetrische Zusammenstellungen eine Menge der beglaubigtsten Fakta verdächtigen liessen. Zudem sind unter den Namen nur einige weiter bekannt — sollen wir darum mit v. Bohlen die übrigen „für aufs Gerathewohl hingestellt“ halten? Solche Schlüsse bedürfen keiner Widerlegung. Wenn die Späteren von dieser Begebenheit nicht mehr wissen und wissen können, so ist das eben ein Beweis, dass wir einen alten, mit jenen Verhältnissen vertrauten Bericht vor uns haben. Dass Uz hier ein anderer sei als der 10, 23. genannte ist evident: gerade der Umstand, dass wir 36, 28. noch einen jüngeren Uz unter den Nachkommen Edom's antreffen, beweiset nicht gegen, sondern für die Glaubwürdigkeit unserer Urkunde. Die späteren kennen nur einen Landstrich dieses Namens *): folglich hätte von diesem Standpunkte aus auch nur ein Uz hier erwähnt werden können: so geht unser Bericht durch sich selbst über jene Zeit hinaus: und sie ist es keineswegs, welche uns den Schlüssel zu seinem Verständnisse liefert. Dennoch vermuthet v. Bohlen Bus, welches jedenfalls in der Nähe von Uz zu suchen sei, sei aus Jerem. 25, 23. genommen, widerlegt sich aber selbst durch das beigefügte: „der den Namen mit

*) Hiob 1, 1. Jerem. 25, 20. Klagl. 4, 21. vgl. Rosenmüller, prolegg. ad Job. p. 26 sq.

Dedan und Thema verbindet.“ Wie hätten denn diese hier fehlen können? Auch hieraus wird uns das Entstehen unserer Genealogie so wenig klar als aus dem folgenden Kesed, womit der Erzähler „plötzlich in Mesopotamien“ sein soll: wie kam er denn dahin, wenn er blos von späteren Verhältnissen ausging? Albern ist es, wenn die übrigen Namen aus ganz verschiedenartigen Angaben blos weil sie anderweitig sich finden — noch dazu ganz verschiedenartige wie Schafatjah (1 Chr. 27, 16.) und Schiftan (Num. 34, 24.) — hieraus entlehnt sein sollen, zumal sich hier gerade einiges merkwürdig historisch bestätigt, wie Maachah als syrisches Volk und Gebiet bereits Deut. 3, 14. erwähnt (s. Rosenm. Alterthumsk. I, 2, S. 251 ff.). Wir halten demnach unsere Erzählung für eine uralte Nachricht, der keine spätere mehr gleichkommt.

Von besonderer Wichtigkeit für unsern Zweck ist das Dokument Cap. 23. Schon einzelne Züge bestätigen hier die Wahrheit seiner Relation. So schon die Art, wie die Kanaaniter hier (vgl. Cap. 34.) ihrer Verfassung nach dargestellt werden: die Abtretung des Besitzes der Höhle Makphela konnte nur in Gegenwart der Chetiter erfolgen, welchen Umstand daher der Erzähler besonders hervorhebt (Vs. 10. 13. 16. 18. 20.). Wenn hier ferner auf die „zum Thore der Stadt Kommenden“ ein besonderes Gewicht gelegt wird, so haben wir dabei vornehmlich an die Angesehenen, die Aeltesten, Magistrats-Personen zu denken, welche sich nach des Orients Weise zu öffentlichen Angelegenheiten zu versammeln pflegen. Nirgends im A. T. wird mehr auf diese politische Verfassung Rücksicht genommen; nur von den Phöniziern wissen wir durch andere Berichte, dass ihre monarchische Regierungsform eine beschränkte war, dass es Rathsversammlungen bei ihnen gab (Heeren, Ideen I, 2, S. 20. 21.). So zeigt unser Bericht vertraute Bekanntschaft mit den politischen Verhältnissen der Kanaaniter. Ferner die Art des hier bemerklich gemachten Handels — wie passend für ein Volk, wie die Kanaaniter! „In Mesopotamien, wo keine Kanaaniter Handel treiben, ist noch zu Jakob's Zeit Gold und Silber selten: alles wird durch Tauschhandel erworben. — Hingegen in Kanaan in der Nachbarschaft der Phönizier, in deren Händen der Welthandel ist, wird schon zu Abraham's Zeit kein Tauschhandel mehr getrieben, sondern

Silber als pretium eminens gebraucht, nicht aber in geprägten Sorten, sondern nach dem Gewicht, 23, 16." Eichhorn, 3, S. 155. Wie passend erscheint darnach in Ephron's Munde seine Rede 23, 15., wie treffend der Ausdruck: כסף עבר לסחר Vs. 16.! — Vor allen aber die solemne Art dieses Kaufes, der mit einer Umständlichkeit dargestellt ist, welche auf ein aus getreuer Hand überliefertes Dokument hindeutet. Jedenfalls ersehen wir wenigstens daraus, welch ein Gewicht auf den Besitz gerade dieses Grundbesitzes gelegt wird. Wenn nun de Wette (S. 105.) sagt, erst in späterer Zeit konnte man das Bedürfniss fühlen, solche Verhandlungen der unsicheren Tradition zu entreissen und in Schrift zu verewigen — so fragen wir ihn, in welcher Zeit wir dies Bedürfniss vorzugsweise voraussetzen müssen? Der Ankauf der Höhle Makphela, sagt er, hatte für die Hebräer ein besonderes Interesse: es begründete das Eigenthumsrecht der Hebräer auf Kanaan. Gewiss: wann aber war und konnte dies Verlangen, jenes Anrecht zu kennen, grösser und dringender sein — in der Zeit, da es um die Besitznahme des Landes sich handelte, oder da jener Besitz ein bereits längst vorhandener war? Immer aber ist damit noch nicht das Gewicht erklärt, welches gerade auf diese Gruft gelegt wird — in der nachmosaischen Geschichte geschieht ihrer nirgends mehr Erwähnung: für die patriarchalische und mosaische Geschichte ist sie aber speziell von der höchsten Bedeutung (Gen. 25, 9. 10. 49, 29—32. 50, 12. 13. Exod. 13, 19.). Hiedurch sind wir zugleich auf den rechten Gesichtspunkt zur Beurtheilung unserer Geschichte gestellt. Nicht eine apologetische Rechtfertigung jenes Anrechtes will sie liefern; der tiefere Grund dieses liegt in der göttlichen Verheissung: und hier haben wir nur das subjektive Festhalten Abr.'s an derselben; sonach ein thatsächlich von Jehova Seinen Verheissungen durch Seinen Diener aufgedrücktes Siegel. Das Monument war ein bleibendes heiliges Besitzthum, wie de Wette bemerkt, und das Andenken daran konnte theils sich besonders leicht erhalten, theils musste ein solches aufs deutlichste äusserlich dem Volke darthun, was der Wille Jehova's sei in Bezug auf Israel's Besitznahme Kanaan's. Mit vollem Rechte dürfen wir sagen, das Stück sei unverständlich, falls es nicht von Moses concipirt wurde.

Cap. 24. Hier gestehen selbst die Gegner, „man könne versucht werden, die Erzählung im historischen Sinne zu nehmen“ (de Wette, S. 113.). Auch hier stossen wir auf manche alterthümliche Sitte, wie den eigenthümlichen Segenswunsch Vs. 60. (vgl. Ruth 4, 11. 12.), besonders aber den Schwur, wobei man die Hand an die Hüfte legte (vgl. 47, 29.). Vs. 2. 9., wovon sich später gar nichts analoges findet und finden konnte (s. Winer, Realw. S. 304.). Wie man diesen letzteren bis jetzt noch durch nichts wirklich paralleles erklärten Zug als Erfindung begreifen könne, ist völlig räthselhaft!

Gerade die Züge, welche man indessen als Unwahrscheinlichkeiten hat auffinden wollen, bürgen hier für die genau authentische Darstellung. de Wette macht besonders aufmerksam auf die Zuversichtlichkeit des Knechtes, dass Jehova ihm die rechte Jungfrau schicken werde, sodann auf die Aehnlichkeit mit der Geschichte Jakob's, und auf den Umstand, dass Rebekka sogleich entschlossen ist, mit dem Sclaven zu ziehen. Wie charakteristisch ist es aber für den Diener Abraham's, dass er offen seine Zweifel ausspricht (Vs. 5.), dann aber durch die feste Zuversicht Abraham's auf seinen Gott, auf dessen Beistand hingewiesen gehorcht, von Jehova ein leitendes Zeichen erwartet (Vs. 15.), auch dann noch staunt und verstummt, in banger Ahndung erwartend, ob Jehova wirklich seinen Weg beglücken wolle oder nicht (Vs. 21.), nun aber auch da er das erbotene omen erfüllt sieht, fest daran hält und seinen Auftrag ausrichtet! Welch ein treues anschauliches Bild! Und mussten nicht dieselben Umstände, welche auf diesen Sclaven einen so tiefen und lebhaften Eindruck hervorbrachten, denselben in noch höherem Grade hervorrufen bei der hiebei besonders betheiligten Jungfrau, so dass wenn selbst Laban und Bethuel in der Erzählung Elieser's eine Fügung Jehova's anerkennen müssen (Vs. 50.), auch sie kein Bedenken trägt, dem so sich kundgebenden höheren Willen sich zu fügen? Wer kann hierin den einfachen schlichten Sinn der Vorzeit mit den treuesten Farben gezeichnet verkennen? Die Aehnlichkeit der Geschichte Jakob's (C. 29.) sehen wir nicht ein, da gerade die Hauptumstände hier differiren bis auf die Identität der Lokalität: das Eintreffen der Jungfrauen beim Brunnen, welche aber durch die Ver-

hältnisse des Orients selbst gegeben ist, so fern dies die Orte des geselligen Zusammenkommens, wo häufig Verlobungen gestiftet werden mussten, wie v. Bohlen, S. 244. sagt.

De Wette macht sodann auf den religiösen Ton der handelnden Personen aufmerksam, die religiöse Sprache des Sclaven, sein Beten zu Jehova, sein Niederknieen, und Laban's Gruss und Antwort, wobei dann vorausgesetzt wird, dass Abraham's Religiosität für mythisch jedenfalls zu halten sei. Dies Vorgeben würde einigen Schein erhalten, wenn die religiöse Sprache (und also auch die religiöse Vorstellung, Ueberzeugung) aller Personen hier dieselbe wäre: dies nur wäre unhistorisch zu nennen. Gerade das Gegentheil findet aber in unserer Urkunde statt, wie schon das angeführte Zweifeln des Sclaven, sein ganzes Benehmen beweiset. Ueberall ist es bei ihm eine mehr objektive Ansicht, die sich in seinem Verhältnisse zu dem Glauben Abraham's kund giebt: ihm muss Abr. erst Jehova näher erklären als „den Gott Himmels und der Erden" (Vs. 3.): er betet stets zu Jehova, „dem Gotte seines Herrn Abr.'s," von Ihm als solchem redet er zu Laban und Bethuel (Vs. 33 ff.). Abgesehen davon, dass wir nicht wissen, wie viel Kunde von Jehova, dem Gotte Abr.'s sich in Nahor's Familie erhalten hatte, konnte nach dem Vorgefallenen, welches Rebekka alles berichtet hatte (Vs. 28.), Laban wohl die Anrede „Gesegneter Jehova's" gebrauchen: selbst wenn wir ihn auf rein heidnischem Standpunkte befindlich uns denken wollten.

Aber auch die Tendenz der Erzählung verrathe sich als national durch ihr nationales Interesse, nämlich gegen das Heirathen kanaanitischer Weiber. Hiebei findet eine doppelte falsche Voraussetzung statt. Einmal, dass es zweifelhaft sein müsse, ob Abr. so strenge gegen die Ehe seines Sohnes mit einer Kanaaniterin sein konnte (de Wette, S. 115.), ein Zweifel, der sich nur auf Leugnung jeder göttlichen Offenbarung an Abraham stützt. Ist diese real, so konnte Abr., da er auf das bestimmteste wusste, dass nicht den Kanaanitern, sondern seinem Saamen das Land gehören solle, nicht nur die Ehe seines Sohnes mit den Kanaanitern nicht wollen *), sondern auch eben so wenig gestatten, dass Isaak

---

*) Quia sacro foedere Deus ipsum a Chananaeis diviserat, merito

in das Heimath-Land zurückkehre. So hängt Abr.'s Handlungsweise hier mit seinen bisherigen Lebensführungen aufs engste zusammen, und dieses sein treues Festhalten an Jehova's Wort und Willen begründet gerade und besiegelt die Wahrhaftigkeit und objektive Realität der ihm gewordenen Offenbarungen. Eine andere unbegründete Voraussetzung ist die, dass die Ehe mit den Kanaaniterinnen erst in viel späteren Zeiten, als den mosaischen, Gegenstand des Verbotes bei den Hebräern wurde. Allein die mosaischen Gesetze nicht nur in dieser Beziehung (Exod. 34, 16. Deut. 7, 3.) beweisen das Gegentheil, sondern auch schon die unmittelbar nachmosaische Geschichte, in welcher die Uebertretung dieses Verbots seine verderblichen Folgen offenbart und auf Grund des mos. Gesetzes gerügt wird, Richt. 3, 6 ff.

Cap. 25, 1—4. 12—18. finden wir die Genealogie arabischer Stämme und Stammhäupter, welche von Abr. theils mit der Ketura, theils mit der Hagar erzeugt, sich ableiten. Die Söhne der Ketura sind: Simran, Jokschan, Medan, Midian, Jischbak, Schuach. Es unterscheidet blos die Genesis die beiden namensverwandten Stämme Medanim und Midianim, welche aber eng verbunden gewesen zu sein scheinen (vgl. Gen. 37, 28. 36.), so dass die späteren Schriftsteller nur den einen Namen erhalten haben. Nicht minder genau ist unser Buch hier in der Unterscheidung von Ismaelitern und Midianitern. In der späteren (bereits mosaischen) Zeit hatte der Name Ismaeliter wegen des betriebsamen Handels dieser arab. Stämme die allgemeine Bedeutung: Arabische Kaufleute (סחרים) erhalten, unter welchen die Midianiter im weiteren Sinne mit begriffen wurden *). Eben so kennt unser Verf. zwei Stämme Scheba und Dedan abstammend von Jokschan, welche also zu unterscheiden sind von den gleichnamigen Nachkommen Cham's 10, 7. und dem Scheba, dem Sohne Joktan's 10, 28., so dass die

timet ne Isaac affinitate cum illis Dei jugum excutiat. — Et quamvis apud eos tranquille habitaverit ad tempus non tamen sobolem habere potuit cum illis communem quin confunderet quae Dei mandato distincta erant. Ergo integer hac in separatione manere voluit et suos servare integros. Calvin.

*) Vgl. Genes. 37, 25. 27. 28. Judd. 8, 24. Ewald, Kompos. d. Gen. S. 55. Rosenmüller, Alterthumsk. 3, S. 23. 24.

Genesis ein dreifaches Scheba unterscheidet und eine dreifache verschiedene Genealogie desselben kennt. Dass wir darin denselben Stammvater mit nur verschiedener Genealogie haben *), ist eine durchaus unbegründete Vermuthung, die schon dadurch sich widerlegt, dass sie nicht auf Gen. 10., wo sich dann in demselben Cap. diese Verschiedenheit finden würde, anwendbar ist (vgl. Rosenm. a. a. O. S. 34.) und die Aehnlichkeit der Namen allein reicht durchaus nicht hin, jene Hypothese zu stützen (Ranke, Untersuch. S. 255.). Unser Verf. kennt drei Stämme Vs. 3. (die Aschurim, Letuschim und Leummim), welche sich schon frühe mit andern vermischt und so ihre Namen verloren zu haben scheinen (Rosenm. S. 35.). Lauter Zeichen, dass wir es mit einer das graueste Alterthum höchst genau kennenden Urkunde zu thun haben.

Mit derselben Genauigkeit verfährt unsere Urkunde bei der Angabe der Söhne Ismaels. Unter ihnen erscheinen Nebajoth und Kedar, die Araber Cedrei und Nabataei bei Plin. h. n. V, 12. Verbunden erscheinen beide nur noch Jes. 60, 7. Mit Recht macht aber Hitzig z. Jes. S. 253. die Bemerkung: „in Schriftstellern vor dem Exil kommen die Kedarener, mit Ausnahme der Genesis, ebenso ausschliesslich vor, wie in noch späterer Zeit fast nur die Nabatäer, 1 Makk. 9, 35. 5, 25. Diod. v. Sic. 3, 42. 19, 94 ff.“ — so dass auch hier die Eigenthümlichkeit der Gen. wiederum hervortritt. — Merkwürdig ist die genaue Kenntniss, welche der Verf. von den ursprünglichen Verhältnissen der ismaelitischen Araber besitzt, insonders der ursprünglich dodekarchischen Verfassung derselben, die an ähnlichen Einrichtungen anderer Völker des Orients ihre Analogie findet **).

*) Wie Vater I, S. 243. de Wette, S. 117. Gesenius s. v. שבא, von Bohlen, S. 125. meinen.

**) Vgl. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. IV, S. 345. Auch die Aegypt. Dodekarchie beruhte auf gleicher früherer Nameneintheilung: Heeren, Jd. II, 2, S. 396. Seyffarth, de astron. Aeg. geographia, p. 90 sq. Leo, Univers. Gesch. I, S. 88. Aehnliches finden wir im Homer bei den Phäaken, Odyss. VIII, 390, im alten Attika, Thucyd. II, 15. s. Leo, a. a. O. S. 167. und bei den Etruskern, s. Müller, Etr. I, 344 ff.

Die Analogie mit der israelitischen gleichen Stammeintheilung darf daher nicht befremden*), zumal wenn wir bedenken, dass der Verf. sagt, diese 12 Söhne seien Fürsten, Stammhäupter geworden (25, 16. gemäss der Weissagung, 17, 20.), so dass strenge genommen die Annahme unbenommen bleibt, dass Ismael noch mehr Söhne gehabt habe, welche aber nicht in die Reihe der Phylarchen traten. Wie wollen wir nun diesen Bericht irgendwie als Erdichtung erklären? Welch ein nur irgend genügendes Motiv dürfen wir dem Verf. zuschreiben, weshalb er gerade jene Dodekarchie den Ismaelitern beilegte? Von späteren Verhältnissen dieser Stämme, welche, wie es bei solchen nomadischen Völkern nothwendig der Fall sein muss, wahrscheinlichst bald eine verschiedene Gestaltung werden angenommen haben, gewiss nicht: die hebr. Denkmäler beobachten auch hierüber da, wo sie von Fürsten Arabiens sprechen (wie Jerem. 25, 24. Ezech. 27, 21.), ein tiefes Stillschweigen: ja es ist kaum denkbar, dass ihnen bei der gar grossen Zerstückelung dieser Stämme alle genau bekannt waren. Oder sollte ein so grosser Reiz darin gelegen haben, Israel und Ismael mit gleichen Stammgeschlechtern zu wissen? Es bleibt also nur übrig, unsern Bericht aus uralter treuer Ueberlieferung abzuleiten und für vollkommen geschichtlich zu halten, worauf auch schon die Namen der Stammhäupter führen, von welchen viele gar nicht weiter vorkommen.

§. 124.

Fortsetzung. Gen. XXV, 19—XXXVI. XXXVIII.

Cap. 25, 19—34. Die Geburtsgeschichte des Esau und Jakob und das Abtreten der Erstgeburt an Jakob behandelnd, wird ebenfalls als „unterhaltendes Volksmährchen" von den neueren Kritikern angesehen. Prüfen wir sie näher. Rebekka ist unfruchtbar: aber Isaak's Gebet findet bei Jehova Erhörung: sein Weib wird von Zwilligen schwanger: diese stossen sich im Mutterleibe,

*) De Wette, S. 117.: „Es erregt Verdacht, dass Ismael wie Israel zwölf Söhne hat, welche die Stammväter von eben so viel Stämmen sind."

und Jehova darüber befragt antwortet, es sei das eine Vorbedeutung der von den beiden Söhnen abstammenden Völker und ihrer künftigen Zwietracht. Hier findet man zunächst auffallend, dass Reb. wegen einer so geringfügigen Sache ihre Zuflucht zu Jehova nahm *). Dies ist aber ein Urtheil, welches weder mit der Denkart des Alterthums überhaupt **), noch mit der besonderen Lage Rebekka's harmonirt. Denn letztere müssen wir uns doch jedenfalls durch die ihr gewiss nicht unbekannten Führungen Jehova's als aufmerksam auf das, was der Gott Abraham's mit ihrer Familie im Sinne hatte, denken: namentlich da sie so eben in der Erhörung des Gebets ihres Gatten ein Zeugniss erhalten hatte, dass Jehova mit ihm und seinem Saamen sei. Auch erhellt aus dem Ausdrucke (יתרצצו), dass jene Bewegung der Kinder eine ausserordentliche, ungewöhnliche war: dem Sinne des Alterthums aber war nichts dergleichen bedeutungslos. Man vgl. auch das so sehr analoge Faktum Luc. 1, 41 ff. Eben so findet man es unpassend, dass Reb. hier „ein Orakel befrage" und hält dies für ein Zeichen späterer unter levitischem Einflusse stehender Zeiten ***). Allerdings konnte dies nicht geschehen in der Weise späterer Zeiten durch das Urim und Thummim, welches v. Bohlen für das einzige Mittel, die Gottheit zu befragen hält. Dagegen vgl. z. B. 2 Kön. 3, 11. 8, 8. Allein der weitere Sinn der Phrase דרשׁאת יהיה erhellt auch unwidersprechlich aus 1 Sam. 28, 6., wo drei Arten Gott zu befragen aufgezählt werden, Träume, Urim und Propheten (vgl. Abth. I, S. 58.). Was hindert also an einen Traum zu denken, durch welchen Rebekka jene göttliche Antwort erhielt, was mit der in der Genesis mehrfach vorkommenden, der Vorzeit also wohl besonders eigenthümlichen Offenbarungsform (s. C. 15. 28. 37. 40. 41. 46. vgl. Hiob 4, 13. 33, 15.) trefflich harmonirt, oder falls man das וַתֵּלֶךְ urgirt,

*) „Ueber dieses Stossen würde die Reb. jede Hebamme beruhigt haben und die Bewegungen von Zwillingen sind nicht auffallender als die von Einem Kinde." de Wette, S. 118.

**) Vgl. Apollodor. bibl. II, 2, 1. Cic. de divin. I, 53.

***) „Dass dies Orakel fingirt sei, ist offenbar". Damals gab es überhaupt noch kein Orakel". De Wette. Vgl. Hartmann, S. 719. v. Bohlen, S. 262.

ein Befragen Gottes bei einem Seher anzunehmen, da dies nach 1 Sam. 9, 9. uralte Sitte war; vgl. Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 219 f. — Man behauptet ferner, dass es ganz unmöglich sei, dass Jakob bei der Geburt des Bruders Ferse hielt (de Wette S. 118. Tuch S. 419. u. a.), aber so lange die Gegner keinen gründlichen Beweis für diese ihre Behauptung vorbringen, genügt zu ihrer Widerlegung vollständig die Bemerkung von Trusen (Sitten, Gebräuche u. Krankheiten der alten Hebr. Bresl. 1853. S. 105.): „der vorgefallene Arm der zweiten Zwillingsgeburt erklärt sich dadurch, dass jedes der Zwillingskinder gewöhnlich kleiner ist, als die einzige Frucht einer Schwangerschaft, wodurch dann gemeinhin schnelle Geburten verursacht werden, und einzelne Theile des zweiten Kindes vorfallen." Wichtiger dagegen ist, dass man die Herleitung der Namen Jakob, Esau, Edom als — falsch bezeichnet*). Was man grammatisch gegen diese Herleitungen sagen wolle, ist nicht abzusehen; andere und bessere Etymologien werden auch nicht vorgebracht: wir sehen uns also an die Genesis immer wieder verwiesen. Dass aber Esau von der Begebenheit V. 29. den Beinamen Edom erhielt, ist ganz im Sinne und Geist des Orients**), der gerade an dergleichen Einzelheiten bleibende Beinamen knüpft.

Allein der Hauptgrund de Wette's ist folgender: „Wäre die Erstgeburt ein reelles Recht gewesen, das man hätte auf einen andern übertragen können, und hätte diese Uebertragung dem Jakob

---

*) De Wette spricht sogar von „alberner Etymologie", S. 119. Vgl. v. Bohlen, S. 259., Tuch u. a.

**) Auch der Araber liebt es, dergleichen Beinamen (لقب, s. Willmet, prolegg. ad Ant. Moall. p. 6.) berühmten Personen zu geben. Sehr ähnlich dem unsrigen ist die Entstehung des Beinamens, welchen der König der Kenditen Hodjr erhielt: Akil al Murar, weil seine erzürnte Gemahlin sprach: er gleicht einem Kameele, welches Gesträuch frisst (كانّه جمل قد اكل المرار) Abulf. hist. anteisl. p. 130. ed. Fleischer. Wie genau aber selbst noch der jüngere Orient in der Aufbewahrung solcher (uns selbst lächerlich und ganz trivial) scheinender Epitheta ist, zeigt z. B, die St. bei Michaelis, Syr. Chrestom. S. 9, 11 ff.

etwas nützen sollen, so hätte es Esau wohl nicht so vor der dampfenden Linsenschüssel verhandeln dürfen, der Vater hätte den Verkauf bestätigen müssen. Und wirklich finden wir von diesem sonderbaren Vertrag keine weiteren Folgen, wie die folgende Mythe (Cap. 27.) zeigt, deren Tendenz und Unwahrscheinlichkeit dieselbe ist, so dass sich beide durcheinander aufheben und als grundlose Dichtung verrathen.“ Dass die Erstgeburt im patriarchalischen Zeitalter besonderer Vorrechte sich erfreuete, ist durch das Gewicht, welches überall darauf gelegt wird, unzweifelhaft und geht auch aus den späteren theokratischen Bestimmungen (Deut. 21, 15 — 17.) hervor. In unserem Falle ist es aber jedenfalls ein sehr reales Recht durch das göttliche Orakel, nach welchem dem Erstgebornen der Verlust seines Rechtes, Oberhaupt des Volkes zu sein, entrissen werden sollte. Dieser Umstand erklärt es schon an sich, wie Jakob durch sündliche Mittel in den Besitz dieser Vorrechte zu gelangen strebte. Gottes Rathschluss war es, dass seine Verheissungen in Jakob in Erfüllung gehen sollten und nicht in Esau: Jakob's Persönlichkeit ist auch eine solche, die auf dieselben besonders hingerichtet erscheint im Gegensatz zu Esau's auf die Aeusserlichkeit gerichteten Sinne (25, 27.). Hieraus gerade erklärt sich beider Verhalten genügend. Die von Gott auf den Erstgebornen Isaak's gelegten Verheissungen waren ihrem vorwiegenden Charakter nach geistiger Art*) und dieser Verheissungen Träger sollte Jakob sein: ihrer achtete Esau gering. Das göttliche Wort ward an Jakob erfüllt trotz seiner Sünde, nicht durch dieselbe: eine Reihe mühevoller Tage straft ihn für dieselbe: aber die göttliche Berufung bleibt ihrer Natur und ihrem Wesen nach dieselbe. Quod si in re procuranda infirmitas Jacobi admixta fuit, eo major fuit gratia Dei quod indulserit tam benigne, ut ostenderet totum id ab electione pendere, non ab operibus, quod unus alii praeferretur (Heidegger, II, 245.). So ist diese Darstellung voll der tiefsten psychologischen Wahrheit: und nur falls man diese gänzlich unberücksichtigt lässt, kann man Fragen aufwerfen, wie Esau dies oder das hätte thun können? — aus dem Gesichtspunkte, welchen die Erzählung selbst darbietet, er-

---

*) Trefflich spricht darüber Vitringa, obss. s. I, p. 287 sq.

klärt sich Alles hinreichend. Dass aber Cap. 27. hiemit im schönsten Einklange stehe wird das folgende zeigen.

Dass wir uns diese Erzählung nicht aus dem Nationalhasse der Juden erklären können (s. besond. v. Bohlen, S. 260 ff.) beweiset gerade dieser ihr Charakter. Waltet eine so äusserliche Rücksicht des Referenten vor, dass es ihm nur um die Ehrenrettung seiner Nation zu thun war, so konnte er nicht den Stammvater derselben auf diese Weise, die ihm offenbar nachtheilig sein musste, darstellen. Vergebens behauptet man, der hebr. Referent habe ein anderes sittliches Gefühl und Ansicht gehabt als die ethischen Begriffe unsrer Zeit. Wo finden wir anderweitig die Sünde in Schutz genommen im ganzen Pentateuch, in allen Büchern des A. Bundes? Ja wir sahen sogar, dass in unsrer Erzählung das tiefste ethische Element, sofern hier Gottes Barmherzigkeit allein es ist, die da Gnade für Recht ergehen lässt, vorwaltet und in der Verkennung der Wahrheit desselben offenbart sich gerade die verkehrte ethische Tendenz des Unglaubens auf das schlagendste*). Ja fassen wir das Verhältniss der Hebräer zu den Edomitern so wie es im Pentat. gesetzlich festgestellt ist (Deut. 2, 5. 8. 23, 7.), so können wir von jener feindlichen Stimmung keine Spur wahrnehmen, und im Gegentheil gründen sich die dort gegebenen Vorschriften auf das ursprünglich brüderliche Verhältniss beider Völker. So steht auch von dieser Seite aus betrachtet unsre Erzählung mit vollem Rechte an der Spitze der Geschichte Israel's wie Edom's, und findet nur so ihr volles Verständniss.

In der Erzählung von Isaaks Freuden und Leiden Cap. 26. hat man die Aehnlichkeit mit den Begebenheiten im Leben Abrahams und die neue Etymologie des Namens Beersaba als Kennzeichen der mythischen Dichtung geltend gemacht. Aber man hat dabei einerseits nicht erwogen, dass die Einerleiheit der Stationen, der Brunnen, des Bündnisses mit Abimelech in der Gleichheit der nomadischen Interessen und in der Fortdauer derselben äusseren

*) Daraus erklärbar sind Urtheile, wie das de Wette's: „die Griechen haben auch ihren listigen Odysseus, aber welche edlere erhabenere Gestalt, als dieser Jacob!“ S. 123.

Zustände bedingt ist*), andrerseits aber, weil die Kritik keinen Sinn für innere Bedeutung und die tieferen Beziehungen dieser Ereignisse hat, auch die Unterschiede, wodurch sie bei äusserer Aehnlichkeit sich doch als selbstständig beweisen, ganz ausser Acht gelassen. Dazu ist dem Erzähler jene Aehnlichkeit nicht nur klar bewusst, sondern wird von ihm auch erwähnt, indem die handelnden Personen offenbar in Bezug auf das früher Geschehene auftreten. So glaubt Isaak seine Gattin durch dasselbe Mittel wie Abraham (20, 3.) schützen zu müssen. Hier aber ist es nicht Abimelech, welcher Isaaks Gattin für sich begehrt — denn er ist seit Abrahams Aufenthalt dort alt geworden, sondern „die Leute des Orts“ sind es, vor welchen Isaak für Rebekka Besorgnisse hegt. Was aber die von 21, 22 ff. abweichende Etymologie von Beersaba betrifft, so ist bereits von Ranke (I, S. 225.) bemerkt, dass 26, 23. das Vorhandensein dieses Namens voraussetzt, und dass 26, 15. ausdrücklich gesagt ist, Isaak habe den verschütteten Brunnen die alten Namen wieder gegeben. Auch beschwört er wie Abraham einen Bund mit Abimelech; er hatte mithin dieselbe Veranlassung, den Ort eben so zu nennen wie sein Vater. — Was sodann die Weiber Esau's (26, 34.) anlangt, so kann die Verschiedenheit in Betreff ihrer Namen, verglichen mit 28, 9. und 36, 2. keinen Verdacht gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit begründen, weil, wie schon früher §. 115. bemerkt worden, im Oriente Frauen bei ihrer Verheirathung häufig ihre Namen zu wechseln pflegen.

Was sich gegen die Geschichte von Cap. 27. sagen lässt, hat de Wette besonders hervorgehoben (S. 120 ff.). 1) Man habe, sagt er, unmöglich den Segen als ein so objektives, und wenn nur ausgesprochen, reelle Kraft habendes Gesetz ansehen

---

*) Vgl. Kurtz a. a. O. S. 226 f. Selbst Winer, Realwört. I, S. 615. bemerkt über diese Aehnlichkeit ganz richtig: „doch sind jene Begebnisse so einfach und diesem Zeitalter natürlich, dass man deshalb nicht an eine Fiction denken darf“, wogegen von Lengerke (Kenaan I, S. 290 f.) nicht einmal für die geschichtliche Existenz der Persönlichkeit Isaaks eine Bürgschaft zu haben vermeint.

können: eine testamentarische Verfügung sei es auch nicht gewesen, denn dann habe Is. sie zurücknehmen können. Gesetzt auch diese Ansicht von Isaak's Vatersegen wäre die richtige, so würde doch immer zugestanden werden müssen, dass sie einzig in ihrer Art sei und durchaus nicht Abhängigkeit von späteren Ideen, vielmehr die höchste Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit verrathe. Allein diese Ansicht ist auch keineswegs die der Urkunde. Jakob hat allerdings betrügerisch gehandelt (27, 35.): Isaak hat ihn gesegnet, aber erkennend, was er gethan, entsetzt er sich selber darüber (Vs. 33.): gegen seines Herzens Neigung hat er gesegnet. Unstreitig konnte er hier nur des göttlichen Orakels eingedenk sein, welches er selbst wider Willen bestätigt hatte. Sollte er, schon auf diesen einen Umstand gesehen, nicht Bedenken haben müssen, den Segen zurückzunehmen? Grosse Bedeutsamkeit hatte allerdings der Vatersegen in jener Zeit (49, 26.), sollte er nun die bedeutsame Handlung als ein blosses Spiel des Zufalls behandeln, und nicht vielmehr aufmerksam werden auf den höheren göttlichen Rathschluss bei diesem Ereigniss?' Er hatte die Absicht, den älteren Bruder zum Oberherrn des jüngeren zu machen, sollte er es wagen, gerade in dieser ausdrücklichen Benennung des Vorrechtes der Erstgeburt der so bestimmten göttlichen Prädiktion entgegen zu treten? Ein solcher Fall würde selbst im heidnischen Alterthum viel auffallendes und befremdendes haben. Dazu kommt, dass Is. weiss, dass Esau sein Recht dem Jakob bereits abgetreten hat (27, 36.) — wie muss er nicht schon dadurch bedenklich werden, durch beharrlichen Eigenwillen gegen Gottes Willen zu sündigen? Vollkommen erklärt sich hieraus die Umwandelung seiner Gesinnung gegen Jakob, 28, 1 ff. Wie aber, fragen wir nun unsererseits, ist es denkbar, dass ein späterer Berichterstatter, von dem Prinzipe der Nationalverherrlichung ausgehend, die Stammväter Isaak sowohl wie Jakob gerade auf solche Weise zeichnet? Offenbar ist seine Tendenz eine ungleich höhere — die Ehre Jehova's zu zeigen: sie tritt auch hier überall majestätisch waltend hervor: aber die Personen stehen um so mehr auch in ihrer ganzen menschlich schwachen und sündigen Gestalt uns vor Augen; so schreibt nur, wer Geschichte treu, und ohne selbstsüchtige Interessen zu verfolgen, darstellt. 2) Die Segenssprüche, sagt

de W. weiter, sind offenbar fingirt: das Verhältniss der beiden Völker ist klar darin ausgesprochen (vgl. 2 Sam. 6, 14. 2 Kön. 8, 20.) die Mythe ist also erst nach Joram zu setzen. In welche Zeit würden wir aber wohl, dieses Prinzip consequent anwendend, die Weissagungen zu setzen haben, worin dem Abraham angekündigt wird, dass alle Völker durch ihn gesegnet werden sollen? Der Segen, den Isaak dem Jakob ertheilt, erweiset sich schon durch das „verflucht seien, welche dir fluchen" 27, 29. als Wiederaufnahme jener abrahamitischen Verheissung, bezieht sich also nicht auf ein einzelnes Faktum in der edomitischen oder israelitischen Geschichte, sondern hat einen universellen Charakter, wornach jene einzelnen Fakta nur die nothwendigen Ausflüsse aus seiner allgemeinen Grundtendenz sind; gleichwie in dem Segen Esau's: „von deinem Schwerte sollst du dich nähren, und es wird geschehen, weil du unstät bist*), so wirst du sein Joch abschütteln", sich Edoms Schicksal nach seinem Charakter und Wesen, worin es eben dem Stammvater glich, vorgezeichnet ist. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Weissagung den Verhältnissen ganz angemessen. 3) Die Intrigue, sagt de W., ist unwahrscheinlich — es ist eine sehr plumpe Mummerei. Dies letztere auch zugegeben, so folgt daraus noch keineswegs die Unwahrscheinlichkeit. Die Täuschung des Vaters erscheint hier so treffend motivirt, seine Zweifel werden so wenig verhehlt, dass nur die willkührlichste Hyperkritik von dieser Seite aus die Erzählung angreifen kann. De W. widerspricht sich auch selbst: hier z. B. findet er es unwahrscheinlich, dass Esau rauh war, S. 118. dagegen erklärt er dies für eine häufige Eigenschaft rothhaariger Menschen. 4) „Es fehlt auch nicht an einer Etymologie, יעקב wird hier von עקב abgeleitet." Diese Ableitung ist schon früher gegeben: von einer neuen Etymologie ist gar nicht die Rede: es findet eine blose Anspielung auf den Namen Jakob statt, vgl. z. B. 1 Sam. 25, 25., wo ein ähnliches Wortspiel statt findet.

---

*) Vgl. hiemit die charakteristische Darstellung des edomit. Volkscharakters bei Josephus de b. Jud. IV, 15.: *θορυβῶδες καὶ ἄτακτον ἔθνος, ἀεί τε μετέωρον πρὸς τὰ κινήματα καὶ μεταβολαῖς χαῖρον, πρὸς ὀλίγην δὲ κολακείαν τῶν δεομένων τὰ ὅπλα κινοῦν καὶ καθάπερ εἰς ἑορτὴν εἰς τὰς παρατάξεις ἐπαγόμενον.*

Cap. 28. Ein Zug in dieser Erzählung verbürgt uns hinreichend ihr hohes Alter: die Errichtung eines Steines als heiligen Denkmales (מַצֵּבָה) und das Salben desselben (Vs. 18.). Nirgends finden wir mehr im A. T. diesen Gebrauch, ja dass die מצבות überhaupt als zum heidnischen Cultus gehörig verbietende Gesetz (vgl. Ex. 23, 24. 34, 13. Lev. 26, 1. Deut. 12, 3. 16, 22.) befestigte den Gebrauch des Wortes מצבה als stets im üblen Sinne stehend (Hos. 3, 4.). Aus jener Sitte selbst erläutert sich übrigens der heidnische Ritus der Weihung heiliger Steine, welche im Orient verbreitet, wie denn auch der Name (*βαιτύλια*) semitischen Ursprunges ist (בית־אל); vgl. Sanchon. b. Euseb. pr. Ev. I, 10., die aus dem Oriente nach Griechenland sich verbreitete*). Für die Hebräer gehört sonach jener heilige Gebrauch durchaus der patriarchalischen Zeit an: und erklärt sich aus dem freieren Charakter derselben, im Gegensatz zur nothwendigen späteren Gesetzes-Beschränkung; dagegen lässt sich gar nicht einsehen, wie eine spätere Zeit nur überhaupt dazu kommen konnte, dergleichen dem Patriarchen beizulegen: sie würde ihn dadurch zum Götzendiener gemacht haben. Von einer besondern etymologischen Tendenz, den Namen Bethel zu erklären, die an sich schon verdächtig wäre (de Wette, S. 124), kann demnach nicht die Rede sein, und dass auch 35, 1 ff. damit im schönsten Einklange stehe, werden wir unten sehen. Wenn übrigens de Wette den Traum zu „schön sinnig", „witzig und philosophisch" findet, als dass wir dies dem Jakob und nicht vielmehr einem späteren hebr. Dichter zutrauen könnten, während Hartmann (S. 430) die ganze Vorstellung sogar eine unwürdige nennt — so beweisen dergleichen subjektive Urtheile nur den religiösen Standpunkt ihrer Urheber, dass sie von der darin ausgeprägten Idee des innigen Verbundenseins, in welchem Jehova mit den Seinen, dem von ihm auserwählten Geschlechte (vgl. V. 15 „siehe ich bin mit dir" u. s. w.) steht, keine Ahnung haben — die Wahrheit unserer Erzählung können sie nicht zweifelhaft machen.

Cap. 29—31. Mit einer Aufrichtigkeit erzählt unsere Ur-

---

*) Vgl. z. B. Pausan. X, 24, 5. *λίθος ἐστὶν οὐ μέγας* (in Delphi), *τούτου καὶ ἔλαιον ὁσημέραι καταχέουσι.* Theophr. char. eth. 17.

kunde nunmehr, was sich während Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien zutrug, die uns ein neuer Bürge für ihre historische Wahrheit ist. Der Verf. schildert die Sitten und das Leben jener Zeit in einer Weise, welche gar keinen Verdacht an Ausschmückung und Verschönerung aufkommen lässt. So möchte es sogleich schwierig sein zu zeigen, warum gerade auf diese Weise der Erzähler den Jakob in den Besitz eines bedeutenden Reichthums gelangen lasse. Offenbar hat hier zuerst das Benehmen Jakob's etwas befremdendes: Cap. 30. zeigt ihn von einer äusserlich klugen Seite, und erst Cap. 31. setzt uns in Stand, jenes Benehmen gehörig zu würdigen. So erzählt aber nimmermehr ein apologetische Zwecke ängstlich verfolgender Schriftsteller. Unsere Urkunde erzählt genau die natürlichen Mittel, deren sich Jakob bedient, verschweigt aber eben so wenig die hiebei thätige Hand Gottes. Erst durch beides wird uns der Sinn der Erzählung völlig klar: sie ist ihrem natürlichen Zusammenhange nach durchaus begreiflich (denn die Mittel, welche Jak. anwendet, sind keineswegs „zweifelhaft", sondern durchaus bewährt, und im Alterthume bekannt, wie bereits Bochart gründlich erwiesen hat), sie rechtfertigt sich aber zugleich durch die bedeutsame Führung Gottes, welche sie darstellt als eine ihres Platzes in der israelit. Vorgeschichte würdige. Ohne diese letztere Thatsache lässt sich gar nicht absehen wie die Geschichte überhaupt nur sich erhalten konnte: dadurch aber gewinnt sie, indem sie die Leiden Jakob's, seine Geduld und den von Gott ihm zu Theil gewordenen Beistand uns erzählt, hohe Bedeutsamkeit. Die Art aber, wie dieser göttliche Segen sich an Jakob offenbart, ist durchaus dem Leben der patriarchalischen Zeit gemäss und so eigenthümlich, dass von Erfindung, die sich immer als Anschliessung an die spätere Zeit und Sitte ausweisen müsste, gar nicht die Rede sein kann.

Wie kam auch wohl ein Dichter dazu, falls er darauf ausging, die Urgeschichte zu verherrlichen, hier zu berichten, dass die Söhne des Patriarchen, die Ahnherrn der 12 Geschlechter nicht einmal sämmtlich von rechtmässigen Gattinnen desselben abstammten? Sollte er das ohne Aenderung haben hingehen lassen? Josephus z. B. findet sich hiedurch nicht wenig verletzt: er nennt die Bilha und Zilpha θεραπαινίδες und sagt: δοῦλαι μὲν οὐδα-

μῶς, ὑποτεταγμένας δὲ αὐταῖς (ant. I, 19.). Mit gleicher Unbefangenheit berichtet er den Gebrauch der Dudaim (30, 14 ff.), wobei Rosenmüller (p. 463.) bemerkt: sanctitatem autem et verecundiam Rachelae non multum laudarit qui ejus historiam sine partium studio legerit. — Mores certe a patre non meliores edocta erat, quippe qui filiam suam virginem inscio Jacobo prostituebat. Ja er verhehlt uns eben so wenig, dass diese Familie bereits götzendienerischen Cultus hatte, wie die Geschichte von der Entwendung der Theraphim zeigt; vgl. 35, 2—4. Hier werden auch Ohrringe (נזמים) genannt, deren man sich als Talismane bediente, die aber sonst im A. T. nicht weiter speziell in diesem Sinne vorkommen. Lauter Erscheinungen sonach, die sich in späterer Zeit als der Mosaischen aufgezeichnet gar nicht erklären lassen.

Der einzige irgend bedeutende Grund gegen diese geschichtliche Auffassung ist dieser: „die Etymologieen von Jakob's Söhnen sind zum Theil sehr gezwungen und gewiss alle fingirt.“ de Wette, S. 128. Er führt als einziges Beispiel verfehlter Etymologie den Namen ראובן an, der natürlicher erklärt werde: „schauet einen Sohn!“ ohne zu bedenken, dass gerade diese Erklärung treffend mit den Worten der Lea in Verbindung gesetzt werden kann*). Sonach ist dieser Schluss ein durchaus übereilter. Denn dass bei einigen dieser Namen seltene Worte vorkommen, ist bei unserer beschränkten Kenntniss des Hebraismus gar nicht zu verwundern und spricht nur für die Genauigkeit der Erzählung. — Seltsamer ist es wie man gesucht hat die St. 31, 44—54. zu verdächtigen. Es soll die Stelle die Tendenz haben den Namen Gilead zu erklären, der sich richtiger von Gilead einem Enkel Manasse's ableite (de Wette, S. 131.), und Mizpa zu verherrlichen (v. Bohlen, S. 311.). Allein abgesehen von den geographischen Irrthümern des letztgenannten Gelehrten, lässt sich hier das Gegentheil mit leichter Mühe aus dem Texte selbst erweisen. Das Gebirge Gilead wird hier deutlich genug von dem Orte des Bündnisses unterschieden: dieser heisst Galed und er-

*) Wie z. B. Rosenmüller, p. 456. richtig erklärt: videte ut mihi filium Deus dederit et hoc me signo ostenderit non esse a se abjectam.

scheint unter diesem Namen nirgends weiter im A. T. Ja es muss selbst zweifelhaft sein, ob der Name dieses Mizpa, der von jener Veranlassung herrührte, ebenfalls sich später im A. T. findet, da מִצְפָּה und מִצְפֶּה so vielen Ortschaften zukommen, und der Artikel an uns. St. (המצפה) dagegen sein dürfte. Jedenfalls kennt kein anderer Schriftsteller einen Ort, dem beide Namen Galed und Mizpa zugleich zukämen. Zugleich liefert gerade diese Stelle durch die Beschreibung des Bündnisses in eigenthümlich antiker Weise einen neuen Beweis ihres Alterthums.

Noch weniger wissen sich die Freunde der mythischen Erklärung bei Cap. 32. zu helfen. Allerdings ein wunderbarer Abschnitt, aber wie armselig wenn man ihn seines tieferen Gehaltes beraubt. Dass Machanaim nicht um der blossen Etymologie willen erwähnt sei, wie de Wette meinte, hat schon Ewald, (Komp. d. Gen. S. 245) erkannt: die Angabe der Stadt ist, sagt er, zum Verständniss des Folgenden unentbehrlich, die Etymologie blos Nebensache. Was auch sonst gerade den späten Dichter hätte bewegen können, gerade diese Stadt hier zu verherrlichen, wird nicht angegeben: nicht von solchen rein ideellen Zwecken ging er aus: ihm galt es als höchste Aufgabe, Geschichte treu zu überliefern. Dasselbe gilt von dem Orts-Namen Pniel (Gottes Angesicht); ja wer möchte es begreifen, dass ein Ort, der solche Schande auf sich lud, wie dieser zu Gideons Zeit (Judd. 8.), den Jerobeam später zu einer der Hauptstädte des abtrünnigen Reiches Israel erhob (1 Kön. 12, 25.), Stoff darbot um willkührlich hieran solche Dichtungen zu knüpfen *)? Man gestehe es, hier befinden sich die Mythen-Erklärer in seltsamer Verlegenheit, der sie nur entgehen können, falls sie hier geschichtliche Thatsache annehmen. Für die Wahrheit des Faktums, dass Jakob mit Gott kämpfte, führt der Verf. selbst eine alte Sitte, die davon sich herschrieb, an; sollte er auch hier es haben wagen können zu dichten, ohne Scheu entlarvt zu werden? Denn das Faktum ist

*) Ganz abgeschmackt ist es, wenn Stähelin, S. 110 meint, die Stadt sei erst nach der Theilung des Landes gebauet, weil ihrer nicht im B. Josua gedacht sei; noch mehr aber, wenn er meint, es sei hier schon Vs. 32 von einer Stadt dieses Namens die Rede.

ja bereits den ältesten Propheten bekannt und von der höchsten Bedeutsamkeit (Hos. 12, 4. 5.). Der Prophet würde schlecht gefahren sein, Israel so zu ermahnen, wenn er hinwies auf neu erfundene Mährchen, die nicht Jedermann verbürgt waren als uralte heilige Geschichte. Und wie greift man das Faktum selber an? Die Analogieen und Parallelen sind hier zu unpassend, als dass man sie zur Erläuterung benutzen könnte; denn selbst in der israelitischen Geschichte bildet dasselbe ein ganz eigenthümliches Moment. Man hilft sich also in der Weise wie es etwa Hartmann thut: „Wer erblickt nicht in dem aus dem Namen Israel herausgeklügelten Kampfe Jakob's mit dem unsichtbaren Jehova, der gleichwohl von Angesicht zu Angesicht erschauet worden sein soll, (welche Einkleidung wieder aus dem Namen eines Ortes herausgepresst worden) eine gleiche Erfindung menschlichen Aberwitzes und abgeschmackte Vorstellungen von dem höchsten Wesen?“ Möchte doch diese Pseudo-Exegese unserer Zeit sich Herder's Worte, (welche wahr bleiben auch wenn man, wie wir, den objektiven Gehalt der Erzählung durchaus festhält) zur tiefen Beschämung gesagt sein lassen: „das Schönste bei der Begebenheit ist aber ihr innerer Sinn; dem ängstlichen Stammvater sollte gezeigt werden, wie unnütz es sei, dass er sich vor Esau fürchte, da er Jehova mit seinem Gebet und Elohim mit seinem Arm überwunden.“ Es gehört in der That eine kaum begreifliche Seichtigkeit im dogmatischen Urtheil dazu, um in dieser Idee Aberwitz und Abgeschmacktheit zu finden.

Cap. 33 u. 34. Je enger sich diese beiden Capp. als zusammenhängende ausweisen (worüber z. B. Tuch, S. 472 f., zu vergl.), je weniger ist es denen, die auch hier reine Erfindung annehmen, möglich geworden, ein gemeinschaftliches ideelles Prinzip, aus welchem diese Erzählungen hervorgegangen, auszumitteln. De Wette (S. 135) begnügt sich mit Hinweisung auf die Etymologie von Sukkoth und bei C. 35 darauf, dass diese Geschichte unter lauter Mythen stehe; und was von Bohlen für jene Ansicht beibringt, können wir um so eher der Vergessenheit überlassen, als selbst Knobel (S. 238) bekennt, es gebe keine ausreichenden Gründe, der Erzählung jede geschichtliche Grundlage

abzusprechen. Diese Grundlage ist ihr schon durch den Ausspruch in dem uralten Segen Jakobs Gen. 49, 5. 6. gegen jede Einrede gesichert. Denn dieser Ausspruch setzt nothwendig ein Faktum wie das unsrige voraus. Dazu kommt, dass gerade das Hauptmoment des Faktums eine innere Gewähr für seine Wahrheit enthält. Die Brüder der Dina finden den Grund ihres Zornes und ihrer Frevelthat gegen Sichem darin, dass Sichem ihre Schwester geschwächt hat. Hierauf stand nach dem späteren mosaischen Gesetze nur die Strafe, dass der Verführer die Verführte heirathen musste (Michaelis, Mos. R. V, S. 296 ff.). Da nun Sichem nicht nur hierauf dringt, sondern auch den Kaufpreis und das Brautgeschenk anbietet, so wie sich der Beschneidung unterwirft, so haben wir hier offenbar eine Sitte, die unabhängig von jener gesetzlichen Bestimmung dasteht, und deshalb nicht als spätere Erfindung eines Verf.'s, welcher von den theokratisch-gesetzlichen Bestimmungen ausging, sich betrachten lässt: denn die Brüder sehen die That Sichem's als eine Schandthat (נבלה s. Clericus ad. Deut. 22, 21.) an. Vergleichen wir nun mit dieser Betrachtungsweise die des Orientes und der Araber insbesondere*), so wird klar, wie jene sich hier noch auf einem ähnlichen Standpunkte, der ihrer Zeit durchaus angemessen erscheinen muss, befinden. — Ein anderes Moment des historischen Charakters der Urkunde liegt in folgendem Umstande. Als Abraham in diese Gegend kam, war daselbst noch keine Stadt (12, 6.), welche erst zu Jakob's Zeit hier erscheint, und da der Sohn Chamor's Sichem hiess, so ist nicht unwahrscheinlich, wie Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2, S. 119. bemerkt, dass Chamor diese Stadt angelegt und nach seinem Sohne benannt habe. Dies wird nun merkwürdig bestätigt durch Judd. 9, 28., wo Gaal zu den Sichemiten sagt: „warum dienet ihr nicht vielmehr den Nachkommen Chamor's des Vaters Sichem's?“ woraus erhellt, dass diese Familie, die hier sich gewiss noch nebst andern kanaanitischen Landeseinwohnern erhalten hatte, wie schon aus dem herrschenden Baals-

---

*) Vgl. Abulf. hist. anteisl. p. 120. Fleisch. Schultens, monum. vet. Ar. p. 35. Koran Sur. XVI, 59—61. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. I, S. 170.

Cultus hervorgeht, als die herrschende Stammfamilie des Ortes (daher Chamor auch hier ausdrücklich als der Vater Sichem's bezeichnet wird) angesehen wurde *). Bei so wohl zusammenhängenden Berichten erscheinen die Zweifel de Wette's (S. 135.) und von Bohlen's (S. 326.) als durchaus unbegründet. Hiedurch erklärt sich auch manches in unserer Urkunde, was sonst auffallen würde, nun aber zu ihrer Bewahrheitung gereicht. So der Umstand, dass wir uns den Ort als einen unbedeutenden im Entstehen begriffenen zu denken haben, weil Simeon und Levi mit ihren Anhängern es wagen können, ihn auf die angegebene Weise anzugreifen **), ferner dass es sich dann leicht erklärt, wie eine kleine Stadt in das Verlangen um so eher willigte, sich beschneiden zu lassen, und dieses schnell in Ausübung kommen konnte, wobei noch in Erwägung zu ziehen ist, wie jener religiöse Gebrauch als solcher bei den Sichemiten nach der Denkungsweise des Alterthums überhaupt leicht Eingang finden musste. — Wenn endlich Ewald, (Kompos. d. Gen. S. 248.) bemerkt, dass unser Verf. V. 7. die Farben seiner Zeit auf Jakob's Söhne übertrage, so hat derselbe darin in sofern Recht, als gerade jene Phrase eine Mosaische ist (Deut. 22, 21.) und von dieser ihrer Einführung sich ihr häufiger Gebrauch in späteren Büchern herschreibt.

Cap. 35. Hier sollen wir „Ortslegenden, in welchen sich die Zeit des Referenten abspiegele“, (v. Bohl. S. 332.) haben; wir sind begierig zu erfahren, welche Zeit dies sein möge. Von Sukkoth gelangt Jakob nach Sichem, wo er die fremden Götter von sich thut; der Baum, unter welchem er sie vergräbt, soll ein in der spätern Geschichte wohl bekannter sein. Und in der That die nächste Stelle, wo wir Sichem mit seiner Eiche wieder finden Jos. 24, 26. steht im engsten Verbande mit der unsrigen. Josua ermahnt das Volk, von sich zu thun die Götter, denen ihre Väter in Mesopotamien gedient haben (Vs. 14. 23.) und die

*) Die Erklärung der St. von Studer, (Comment. S. 252 ff.) ist höchst gszwungen und verlässt jenen einfachen Sinn ohne genügende Gründe.

**) Welches noch dazu Vs. 25. als ein gewagtes Unternehmen bezeichnet wird (בֶּטַח), so dass v. Bohlen und Tuch irrthümlich behaupten, dem Verf. schwebten die Stämme vor.

Lokalität gab ihm hiezu die bedeutsamste Veranlassung. Wie Jakob hier Mesopotamien's Götzendienst von seinem Hause that, so sollte es nunmehr von Israel geschehen. So setzt diese Erzählung die unsrige mit Nothwendigkeit voraus, und erweist die geschichtliche Wahrheit derselben. Dass „die Eiche der Zauberer“ Judd. 9, 37. hiemit identisch sei, ist schwer zu vertheidigen; war sie es, so begreift sich noch weniger, wie daraus unsere Erzählung sich entspann; aber bei Sichem stand ja ein Eichenhain (Gen. 12, 6. Deut. 11, 30.) und Götzendienst war hier ja schon zu der Richter Zeiten recht zu Hause: woraus folgt also, dass es derselbe Baum war?

Bei Bethel stirbt Debora und wird begraben unter der Eiche der Klage (אלון בכות). Vs. 8. der Baum wird nirgends mehr im A. T. genannt: eine besondere Merkwürdigkeit scheint also später nicht an ihn geknüpft: vielleicht war er ganz unbekannt geworden — v. Bohlen, S. 334. und Tuch meinen aber, die Eiche der Klage sei identisch mit der — Palme der Debora Judd. 4, 5., woher auch die Amme den Namen erhalten mochte. Was doch die dichterische Willkühr gethan haben soll — selbst aus Palmen Eichen machen!

Von Bethel aus gelangt Jakob nach Bethlehem. Nun meint v. Bohlen, S. 336., wichtig sei Bethlehem erst als David's Geburtsort geworden, und deshalb verweile auch die Erinnerung gerne dabei. Sehen wir auf 1 Sam. 10, 2., so finden wir, dass bereits vor David das Grab der Rahel als ein allgemein bekannter Ort erscheint; wir sind also wiederum auf unsere Stelle zurückgewiesen *), als die frühere. Dazu kommt, dass die Weissagungen Micha's (4, 8. 5, 1. 2.), wie Jeremias (31, 15.) gerade auf unsere Stelle sich beziehen, und auf diese Begebenheit der

*) Vgl. Vs. 20. Wobei zu beachten ist, wie man im Alterthume überhaupt die Gräber schonte und in Ehren hielt. Winer, Reallex. I, S. 444 f. In Betreff der Streitfrage über die Lage von Rahels Grab vgl. Kurtz, Gesch. d. a. B. I, S. 270. und Delitzsch, Genes. 2, S. 52 f., die beide einhellig die Meinung von Thenius u. a., dass die Worte הוא בית לחם V. 19 u. 48, 7 eine unrichtige Glosse seien, als unbegründet zurückweisen, obgleich sie über die Lage des Grabmals differiren.

Vorzeit Rücksicht nehmen *). Wie will man diesen Umstand erklären? Offenbar überwiegt bei den Späteren das Andenken an die patriarchalische Zeit bei weitem an Gewicht und Bedeutsamkeit das an die davidische Abstammung aus dem Orte. So sind wir durchaus auf uralte Nachrichten hingewiesen, die hier den Späteren vorlagen. — Unbekannt ist uns die Lage des Heerdenthurmes (Vs. 21.). Hier begeht der Erstgeborne Jakob's die Schandthat. Warum legt der sogenannte Dichter dies Faktum gerade an diesen Ort? Wie kommt er überhaupt dazu ein solches zu „erfinden?" „Um des Vaters Fluch zu motiviren (49, 3.)" — sagt v. Bohlen, S. 332. Woher rührt aber dieser? Woher dieser Widerwille, falls er ein späterer Zeit angehörender war, gegen die Rubeniter überhaupt? Man sieht, diese Pseudo-Kritik verlässt uns gerade da, wo wir am meisten Aufschluss verlangen müssen.

Cap. 36. Hier haben wir einen besonders wichtigen Abschnitt über Edom's älteste Geschichte, dessen Beurtheilung zugleich für den ächt historischen Charakter unsers Buches ein wichtiges Resultat gewinnen lässt. 1) Schon der ganze Charakter dieser Genealogie spricht für ihre Wahrheit, indem hier jeder Versuch, einen kunstmässigen Plan in der Erfindung nachzuweisen, zu Schanden werden muss. Selbst von Bohlen sagt S. 343.: „die meisten Namen des ganzen Cap., bei denen durchaus kein Grund der Erdichtung obwaltet." — Noch weniger aber als die Namen, lassen sich bei einer solchen Annahme die eingestreuten durch keine spätere Geschichte Licht erhaltenden und zum Theil sehr dunklen historischen Notizen, wie Vs. 24, 35. als Erfindung begreifen, oder Angaben, wie die, dass die Söhne der Oholibama und nicht die Enkel, wie bei den übrigen, Stammfürsten wurden, oder eine so sorgliche Unterscheidung, wie die zwischen den von Esau selbst unmittelbar eingesetzten Stammhäuptern und denen, welche sich später dazu erhoben hatten **). 2) Die Horiter sind allein aus dem Pentateuch bekannt, aus welchem wir hier in Uebereinstimmung mit Deut. 2, 12. 22. erfahren, dass sie die Ur-

*) S. über Micha Hengstenberg, Christol. I, S. 528. 553 f. 2. Aufl.
**) Vgl. Ewald, Komp. d. Gen. S. 254. 255.

bewohner des Landes waren, und später aber noch in der vormosaischen Zeit von den Edomitern verdrängt wurden. Hier haben wir von diesem später verschollenen Volke seine primitive genau dargestellte Verfassung. 3) Nicht minder eigenthümlich ist die Stammverfassung der Edomiter. Sie stehen zunächst unter Stammfürsten, und dann unter Königen, ohne jedoch eine erbliche Dynastie zu kennen, wie dies zu dem Charakter des Volksstammes vortrefflich passt (s. Rosenmüller, Alterthumsk. 3, S. 70.). Die Stammfürsten erscheinen hier unter dem ganz eigenthümlichen Namen אלופים, welchen in diesem Sinne nur der Pent. kennt *), und dieser unterscheidet sie genau von andern, den אילי מואב **), Exod. 15, 15., neben welchen er auch von Königen Edom's redet (Num. 20, 14.). Sehen wir nun auf die nächstfolgende Periode, in welcher die Hebräer mit den Edomitern in Berührung kommen, so finden wir hier eine ganz andere politische Verfassung: unter Salomo existirt bereits eine erbliche Dynastie in Edom (זרע המלך), 1 Könn. 11, 14. Sodann ist auch die Anzahl der Edomitischen hier aufgeführten Könige eine durchaus passende, so dass J. D. Michaelis die entgegengesetzte Behauptung mit Recht abentheuerlich nennt (Einl. S. 161.). Dennoch soll die Angabe: „ehe ein König über die Söhne Israel's herrschte" Vs. 31. entschieden auf eine nachmosaische Zeit führen***), indem man den häufig dagegen erhobenen Einwand, dieselbe beziehe sich auf frühere Verheissungen, als einen blosen Nothbehelf will gelten lassen. „Ist wohl denkbar, sagt Stähelin, dass man in einer rein geschichtlichen Nachricht sich auf eine vorhergehende Prophezeiung beruft, und die Zeit, in der diese in Erfüllung gehen soll, als den Punkt annimmt, von dem man zurückrechnet." Wie aber kann man das als undenkbar ansehen, was

---

*) Der Sinn des Wortes wurde später selbst ganz verkannt. S. Hengstenberg, Christol. 2, S. 282.

**) LXX. richtig: ἄρχοντες Μωαβιτῶν. Später steht auch dieser Ausdruck in anderem Sinne; s. meinen Comm. z. B. Dan. S. 20.

***) Vgl. z. B. von den Neuesten Stähelin, S. 109. v. Bohlen, S. LXIX., Ewald, Gesch. I, S. 100., Tuch, Knobel u. a. Entschieden dagegen erklären sich Hengstenberg, Beitrr. 3, S. 202 ff. u. Delitzsch, Genes. 2, S. 62 f.

allgemeine Sitte der hebr. Geschichtschreiber und unsers Verf.'s insbesondere, welchem die göttlichen Verheissungen so viel gelten, ist? Hier aber haben wir ausserdem in der Darstellung der Nachkommenschaft Esau's eine unverkennbare Beziehung auf die frühere Verkündigung, 25, 23., da es deutlich in dem Zwecke derselben liegt, die Grösse Edom's, sein Heranwachsen zu einem bedeutenden Volke nachzuweisen. Wie könnte es also befremden, wenn auf die Israel gegebenen Verheissungen Rücksicht genommen ist? Dies war nach dem unmittelbar vorhergehenden fast unumgänglich nothwendig. Tief gedemüthigt vor Esau war Jakob; da ward durch neue göttliche Tröstung sein Herz wieder aufgerichtet und er hingewiesen auf das, was Jehova bereits früher verkündet hatte, dass Könige von ihm abstammen würden 35, 11. Treffend konnte also hier der Verf. sagen, ehe nach jener göttlichen Verheissung ein König herrschte über sein Volk, war Edom bereits ein mächtiger von Königen beherrschter Staat. Ja fassen wir die Weissagung 25, 23. noch schärfer ins Auge, so ergiebt sich in Bezug auf die mosaische Abfassung die Bemerkung von Musculus als sehr treffend: dictum erat a Deo: major serviet minori. At dum minor servit in Aegypto, major regnat in Seir. Sic comparatae sunt divinae promissiones. Gewiss wichtig für die Würdigung des Verfassers, der überall auf den Gang der göttlichen Verheissungen aufmerksam macht, und diesen unbedingten Glauben schenkt. Aber den Gegnern gelten diese Verheissungen als post eventum concipirt, und so bauen sie Irrthum auf dogmatische Befangenheit und schnöde Verkennung des göttlichen Erziehungsplanes. 4) Noch besonders bestätigt sich auch die Glaubwürdigkeit der Urkunde durch Vs. 39. Der Verf. nennt als den letzten König Edom's den Hadar: er meldet nicht nur nicht seinen Tod, sondern giebt auch genaue Nachricht über die Herkunft seines Weibes, und verräth sich damit deutlich als Zeitgenossen desselben. Dagegen meint von Bohlen (S. 342.), der vierte hier genannte König Hadad (V. 35.) sei der Zeitgenosse Salomo's (1 Kön. 11, 14.) und verrathe so recht naiv das Zeitalter unsers Documents. Allein selbst Ewald (a. a. O.) bemerkt dagegen, die Verschiedenheit erhelle leicht aus genauer Vergleichung beider Erzählungen. Der Versuch Hadads sich des Thrones seiner Väter wieder zu bemäch-

tigen, war höchst wahrscheinlich ohne, jedenfalls ohne dauernden Erfolg, weil noch unter Josaphat Edom noch keinen König, sondern nur einen israelitischen Statthalter hat. — Sonach kann unser Abschnitt nicht im davidisch-salomonischen Zeitalter verfasst sein; vielmehr die einzige Berührung, in welche früher die Israeliten mit einem selbstständigen Könige Edom's kommen, fällt in die mosaische Zeit, und Hadar ist unstreitig der, welcher Mosen die Erlaubniss zum Durchzug durch sein Land abschlug (Num. 20, 14 f.) gewesen. Vgl. noch Delitzsch a. a. O.

Eben so liefert Cap. 38. Zeugnisse für die innere Wahrheit der Geschichte in Menge. Die Meinung von Bohlens, dass hier alles, selbst die Genealogie — also auch die Erzählung von dem blutschänderischen Ursprunge Perez und Serachs eine „im ächt jüdischen Geiste" gehaltene Fiktion sei — ist zu absurd, um darüber auch nur ein Wort zu verlieren. Nicht viel besser ist die Behauptung Ewalds (Gesch. I, S. 492.), dass unsere Erzählung eine „fast scherzhafte Auffassung uralter Stammes- und Geschlechtsverhältnisse" sei, mit welcher „der Volkswitz in den Zeiten des 9. Jahrh. sich gegen manche Unbilligkeiten oder auch Rohheiten des herrschenden Davidischen Hauses, dieses Abkömmlings jenes Perez gerächt" habe. Diesem mehr lächerlichen als witzigen Einfalle halten wir nur die Frage entgegen: wie ist es doch denkbar, dass der Verf. der Genesis es habe wagen dürfen, in die Vorgeschichte der Theokratie einen so skandalösen Volkswitz gegen das herrschende Königshaus aufzunehmen? und wie es damit zu reimen sei, dass dieser Verf. zugleich in dem prophetischen Segen Jakobs Gen. 49. dem Juda das Scepter des Fürstenthums über die Stämme Israels zuweisen konnte. So lange die Kritik auf diese Fragen keine Antwort zu geben im Stande ist, müssen wir dergleichen Einfälle für eitel Thorheit erachten. — Das Hauptmoment in unserer Erzählung ist unstreitig die kanaanitische Ehe Juda's, und nicht verkennen lässt sich dann die Absicht unsers Verf.'s, durch Erzählung ihrer Folgen nachzuweisen, wie verhasst Jehova eine solche Ehe sei*). Zeigt sich darin Partheilichkeit — oder nicht vielmehr unbefangene treue Relation?

---

*) Vgl. Benary, de Hebraeorum leviratu. p. 16.

Das Gesetz über das Levirat Deut. 25, 5. gründet sich durchaus auf altes Familien-Herkommen und setzt ein solches mit um so grösserer Nothwendigkeit voraus, als es nur so mit den übrigen mosaischen Ehegesetzen sich gehörig in Verbindung setzen lässt: vgl. Benary, l. cit. p. 16 sq. So haben wir in dieser Geschichte eine Anwendung eines in den Familien-Verhältnissen tief begründeten Herkommens, dessen Alter sich auch dadurch kund giebt, dass hier die Heirath der Wittwe als eine unbedingt nothwendige erscheint, welcher man sich auf keine Weise entziehen konnte, wie dies in späterer Zeit der mosaischen Vorschrift gemäss der Fall war. Nicht minder zeigt sich dasselbe in der Art, wie Juda hier Gericht hält über die Thamar. Vix est dubium, bemerkt Rosenmüller, schol. p. 590., fuisse ante constitutam Hebraeorum rempublicam judicia in liberos penes patres familias, ut olim apud Romanos, v. Liv. II, 41. Praeterea Scenitae seu Nomades, quales Jacobus et filii, non parebant Phoenicibus sed liberi prorsus suique juris illos tractus peragrabant, ut igitur Juda, familiae suae princeps et summus ejusdem magistratus, ultimum supplicium in Thamarem nurum ipse decernere potuerit; cf. Michaelis, de Nomad. Pal. §. 3., commentt. I, p. 213.

§. 125.

Fortsetzung. Geschichte Joseph's. Gen. XXXVII. XXXIX—XLVII.

Die Sage, dass das hebräische Volk einst in Aegypten war, wird selbst von Vatke (bibl. Theol. I, S. 184.) und von Bohlen (S. 349. 412. 419 ff.) als ein historisches Moment angesehen, welches der Geschichte Joseph's zu Grunde liege. Zur Anerkennung einer solchen historischen Basis wird die Kritik mit unwiderstehlicher Macht getrieben, wenn sie nicht die ganze israelitische Geschichte vernichten und rein in das Gebiet der Phantasie verweisen will, womit sie aber sich selbst allen festen Boden unter ihren Füssen untergraben und zu einem ganz in der Luft schwebenden Phantasiegebilde werden würde. Aber bei diesem Zugeständnisse entsteht gerade die wichtige Frage: wie ist Israel nach Aegypten gekommen? — eine Frage, auf welche die Kritik

eine Antwort geben muss, falls sie für ihre Behauptungen auf Anerkennung rechnen will. Wie kommt es, dass ein seiner Lebensart nach verachtetes, armseliges Hirtenvolk in diesem fremden bereits gut organisirten Staate eine bereitwillige Aufnahme findet? Wie ist es zu erklären, dass dasselbe hier so geraume Zeit hindurch verweilen darf, und zwar nicht etwa so, dass es seine eigenthümliche Existenz aufgiebt und sich mit den Landeseinwohnern vermischt zu Einem Volke, sondern im Besitze seiner selbstständigen Nationalität verharrt? Wenn überhaupt einer Verfassung, wie es von den ältesten Zeiten her die Aegyptische war, nomadisches Leben und Treiben stets ein widerstrebendes Element war, dass sie es nie ganz in sich aufzunehmen vermochte (Strabo, p. 1142. Casaub. Heliodor, Aeth. I, 5.), so wird gerade ein solches Verhältniss, wie das der Israeliten zu den Aegyptern ein um so merkwürdigeres und auffallenderes.

Daher gesteht selbst Ewald (Gesch. I, S. 493.): „zu leugnen, dass solche Helden wie Jakob und Joseph wirklich in jenen Urzeiten als Väter und Wohlthäter des Volks gelebt, wäre reine Thorheit“. Aber ist denn damit, dass man in dem Namen und Ruhme Joseph's nur den Vertreter der später sich trennenden zwei Stämme Ephraim und Manasse findet und ihn einen „grossen Bildner und Erheber seines Volks, zugleich einen wahren Machthaber in Aegypten“ (Ew. S. 518 f.) nennt, der Schlüssel zur Lösung des vorliegenden Problems gegeben? Wie kam Joseph nach Aegypten? welche Schicksale widerfuhren ihm dort, ehe er Machthaber ward und ganz Israel dahin zog? Ewald weiss hierauf keine Antwort zu geben. Lässt der Ursprung der biblischen Erzählung etwa aus „feststehenden Vorstellungen über die Verhältnisse der Stämme unter einander, wie diese in der nachmosaischen Zeit sich gebildet haben“ (Ew. S. 522.), sich erklären? so dass man sagen könnte: „die Sage fand die Ursache warum Joseph aus Kanaan verschwunden sei in den Streitigkeiten seiner eifersüchtigen Brüder, denn die Feindseligkeiten der Stämme gegen einander hatten ja zu keiner Zeit geruht“ (v. Lengerke a. a. O. S. 332. vgl. Ewald I, S. 529.). Allein die spätere Rivalität des Stammes Ephraim gegen Juda konnte unmöglich den Quell und Stoff abgeben für die in der Genesis uns überlieferte

Geschichte Joseph's, schon deshalb nicht, weil bei jener Rivalität die Hauptschuld auf Ephraims Eifersucht gegen Juda fällt, hier dagegen Joseph als der unschuldig Leidende, der anfangs unterdrückte und durch wunderbare göttliche Fügung zum Retter des ganzen Volks Erhöhte erscheint. Wäre die Geschichte Josephs Produkt der dichtenden Volkssage, herausgesponnen aus der späteren Eifersucht der Stämme — so würde in dieser Dichtung unzweifelhaft Juda das Schicksal Joseph's theilen und Joseph die Rolle Juda's spielen müssen.

Will also die Kritik nicht in ihrer dogmatischen Verblendung eigensinnig verharrend auf die Erkenntniss der Wahrheit verzichten, so wird sie mit Hartmann (S. 433.) gestehen müssen: es lasse sich unmöglich ableugnen, wenn man nicht allen geschichtlichen Glauben vernichten wolle, dass Joseph in ägyptische Sklaverei gerathen sei, aus der er allmälig (??) bis zur Würde eines Grosswesirs emporstieg. Eine Reihe von Thatsachen, wie die hier berichteten, gehört nothwendig dazu, um uns jene eine Thatsache, den Aufenthalt in Aegypten zu erklären. Aber so erzählt, wie im Pent., meint man doch, könne sie unmöglich beschaffen gewesen sein. — Schon die Chronologie — meint v. Bohlen (S. 339. 351 u. a.) verrathe die Dichtung: der sechzigjährige Joseph werde hier zu einem siebzehnjährigen Jünglinge verjüngt. Diese Berechnung beruht allerdings auf einer Voraussetzung, die des Verf.'s Widerwillen gegen unser Buch, aber eben so sehr seinen Mangel an Wahrheitsliebe bestätigt. Die einzige chronologische Angabe unsers Buchs, welche hier leiten kann, ist die 47, 9., dass Jakob 130 Jahre alt vor Pharao stand, von der aus zurückgerechnet sich die Richtigkeit der Angabe 37, 2. leicht ermitteln lässt, wie Ranke (I, S. 28 f. 251 f.), Tuch zu Gen. 37, 2. und Delitzsch (Gen. 2, S. 85 f.) nachgewiesen haben.

Ferner beruft man sich auf die Motivirung der Begebenheiten durch Träume und deren Deutung. „Diese können — wie von Bohlen (S. 376.) meint — durch ihre Wiederholung, ihre symbolische Natur und numerische Regelmässigkeit von 11 Sternen und Garben, 3 Reben und Körben, 7 Kühen und Aehren die Fiktion nicht verläugnen". De Wette, S. 158 ff. meint, die eigenen Träume des Jos. liessen sich wohl begreifen als Erzeug-

nisse seines höher strebenden Geistes, aber um so zweifelhafter sei seine Traumauslegungskunst, welche der Hebel der ganzen Geschichte sei, und auf natürlichem Wege lasse sich dieses Vorherwissen der Zukunft nicht erklären. Soll diese Ansicht überhaupt aussagen, dass eine Offenbarung Gottes in Träumen eine nicht reale sein könne, so stellt sie sich auf einen durchaus unkritischen Standpunkt, da sie die Prüfung der Thatsachen, durch welche jene Realität allein ermittelt werden kann, aufgiebt und sie durch ein aprioristisches Argument bekämpft, welches desshalb gar keinen Werth hat, weil es nicht nachzuweisen vermag, dass ein Widerspruch zwischen göttl. Offenbarung überhaupt und dieser speziellen Form der Offenbarung statt finde, mithin auf Läugnung göttlicher Offenbarung überhaupt hinausläuft. Nicht auf Läugnung der Offenbarung durch Träume und des Verständnisses dieser Offenbarung kann es demnach hier abgesehen sein, sondern auf die bestimmte Art, wie hier jene Träume hervortreten. Der theokratische Begriff von Träumen ist ein ganz eigenthümlicher, so fern er streng zwischen wahren und falschen Träumen unterscheidet*), daher ihm auch die dem Heidenthume wesentlichsten Begriffe des Traumprodigiums **) fehlen. Dieser Begriff aber lässt sich in unsrer Erzählung um so weniger verkennen, da einerseits alles, was hier mit Joseph sich ereignet, sowohl in seinem eigenen

*) Vgl. Num. 12, 6. Deut. 13, 2 ff. Jerem. 23, 25 ff. 29, 8. Sach. 10, 2.

**) Dahin gehört namentlich die eigenthümliche mythische Ansicht vom Traume selber, sofern derselbe an die Erscheinung einer mythischen Person geknüpft ist und selbst in die Reihe der Mythen (durch Personifikation u. s. w.) erhoben wird (s. Baur, Symb. II, 2, S. 15 ff.), — die Ansicht von der Traumdeutung, welche mechanisch an bestimmte Personen geknüpft von ihnen nach bestimmten Gesetzen gleich aller Mantik geübt wurde, (ὀνειροπόλοι, ὀνειροσκόποι), so fern der Mensch sich desselben zu bemächtigen, es in sein Eigenthum zu verwandeln bemüht ist, während nach der theokrat. Ansicht der Traum und seine Deutung freies Geschenk der göttlichen Gnade, keineswegs aber in die engen Fesseln menschlicher Willkühr eingeengt erscheint. Vgl. Pareau, de myth. interpr. p. 137 sq.

Schicksale als insbesondere seiner Erleuchtung in Bezug auf die Zukunft auf den Beistand Jehova's des lebendigen Gottes zurückgeführt wird (39, 2. 40, 8. 41, 16. 28. 32. 39. 45, 5—9. 50, 19. 20.), andrerseits dieses göttliche Walten, diese besondere auf Ein Individuum zunächst sich beziehende Providenz eine höhere, allgemeinere Bedeutung, geknüpft an die Vorbereitung der Theokratie, in sich schliesst. Dieser Charakter verleiht unserer Relation in ihrer wunderbaren übernatürlichen Beziehung seine volle Wahrheit, sofern diese eben von der Realität der Theokratie selbst, als einem übernatürlichen Faktum, abhängt und mit ihr gegeben ist. Was aber die Form der Traumgesichte anlangt, so ist diese allerdings eine an die geschichtlichen Verhältnisse gebundene, ihnen unterworfene. Jeder Traum entfaltet eine eigenthümliche Symbolik, welche sich stets als Ausprägung des nationalen oder individuellen Geistes kundgiebt, und an welche auch die göttliche Offenbarung herablassend und verklärend sich anschliesst*). Von diesem Gesichtspunkte aus ist daher die formelle Beschaffenheit dieser Traumgesichte zu würdigen.

Dass der eine Traum Joseph's von den sich neigenden Garben aus dem Leben der Zeit sich trefflich erläutere, wird jeder zugestehen; aber auch eben so sehr müssen wir diess in Bezug auf das Traumbild von Sonne, Mond und Sternen in Anspruch nehmen. Dass wir hier, wie noch Knobel meint, astrologische Vorstellungen und an die Bilder des Thierkreises zu denken haben, ist doch gewiss kaum zu rechtfertigen, da hier nur von einzelnen Sternen, nicht Sternbildern (מזלות· 2 Könn. 23, 5. Hiob. 38, 32.) die Rede ist, dazu auch die Erwähnung der Sonne und des Mondes nicht passt. Denken wir uns vielmehr die in der ältesten orientalischen (auch griechischen) Symbolik weit verbreitete Bezeichnung ausgezeichneter herrlicher Personen, Fürsten u. s. w. unter diesen Bildern, die dem späteren Oriente durchaus geläufig und fast trivial geworden sind (vgl. Num. 24, 17.), so werden wir diese Terminologie bei einem nomadischen beständig unter freiem Himmel lebenden Volke, wie die hebräischen Patriarchen, so wenig auffallend finden, als wir die nomadischen Araber als

---

*) Vgl. meinen Comment. z. B. Dan. S. 137 ff.

die Urheber der Sternnamen und astronomischen Bezeichnungen freilich in ihrer ursprünglichsten Einfachheit anzusehen haben (Ideler, üb. Urspr. u. Bed. d. Sternnamen, S. 423 ff.). Dagegen findet man nun darin, dass der Traum die Erwähnung der Mutter fordert, welches sich nur auf die bereits gestorbene Rahel beziehen könne, eine unchronologische Angabe (v. Bohlen, S. 355.). Allein wir haben gar nicht einmal nöthig, mit einigen Ausll. zur Erklärung dieses Umstandes an die Bilha zu denken: zur Traumsymbolik gehörte die Erwähnung des Mondes und wenn Jakob zweifelnd und zürnend darüber sagt, ob etwa er und Mutter und Brüder vor Jos. niederfallen sollten, so drückt dies ja eben die Unwahrscheinlichkeit aus, welche er jenem Gesichte beimisst: die Frage ist daher einfach aus dem Eingehen in die Traumsymbolik zu erklären: in der eigentlich geschichtlichen Darstellung geschieht der Rahel nirgends Erwähnung.

Keiner Widerlegung bedarf ein Einwand wie der, die Darstellung erscheine ungenau und verworren, weil Jos. einen Weg von 20 Meilen durch alle eingebornen Stämme Kanaan's hindurch bis zu seinen Brüdern zurücklege und ohne noch seinen Namen zu nennen, von einem Fremdlinge zurecht gewiesen werde (v. Bohlen, S. 353.) — denn wie beschwerlich und gefährlich jener Weg für den Jos. damals war, ist doch unmöglich zu bestimmen*) und dass wir Vs. 15 — 17. nicht die ganze Unterhaltung Jos.'s mit dem Manne, der ihn zurecht weiset, haben, da sich das zu Ergänzende durchaus von selbst ergiebt, ist evident, und dergleichen Fälle finden sich ja in jedem Geschichtswerke. Eben so thöricht ist die Bemerkung gegen unsern Bericht, er lasse den Ruben den Anschlag seiner Brüder nicht hören, ohne seine Entfernung zu berichten, die ja in jenem Faktum mit Nothwendigkeit enthalten ist, also nicht eigends erwähnt zu werden brauchte (s. Ranke, S. 259.). — Auffallend hat man die Erwähnung der Ismaeliter und Midianiter gefunden, die hier noch nicht als eigene handeltreibende Völker betrachtet werden könnten. (Hartmann,

---

*) Dass übrigens damals Kanaan bei weitem nicht so bevölkert zu denken sei, wie später, geht aus der Urkunde selbst hervor, Vs. 22., s. dazu Clericus.

S. 436. v. Bohlen, S. 357.). Von einem bedeutenden Volke ist hier nun zunächst durchaus nicht die Rede: wir wissen ja gar nicht einmal, wie gross die Karavane war. Aber gerade der Umstand, dass Ismaeliter und Midianiter abwechselnd gesetzt werden, lässt sich nur so genügend erklären, dass der Erzähler auf das Volk hier gar kein Gewicht legen will (wie dies auch für seinen Zweck gar nicht von Bedeutung sein konnte), sondern nur sagt, dass es Handelsleute (סחרים Vs. 28.) aus Arabien kommend waren: dass diese Völker aber zu Mosis Zeit als solche bei den Hebräern bekannt und berühmt waren, möchte doch kaum bestritten werden können, zumal sie als solche Judd. 8, 24. aufgeführt sind. Unser Verf. braucht also die gangbaren Namen dieser am meisten handeltreibenden Völker, um arabische Kaufleute im allgemeinen zu bezeichnen: gerade so wie auch כנעני in diesem weiteren Sinne steht, (Hiob 40, 30. Provv. 31, 21. Hos. 12, 7. Jes. 23, 8.), ohne dass daraus auf die Existenz der Kanaaniter in der alten Weise irgendwie geschlossen werden dürfte.

Unwahrscheinlich findet man es, wenn die Brüder „auf eine unendlich rohe und fühllose Weise das blutbefleckte Gewand an den Vater schicken und nachher ihn zu trösten kommen,“ (v. Bohlen, S. 353.). Wir unsererseits erkennen gerade das Gegentheil in diesem Zuge: die Brüder bleiben demjenigen Charakter, wie er bisher von ihnen entworfen war, durchaus getreu. Die Art, wie sie an Sichem handeln, wie Juda in der Geschichte Thamar's sich zeigt, der Frevel Ruben's gegen seines Vaters Kebsweib — dies sind doch lauter getreue Züge von der bei Jakob's Söhnen sich zeigenden Rohheit und selbst Grausamkeit. Und selbst im Falle, dass wir jene Thatsachen nicht kennten, würde jenes Argument, da es auf reiner Voraussetzung eines bestimmten Charakters beruht, nichts beweisen.

Beachtung verdient noch von Bohlen's Bemerk. zu 37, 36. Er meint, die Angabe über Potiphar habe der Referent recht gut aus der heimischen Verfassung entlehnen können, und deutet mehrfach an, in Aegypten stehe eine solche noch erst zu erweisen. Er zeigt zunächst, dass am hebräischen Hofe stets Eunuchen gewesen seien. Der Gebrauch von סרים f. Höfling, in welchem es auch an uns. St., wie fast überall im A. T. steht, konnte

sich allerdings nicht bilden, wenn nicht die Sitte der Castration bereits bekannt war. Denn die primitive Bedeutung des Wortes ist gewiss: Verschnittener*). Dass die Sitte im mos. Zeitalter bekannt war, erhellt aus den Stellen des Gesetzes über das Verbot der Castration (Deut. 23, 2. vgl. Levit. 22, 24.), und ihre weite Verbreitung im Oriente, die Zurückführung ihres Ursprunges auf Semiramis zeugen für ihr hohes Alter (Brissonius, de reg. Pers. princ. p. 504.)**). Dieser Höfling wird nun hier speziell seinem Amte nach der Oberste der Leibwache genannt, und wenn von Bohlen noch von zu erweisen stehender Verfassung redet, so ist ihm entgangen, dass gerade zu den Obliegenheiten der Kriegerkaste es gehörte, die Leibwache des Königs zu bilden. Tausend Kalasirier und Hermotybier mussten jährlich diesen Dienst bei Hofe verrichten, wo sie freien Unterhalt genossen (Herod. II, 30, 168. Heeren, Id. II, 2, S. 135 ff. 139.). Herodot sagt: *ἔτι δὲ ἐπ᾽ ἐμεῦ καὶ Περσέων κατὰ ταὐτὰ αἱ φυλακαὶ ἔχουσιν*, und aus dieser leicht sich darbietenden Aehnlichkeit erklärt sich, dass in späterer Zeit derselbe Ausdruck von auswärtigen Personen, die jene Würde bekleideten***), gebraucht wurde.

Gar nichts weiss von B. gegen Cap. 39. vorzubringen, wodurch hier eine Fiktion mit Ausnahme der bereits widerlegten, angeblich unchronologischen Angabe über Joseph's Alter begründet würde. Denn die weit hergeholte Parallele der Geschichte Bellerophon's wird jeder verständige Forscher mit Winer, Real-WB. I, S. 605. für zu nichts führend erklären müssen. Und wenn Hartmann, S. 438. es unwahrscheinlich findet, dass Potiphar den Joseph nur in das Gefängniss setzen lasse, statt ihn sogleich mit dem Tode zu bestrafen, so finden wir dies vollkommen begreiflich, da

---

*) Die Wurzel סרס verwandt mit שרש eradicare, wie שריון und סריון. S. Hitzig, Heidelb. Jahrb. 1830. S, S. 821.

**) Für Aegypten speciell ist das Vorhandensein von Verschnittenen durch die Darstellung von Eunuchen auf den Denkmälern erwiesen; vgl. Rosellini bei Hengstenberg, d. BB. Mos. u. Aeg. S. 22 f.

***) Denn von einheimischen Obersten der Leibwache steht er nie; vgl. II Sam. 8, 18; 20, 23. I Könn. 4, 4.

Joseph der Liebling und Günstling Potiphar's war. Und woher kennen wir denn in aller Welt den Charakter des letzteren, um ein solches Urtheil wagen zu dürfen?

Ungleich scheinbarer ist der gegen Cap. 40. von v. Bohlen, S. 374. besonders hervorgehobene Einwand (vgl. Vatke bibl. Th. I, S. 283.), dass in dem Traume des Schenken ein wichtiges Zeitdatum für die Jugend der Erzählung liege, so fern der Weinstock in Aegypten vorausgesetzt werde: erst nach Psammetich, also gerade um die Zeit des Josia sei derselbe nothdürftig im Nilthale versucht worden, und erst nach Psammetich habe man in Aeg. angefangen Wein zu trinken, Plutarch de Is. et Osir. 6. Was die erstere Behauptung anlangt, so ist dieselbe ganz entschieden unrichtig. Herodot sagt zwar *οὐ γάρ σφί εἰσι ἐν τῇ χώρῃ ἄμπελοι* II, 77.; allein er würde mit sich selbst in Widerstreit gerathen, wenn wir dieses dictum im absoluten Sinne verstehen wollten (vgl. II, 37. 60.); offenbar spricht er dem Contexte zufolge auch nur von einem Theile Aegyptens (*τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον*, II, 77. init.), wenn nicht überhaupt diese Angabe auf einem einfachen Irrthume beruht; vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 16. Damit stimmen denn auch Strabo (XVII. p. 799.) und Diodor. Sic. (I, 36.) überein, welcher letztere die Aegypter den Weinbau der Einführung des Osiris zuschreiben lässt (vgl. Tibull. eleg. I, 8. Martian. Cap. II, p. 39.), eben so Plin. h. n. XIV, 9. Athen. I, p. 33., welche selbst von mehreren Arten Wein sprechen und ihn rühmen. Eben so findet man auf den Monumenten Reben und Trauben, die Arbeiten des Traubenlesens und Kelterns dargestellt (Heeren a. a. O. und Hengstenberg a. a. O. S. 15 f.). Dass in der muhammedanischen Periode der Weinbau sehr vernachlässigt wurde, ist leicht begreiflich; doch auch noch jetzt findet man den Weinstock in Menge, namentlich um den See Möris (Belzoni narrative of the operations etc. p. 381.), und vorzüglichen Wein (Maileet, descr. ep. 8. p. 293 sq.). So erscheint denn Num. 20, 5. der Weinstock mit Recht unter den Produkten Aegyptens, und wird eben dahin auch Ps. 78, 47.*) 105, 33. gerechnet. — Allerdings wird da, wo der

*) Wo de Wette also unrichtig bemerkt S. 432.: „Hier verstösst

Wein nicht gerade eines der ergiebigsten Erzeugnisse ist, sein Gebrauch auch ein eingeschränkter sein. Das Volk trank ein aus Gerste bereitetes Getränk (Her. II, 77. u. das. Bähr, p. 657.), später auch eine Art Wein aus den Früchten des Maulbeerfeigenbaums (Abdollat. p. 19. de Sacy.). Dagegen erscheint es als ein Vorrecht der Priesterkaste, dass ihnen Wein (*οἶνος ἀμπέλινος*) geliefert wurde (Her. II, 37.), ja er war ihnen und dem (der Priesterschaft angehörigen) Könige allein erlaubt und mit ausdrücklicher Festsetzung eines gewissen Maasses (Creuzer, fragmm. hist. gr. ant. p. 28 sq.), dem Volke nur bei gewissen Festen gestattet (Her. II, 60.). Demnach ist es ganz in der Ordnung, wenn in unserer St. von einem Mundschenken des Königs die Rede ist: und der Genuss des Weines als Most und mit Wasser gemischt*), wie gemeinhin im Alterthum, stimmt mit diesem mässigen Genusse trefflich überein. — Was nun die St. des Plutarch anlangt, welche sagt, die Aegypter hätten vor Psammetich keinen Wein getrunken, und auch nicht zu Libationen gebraucht, denn sie glaubten, er sei den Göttern verhasst und mache die Menschen rasend, so wird dieselbe schon durch die

---

der Dichter gegen die Geschichte.“ Da indessen von den Reben im Exodus bei dieser Gelegenheit nicht die Rede ist, so könnte man allerdings auch annehmen eine Uebertragung palästinensischer Landesverhältnisse auf Aegypten (s. Credner, z. Joel, S. 132.).

*) Darauf führt, wie es mir scheinen will, nothwendig der Ausdruck שחט Vs. 11. Die Bedeutung: auspressen, drücken ist durchaus unerweislich. Denn das Arab. سحط und شحط bedeutet dies nicht (Freytag, II, p. 291. et p. 399.), und das Rabbin. סחט verdankt, wie Schultens (animadvv. phil. ad h. l.) bereits gesehen hat, wohl erst der Auffassung unsrer St. jene Bedeutung. Der tropische Gebrauch der Worte gleicher Bedeutung vom Mischen des Weines ist aber bekannt, s. Schultens, l. l., Gesenius z. Jes. I, S. 167 ff., Döpke ad Mich. chr. Syr. p. 152. Dass hier Trauben (ענבים) für Wein steht, erklärt sich leicht, weil vom frisch ausgepressten Wein die Rede ist; vgl. Horat. od. I, 20, 10. — tu bibes uvam: mea nec Falernae temperant vites neque Formiani pocula colles. שחט erklärt sich dann der Schreibart nach sehr gut, weil שחט nur von Metallen (als die stärkere Formation) steht, vgl. Ewald, Lehrb. §. 91.

häufigen Darstellungen von Weinspenden, welche die Könige den Göttern darbringen auf den Monumenten (s. Hengstenb. a. a. O.) als Irrthum erwiesen, und ist wohl, wenn sie nicht überhaupt eine der vielen Erdichtungen ist, wodurch die Aegypter den Ausländern die Herrlichkeit des alten Aegyptens anpreisen, erst aus später aufgekommenen asketischen Vorstellungen, die wir auch bei andern Völkern finden*), abzuleiten, worüber uns eine Stelle des Chaeremon (s. über ihn Creuzer, Symb. I, S. 383) bei Porphyr. de abstin. IV, 6. Aufschluss giebt, wo es von den ägyptischen Priestern heisst: *οἴνου γὰρ οἱ μὲν οὐδὲν ὅλως, οἱ δὲ ὀλίγιστα ἐγεύοντο.* Und selbst in der Angabe der Zeit des Psammetich könnte das Wahre liegen, dass jene Askese sich seit dieser Zeit im Gegensatz zu den eindringenden griechischen Sitten**) ausbildete. Dass sich wenigstens der Widerwille gegen das Fremde auch in dieser Beziehung bestimmt äusserte, zeigt die St. des Chaeremon l. cit., wo es unter andern heisst: *τῶν μὲν ἐκτὸς Αἰγύπτου γιγνομένων βρωμάτων τε καὶ ποτῶν οὐ θέμις ἦν ἅπτεσθαι.*

Besonders charakteristisch ist die Symbolik in Pharao's Träumen (Cap. 41.): sie ist so ächt ägyptisch, dass wir uns ganz hier auf dem heimathlichen Boden derselben befinden. Am Nil stehend sieht Pharao aus ihm die Kühe hervorsteigen — dann folgten die Aehren. Der Nil ist der physische Grund von Aegyptens Fruchtbarkeit: er ist zugleich Symbol des Jahres***): aus ihm geht die Kuh hervor, das Bild des tellurisch-agrarischen Lebens, der produktiven Naturkraft, das heiligste von allen Thieren †): daran

---

*) Wie bei den Nabatäern u. a. Vgl. Aelian. V. H. II, 37. u. das. die Intpp. Wesseling, obss. II, c. 2. Jablonski, Panth. Aeg. I, p. 131 sq., und später bei den Therapeuten, s. Philo, de vit. cont. p. 692. 696.

**) Namentlich seit der phönizische und griechische Handel eine Menge von Wein einführte. Her. III, 6. und damit verderbtere Sitten einrissen; s. Schlosser, univers. Uebers. I, 1, S. 183. und 187.

***) Vgl. Creuzer, Symbol. I, S. 275. 483.

†) Wie Plutarch vom Nil sagt: *οὐδὲν οὕτω τιμὴ Αἰγυπτίοις ὡς ὁ Νεῖλος*, de Is. et Os. c. 32. so Her. von dem heiligen Thiere der

schliesst sich die Aehre, wie solches die alte Symbolik auch anderweitig verband*). Der Traum enthielt so ausserordentliches, dass Niemand der Priester ihn zu deuten vermochte. Es deutet der Traum zwar einerseits auf den natürlichen Ursprung des merkwürdigen Ereignisses hin, aber das Faktum selbst war andererseits ein unglaubliches, von blos menschlicher Combination nicht zu erreichendes. Verisimile est, sagt trefflich Bochart, hieroz. I, 435. Rosenm., per septem annos fertilitatis Nilum ultra solitum exundasse. Et contra per annos famis aut intra limites suos se continuisse prorsus aut eos parum excessisse. Quod naturae non tribuerim sed miraculo. Ita enim suadent Josephi verba 31, 28.: Deus ostendit Pharaoni quod facturus est. Quippe utut naturae opera Deo etiam tribuantur, tamen extraordinaria virtus his videtur significari. Quin ipsa visio satis docuerat, aliquid hic futurum praeter naturam. Neque enim bovi naturale est, ut alter alterum voret.

Nur Unkenntniss verräth es, wenn v. Bohlen (S. 421.) gegen das Faktum anführt, es könne das periodische Anschwellen des Flusses wohl hin und wieder ein weniger ergiebiges Jahr bewirken, niemals aber gänzlich und mehrere Jahre nach einander ausbleiben, während doch schon Winer, (Reallex. I, S. 605.) sehr richtig bemerkte, dass damals die Ueberschwemmungen des Nil noch nicht durch Kanäle und Schleusen vortheilhaft geleitet und vertheilt worden seien. Was es auf sich hat mit einem solchen „weniger ergiebigen" Jahre, das kann man aus historischen Beschreibungen der furchtbarsten so entstandenen Noth ersehen**), und nicht minder unrichtig ist das: „hin und wieder"; denn mit Recht bemerkt Rosenmüller: „die Geschichte Aegyptens ist voll von Beispielen der traurigen Folgen einer unvollkommenen Ueberschwemmung." (Alterthumsk. 3, S. 214.).

Es hat sich aber auch von diesem Ereigniss die Kunde er-

Isis: τὰς βοῦς τὰς ϑηλέας Αἰγύπτιοι πάντες ὁμοίως σέβονται προβάτων πάντων μάλιστα μακρῷ. II, 41.

*) Creuzer, IV, p. 70.

**) Vgl. z. B. Dschemaleddin, rer. Aeg. ann. p. 11 sq. ed. Carlyle; Abdollatif, p. 360. de Sacy; Volney, Reis. I, S. 150 ff.

halten bei den Aegyptiern — in der seltsamen noch wenig gehörig gewürdigten Sage vom Busiris. Dass Busiris nicht Name einer Person, eines Königs sei, wussten bereits die Alten*) — Diodor versichert uns, der Name bedeute ein Osiris-Grab**). Erst die griechischen Logographen personificirten und nationalisirten ihn, indem sie ihm eine eigenthümliche Genealogie gaben***). In seiner Zeit, so ging die Sage, fielen blutige Opfer von Menschen rother Farbe dem gleichfarbigen Typhon zu Ehren, und vielfach ward dieser Gegenstand von Griechen dargestellt und ausgeschmückt, hauptsächlich wohl in den Herakleen, denn Herkules sollte den Busiris überwunden haben. Jedenfalls haben wir hier einen Gegensatz zu Osiris: Herrschaft des Todes statt des Lebens: Klage und Trauer statt Freude und fröhlichen Lebens. Einst herrschte grosse Dürre und Hungersnoth im Nilthale, — dies wird uns als der physische Grund des Mythus ausdrücklich angegeben, und sogar von neun-, nach andern achtjähriger Dürre Aegyptens sprechen die Ueberlieferungen†). Und eine historische Veranlassung desselben müssen wir nothwendig zur Erklärung der sonst völlig dunklen und ausserhalb des ägyptischen Mythenkreises stehenden Sage annehmen: an eine uralte Plageperiode Aegyptens, sagt Creuzer, S. 358., könnten wir wohl glauben, in deren Folge jene Opferfeste angeordnet waren. Man bedenke wohl, dass wir den Mythus aus sehr getrübten Quellen erst kennen; daher ihm in seinem griechischen Gewande auch Herodot keinen Glauben beimessen wollte (II, 45.); aber in Aeg. musste er nothwendig lokale physische Grundlage haben; und wie in der realistischen Ansicht ägyptischer Lehrweisheit Leben und Leiden des Gottes Osiris sich identifizirt mit dem der Natur, so dass nach Plutarch Osiris geradezu der Nil ist††), so muss unter denselben

*) Eratosthenes bei Strabo XVII, p. 862.

**) I, 88. Vgl. Creuzer, Symb. I, S. 355 ff.

***) S. Apollodor. II, 5, 11. nach Pherecydes; vgl. Sturz, Pher. fragm. p. 141 sq.

†) *Ἐννέα γὰρ ἔτη ἀφορία τὴν Αἴγυπτον κατέλαβε.* Apoll. l. c. Dicitur Aegyptus caruisse juvantibus arva imbribus atque annis sicca fuisse novem. Ovid. art. amat. I, 647. vgl. Hygin. fab. 56. ibiq. intpp.

††) Vgl. Baur, Symb. II, 2, S. 171 ff.

Gesichtskreis auch der Mythus von Busiris fallen, als anhaltendes Leiden und Sterben der Natur: das ungewöhnliche, dauernde der typhonischen Herrschaft. Merkwürdig ist auch der Zusammenhang dieser Sage mit der des ägyptischen Fremdenhasses: was es aber mit diesem auf sich habe, wird erst im Folgenden klar werden können.

Wir stellen hier noch einiges von den reichen Spuren zusammen, welche zeigen, wie vertraut unsre Urkunde mit ägyptischer Sitte und Einrichtung ist, und zwar wie solche nicht etwa mit Absichtlichkeit oder auf gesuchte Weise, sondern in ganz beiläufigen eingestreueten Notizen hervortreten, was ihre Glaubwürdigkeit gewiss nicht wenig erhöht*). So vergisst der Referent nicht zu bemerken, dass Joseph geschoren wurde, als er zum Könige gebracht wurde, denn so erheischt es die ägyptische Sitte (41, 14. vgl. Her. II, 36. ibiq. Bähr, p. 558.), und der Ausdruck ist dem Verf. so geläufig, dass er bei dem W. גלח gar nicht wie es sonst stets im Hebr. geschieht, das Nähere hinzusetzt, wohl wissend, wie seine Leser mit dem terminus schon so in dieser elliptischen Ausdrucksweise vertraut sein würden. — Der Rath, den Joseph dem Pharao ertheilt (41, 33 ff.), ist ganz und gar in der Verfassung Aegyptens begründet. Die königlichen Einkünfte, die Abgaben an den Schatz des Pharao hingen (und selbst das neueste Aeg. ist hierin dem alten der Sitte nach gleich geblieben), durchaus von dem Ertrage des Bodens ab. Die Abgabe des Fünften in ergiebigen Jahren (das חמש), und die hiezu angestellten Beamten (פקדים) sind daher ganz in der Ordnung. Diodor nennt dies bereits uralte Sitte: auch muss sie jedenfalls schon vor Sesostris geherrscht haben, da er es war, welcher diesem System seine reellere Ausbildung gab; s. Heeren, S. 138 ff. — Ganz eigenthümlich ist die Ceremonie der Erhebung Joseph's zu seiner Würde. Diese ist da um so erklärbarer, wo ein Priesterstaat, der wegen seiner grossen Weisheit dem ganzen Alterthume Gegenstand hoher Bewunderung war, sich gestaltet hat; Weisheit, und so ungewöhnliche Sehergabe mussten hier einen ganz beson-

---

*) Vgl. damit die reiche Sammlung bei Hengstenberg, BB. Mos. u. Aeg. S. 23 ff.

deren Eingang finden, besonders tiefen Eindruck hervorbringen. Joseph's Würde ist aber ganz priesterlicher Art, denn nur so kann er dem Pharao nahe treten an Macht und Ansehen. In Gewänder von Byssus wird er gekleidet: denn das ist die eigenthümliche Tracht der Priesterkaste Aegyptens: vestes ex gossypio sacerdotibus Aegypti gratissimae, sagt Plinius, h. n. XIX, 1, 2.*), mit der königlichen Halskette, welche auch auf den Monumenten als königlicher Schmuck erscheint, wird auch er geschmückt: Pharao selbst giebt ihm eine Priestertochter aus Heliopolis zum Weibe (s. Heeren, S. 128.); er fährt auf dem zweiten Wagen, wiederum ächt Aegyptisch, denn stets erscheint auf den Monumenten der König auf seinem Kriegswagen**): er erhält einen besonderen ägyptischen Namen, der seinem Sinne nach noch immer nicht sicher erklärt ist, dem Verf. aber für seine Zeitgenossen keiner Erklärung bedürftig schien.

Als groben Verstoss gegen die klimatische Beschaffenheit Aegyptens urgirt v. Bohlen, (S. 381.), dass die Aehren vom Ostwinde verbrannt seien nach 41, 6., welches blos auf Palästina's Verhältnisse eine Anwendung erleide. Wir könnten uns zwar darauf berufen, dass das W. קדים schon im Hebräischen jener Zeit als Bezeichnung heissen von der Wüste her eindringenden Windes recipirt sein konnte, und dass in einem Traumgesichte jener Ausdruck noch weniger urgirt werden dürfe. Allein die Bemerkung ist auch geradezu unrichtig. Der in den Monaten März und April wehende Südostwind, welcher hier geradezu Ostwind genannt ist***), ist einer der nachtheiligsten und anhaltendsten und die Sicherung Aegyptens durch das Gebirge Mokattem gegen

*) Vgl. Heeren, S. 133. Bähr, ad Her. V. 1, p. 565. Man urtheile darnach, wie irrig von Bohlen's Behauptung ist, wenn er Dan. 5, 7. als Nachahmung unserer St. ansieht.

**) Vgl. z. B. Heeren, S. 224. 237. 247. u. a.

***) Gerade so wie der Ausdruck ים קדמני f. todtes Meer (Joel 2, 20. Ezech. 47, 18. Sach. 14, 8,) eigentlich nur von einem Bewohner Judäa's gebraucht werden konnte, aber gewiss auch von jedem Israeliten gebraucht wurde.

denselben ist immer nur eine theilweise, die auf das ganze Land keine Anwendung erleidet*).

Treffend ist die ganze Stellung der Aegyptier zu den Fremden Cap. 42. gezeichnet. In Begleitung einer grösseren Fremden-Caravane (Vs. 5.) ziehen die Brüder nach Aeg. Joseph selbst wird hier ausdrücklich als der den Getraide-Verkauf leitende bezeichnet**), wobei Rosenmüller, scholl. p. 634. treffend bemerkt, dass hier nicht vom Getraidehandel im Einzelnen die Rede sei, den ja auch nach dem Folgenden Joseph keineswegs selbst besorgt, sondern von der Bestimmung des Preises der Menge des an die Fremden zu verkaufenden Getraides und der Erkundigung der Absicht, in welcher sie kämen, ob sie verdächtig seien oder nicht. (Aegyptii enim prae aliis gentibus diffidere solebant peregrinis). Die Beschuldigung Joseph's in Bezug auf seine Brüder, sie seien Kundschafter, erhält dadurch um so mehr innere Wahrscheinlichkeit, als dieser Verdacht nahe lag, da Aegypten nach der Seite Palästina's zu besonders Angriffen ausgesetzt ist (Her. III, 5.). Ferner finden wir schon hier einen Dollmetscher ganz in Uebereinstimmung mit jenem Charakter der Abgesondertheit, woraus sich später selbst eine eigene Kaste der ἑρμηνεῖς bildete (Heeren, S. 145.). Man hat es auffallend gefunden, dass ein nur so geringes Maass von Getraide für die Familie Jakob's so lange hinreichte, indem nur von zehn mit Getraide beladenen Eseln hier die Rede zu sein scheint. Allein bei genauerer Ansicht des Ganzen ergiebt sich gerade dieser Umstand als ein sehr passender, und dem Gange der hier erzählten Geschichte durchaus angemessen, wie schon Clericus theilweise richtig erkannte. Primum est, sagt er, Aegyptios, nisi vellent horrea sua exhauriri non debuisse ingenti copia simul triticum peregrinis potissimum vendere, ne procul aveheretur; satis enim iis frumenti non fuit ut remotissimas etiam regiones sustentarent. Itaque ut in fame fieri solet, magnum frumenti numerum uni viro simul non vendebant: quo factum ut saepius ad eos esset redeundum. Alterum est, quamvis fames maxima fuerit, tantam tamen per septennium in-

*) Vgl. Harmar, Beob. I, S. 64 ff. Rosenmüller, Alterthumsk. 3, S. 220 ff.

**) הוא המשביר לכל־עם הארץ

tegrum non fuisse, nihil ut prorsus terra ederet frugum nullaeque sererentur. Annus quo frumenti exigua copia provenit, hordei aliarumque segetum interdum ferax est, aut saltem iis non prorsus destituitur. Itaque in Aegyptum altero famis anno descendisse videntur Jacobi filii, ut frumentum dumtaxat coëmerent eoque saepius erant ituri, cum aliunde aeque commode nancisci aut majore simul copia non possent. Diese letztere Bemerkung, dass man sich die Theurung namentlich für Kanaan immer nur in sehr relativem Sinne zu denken habe, wird aufs bestimmteste durch unsere Erzählung bestätigt: Stellen wie 43, 11. zeigen, dass Trauben, Pistazien, Mandeln u. a. noch vorhanden waren; aber an Getraide war Mangel. Darin darf also so wenig ein wahrhaft alberner Widerspruch mit von Bohlen (S. 395. 420.) angenommen und daraus die Fiktion des Ganzen geschlossen werden, dass wir vielmehr daraus erkennen, wie von jeder willkührlichen Uebertreibung die Urkunde fern ist, wie sie in so einzelnen Zügen ein durchaus klares Bild des Ganzen entwirft.

Genau das ägyptische Kostüm finden wir auch Cap. 43. beobachtet. Denn wenn v. Bohlen es als einen Verstoss betrachtet S. 397., dass der Erzähler den Joseph Fleischspeisen zubereiten und geniessen lässt, weil „die Aegypter höchstens geweihtes Opferfleisch genossen, und die höheren Kasten, zumal Priester, mit denen Jos. verschwägert war, sich aller animalischen Nahrung enthielten“, so ist das ein grober Irrthum, dem Herodot (vgl. z. B. II, 37. 40.) und Diodor aufs bestimmteste entgegen stehen. Von genaueren Speisegesetzen redet auch blos Chaeremon bei Porphyr. de abstin. IV, §. 6., und es ist unbegreiflich, wie man eine so crass asketische Sitte den ägypt. Priestern ohne allen Grund zuschreiben kann. — Abgesondert von seinen Brüdern, streng an die ägyptische Sitte sich haltend, speiset Joseph: und die Urkunde vergisst nicht zu bemerken V. 32, dass er gerade an die heimische Sitte sich in dieser Beziehung gehalten habe. Eigenthümlich ist auch die Sitte, dem Benjamin eine fünfmal grössere Ehrenportion vorzusetzen. Es muss das speziell Aegyptisch gewesen sein, denn anderweitig findet sich wohl ähnliches*)

*) S. die Sammlungen bei Dougtaeus, anall. s. p. 50. Köster, Erläuter. S. 197.

aber nicht völlig gleiches, vgl. auch 45, 22. Besonders merkwürdig ist aber die Erwähnung des Bechers Joseph's, 44, 5. Der heilige Becher ist Symbol des Nil, in dessen Wasser man jährlich eine goldene und silberne patera warf: die Quelle und der Fluss selbst hiess der Becher Aegypten's (Plin. h. n. VIII, 71. Hug, üb. d. Mythus, S. 137.). Es war der wohlthätige segenbringende Becher, zugleich als Weltspiegel die Bilder aller Dinge zeigend: und so kannten ihn auch die Griechen (Athen. XI, 55. Creuzer, Dionysus, p. 25 sq.). Als solcher weissagender, die Zukunft verkündender Becher wird er auch hier dargestellt: er ist von Silber, während sonst die Aegypter aus ehernen Bechern tranken (Hecataeus b. Athen. XI, 6. Herod. II, 37.): das Gewicht, welches auf seinen Besitz oder Verlust gelegt wird, zeigt seine hohe religiöse Bedeutsamkeit bei den Aegyptern. Nirgends in der Schrift erscheint eine Erwähnung dieser Sitte und sie ist hier so frei und ungezwungen in die Erzählung verwebt, welches wir nur durch eine ganz besondere Bekanntschaft des Verf.'s und seiner Zeit mit Aeg. zu erklären im Stande sind. — Charakteristisch und nur aus den eigenthümlich ägyptischen Verhältnissen zu begreifen ist die Frage Pharao's: was ist euer Gewerbe? 47, 2., vgl. 46, 33., denn nur bei dem strengen Kastenunterschiede war diese Frage nach der *δικαίη ζοή* von besonderer Wichtigkeit, vgl. Diodor. I, 77. Herod. II, 177. und das. Bähr. p. 882. — Von besonderer Wichtigkeit ist aber die 47, 18 ff. mitgetheilte Maassregel Joseph's in Bezug auf das ägyptische Grundeigenthum. Unsere Urkunde kennt eine Periode in diesem Lande, welche uns ohne sie völlig unbekannt sein würde, da die Besitzer von Ländereien noch freie Grundeigenthümer waren. Sie giebt zugleich die Ursache an, aus welcher die Umwandelung jenes Zustandes erfolgte, so dass nunmehr mit Ausnahme der Priesterkaste, der König Obereigenthümer aller Ländereien wurde. So blieb es bis auf die Zeit des Verfassers (Vs. 26.), und was die Priester anlangt, so kennen noch Herodot und Diodor sie als durchaus selbstständige Besitzer von Abgaben freier Ländereien (Heeren, S. 130 ff.). Die scheinbaren Widersprüche aber zwischen unserer Erzählung und der Angabe der Profanschriftsteller sind besprochen von Hengstenberg (BB. Mos. u. Aeg. S. 62 ff.) und Delitzsch (Genes.

2, S. 124 ff.); sie sind von der Art, dass die Berichte der bibl. Erzähler und die des Herodot und Diodor. Sic. sich ergänzen und bestätigen, indem die Genesis die älteste Sachlage darstellt, die griechischen Historiker von späteren Einrichtungen erzählen.

Dazu kommt das mit ächt historischer Wahrheitstreue eingefügte Stammregister Cap. 46. Die Vergleichung desselben mit den Stammangaben Num. 26. und den Genealogien der Chronik setzt seine Glaubwürdigkeit und sein Alter ausser Zweifel. Denn die in der Genesis enthaltene wird in den beiden späteren ausdrücklich vorausgesetzt und benutzt. Hiebei ist der Umstand nicht zu übersehen, dass wir in der Genesis das vollständigste Verzeichniss der Familie Jakob's besitzen. Die Abweichungen in den übrigen Genealogien reduziren sich hauptsächlich auf Auslassungen gewisser Namen. So fehlt von den Söhnen Simeon's später Ohad, von denen Ascher's Jischwa, von denen Benjamin's Becher und Rosch u. s. w. Dieser Umstand erklärt sich nur so genügend, dass wir annehmen, die später ausgelassenen Söhne hinterliessen keine Nachkommen, weshalb sie in den Numeris, wo nur von Familien und Geschlechtern die Rede ist, begreiflicher Weise fehlen mussten. So kennt also unsere Urkunde nur das ursprüngliche Familienverhältniss Jakob's, als er nach Aeg. zog, und ist um die spätere Gestaltung desselben völlig unbekümmert. Völlig widerlegt wird also die Ansicht durch unsre Relation selbst, welche v. Bohlen S. 413. entwickelt. Der Verf. habe den Glanz des Zuges nach Aeg. erhöhen wollen; daher habe er denn die alten Familien eines jeden Stammes ausgewählt, und er durfte auf einen um so sicherern Beifall rechnen, wenn er ihren Ursprung in das höchste Alterthum hinaufsetzte. Dann hätte er ja nothwendig um dieses Beifalls sich würdig zu machen, von den Verhältnissen seiner Zeit ausgehen müssen: diese hatten sich aber bereits im mosaischen Zeitalter ganz anders gestaltet. Noch mehr in der Zeit, aus welcher die zum Theil fragmentarischen Genealogieen des Chronisten stammen. Wir sind daher auf diesem Standpunkte von aller genügenden Erklärung der Beschaffenheit unseres Dokumentes verlassen. Aber von Bohlen will auch die Entdeckung gemacht haben, dass man in jener postulirten Zeit über den Vorrang gewisser Familien, ja häufig über den Namen derselben un-

einig gewesen sei. Das ganze Raisonnement läuft darauf hinaus, dass wir, wie in allen Geschlechts-Registern und auch sonst nicht selten, verschiedene Namen für dieselbe Person bisweilen finden. Hier zeigen nun aber Namen, wie Zephon und Ziphjon ganz evident, dass diese Differenz in späterer mehr oder weniger abweichender Aussprache oder Vertauschung desselben Namens besteht, und daraus zu erklären ist; die kleinere unbedeutendere Differenz lässt uns einen solchen durchaus treffenden Schluss auf die bedeutendere machen. Wie sollen wir uns aber jene Differenz erklären, falls diese Genealogieen sammt und sonders in späterer Zeit entstanden? Falls dergleichen überhaupt von selbst entstehen kann, so lässt sich dann nur Uniformität in den Namen erwarten. Halten wir aber das historische Auseinanderliegen dieser Genealogieen, so wie es in unsern BB. selbst angegeben ist, streng fest, so erklärt sich die Differenz von selbst, durch die Zeitfolge. Denn die Verschiedenheit der Benennungen kann schwerlich als aus einer Periode herrührend und in ihr fest constituirt gedacht werden. So verbürgt gerade der von den Gegnern hervorgehobene Umstand der Differenzen die Glaubwürdigkeit der Urkunde.

§. 126.

Fortsetzung. Gen. XLVIII—L.

Am Schluss der Gen. treffen wir zwei prophetische Abschnitte, welche zu dem seinem eigentlichen Wesen nach tief prophetischen Buche einen durchaus gemässen Schluss bilden: hier die schöne Vollendung der Reihe von Prophezeiungen, deren die Patriarchen gewürdigt wurden. Leitet uns hier nicht dogmatisch befangenes Interesse, welches gegen jede Prophezeiung überhaupt protestirt, so müssen wir darin nur eine neue nothwendige Entwickelung der Theokratie in ihrer Vorbereitung anerkennen.

Die Lage der Familie Jakobs war durch den Zug nach Aeg. eine ganz eigenthümliche geworden. Berufen zu der erhabenen Stellung, Träger der herrlichen Offenbarungen Jehova's zu sein und zu dem Ende das Land der Verheissung als Unterpfand der göttlichen Gnade und Treue zu ererben, war sie dem Ziele dieser Verheissungen durch jenes Ereigniss ferner getreten. Hier trat nun

ein Wendepunkt in der Geschichte der zu dem Grössten bestimmten Familie ein. Nicht eine Familie, sondern ein Volk (46, 3.) sollte zu jenem Besitzthum gelangen: ein Volk aber will anders, gewaltiger und eingreifender, vorbereitet und erzogen sein, als ein einzelnes Stammhaupt mit den Seinigen. Nicht Aegypten mit seiner lockenden Pracht, seinem Priesterstaat und Götzendienst sollte für dasselbe heimathlicher Boden werden: es sollte ziehen durch Gottes Hand geführt aus dem Lande der Knechtschaft. In Mitten eines heidnischen Landes und Volkes, das hoch in der damaligen Welt hervorragte, sollte der Sieg und Triumph der Theokratie proklamirt werden: wie alles im theokratischen Leben auch in äusserlicher Realität sich darstellte und in concreter Schroffheit den Gegensatz durchführte, so musste es auch der Anfangspunkt der theokrat. Geschichte thun. Der Auszug der Hebräer aus Aeg. hat daher einen tiefen für das ganze Wesen der Theokratie bedeutsamen Charakter: und desshalb auch nicht minder der Einzug. Mit Jakob's Tode blieb das Volk, welches seines gemeinschaftlichen Familienhauptes entbehrte, sich gewissermassen selber überlassen. Das Bewusstsein seiner höheren Einheit konnte in ihm nur einerseits negativ durch den Gegensatz zu dem fremden und unheimathlichen Lande, andererseits positiv durch eine bestimmte eindringliche und Concentrationskraft ausübende Tradition rege und lebendig erhalten werden. An des Patriarchen Ende so gefasst knüpft sich daher Hohes und Bedeutsames. Wenn er mit besonders prophetischer Gabe ausgerüstet erscheint, so hängt das mit der Bedeutsamkeit seiner Persönlichkeit enge zusammen: diese aber wird nur erst vom eigenthümlich theokrat. Standpunkte gehörig begriffen und gewürdigt.

Daher passen auch die sogenannten Parallelen gar nicht, die eine unzeitige Betriebsamkeit hier zusammengehäuft hat, als sei der Standpunkt und die Tendenz der Urkunde identisch mit und erklärbar aus dem Grundsatze des Heidenthums: facilius evenit appropinquante morte ut animi futura augurentur, Cic. de div. I, 30. Denn was davon hieher gezogen werden kann, gehört theils der rein poetischen Fiktion an*), theils der daran sich an-

---

*) Vgl. Hom. II. π, 851. φ, 356. Virg. Aen. X, 470. Halbkart, psycholog. Homer. p. 41 sq.

schliessenden besonderen philosophischen Anschauung des Alterthums, wonach denn auch dieses Gebiet seine eigenthümliche Stellung in dem ganzen Divinationssysteme einnahm*).

Wie aber die Grundidee von Cap. 48. 49. so fest in dem Boden der Geschichte wurzelt, so ist auch die Durchführung derselben streng historisch gehalten. Die prophetischen Umrisse sind ganz allgemein gehalten, nur erst in der Folge der Begebenheiten bestimmtere Bedeutung erhaltend. Joseph's herrliche Bestimmung als Stammvater zweier Stämme, und das Uebergehen des Erstgeburts-Rechtes Rubens auf ihn konnte nicht anders als so deklarirt werden, dass er zuerst besonders vom Vater gesegnet wurde. Hier kommt die mythische Ansicht sichtbar ins Gedränge. Sie kann in Cap. 48. nur eine „priesterliche Idee“ finden, welche nie eigentliche Realität hatte: man wollte das doppelte Stammrecht in die Vorzeit hinaufrücken, weil es so das Emporkommen des Priesterstandes und seine hierarchischen Absichten erforderten**). Die Tendenz von Cap. 49. ist degegen durchaus eine andere, eine antihierarchische. Und doch hängen beide Capp. so enge mit einander zusammen! Wie will man aber aus hierarchisch levitischem Interesse, namentlich der Zeit, in welcher es in seiner ganzen Grösse lebendig sich zeigt, den Segen erklären, wie er 48, 16. 20. erscheint? So abtrünnige Stämme hätte kein zäher levitischer Fanatiker, wie ihn die Theologie des Zeitgeistes uns vorführt, mit so reichem Segen schmücken können! Wie hätte einem solchen die blos äusserliche Grösse des Stammes Ephraim so imponiren können, dass er so grosse Verheissungen zu erfinden sich veranlasst fand? Wie sollen wir es uns denken, dass die Eifersucht der Stämme unter einander später nur den Gedanken einer solchen Beschränkung für die übrigen aufkommen liess? Noch dazu erscheint hier alles speziell an die Person des Joseph geknüpft. „Jakob segnete den Joseph“ — heisst es 48, 15. Und so wird nur aus den damaligen geschichtlichen Verhältnissen der Segen selbst begriffen.

---

*) Vgl. z. B. Diodor. Sic. XVIII. p. 586. Wessel. Cic. de div. I, 30, 64.

**) S. de Wette, S. 163. v. Bohlen, S. 429 ff. 484. vgl. Vatke, bibl. Th. I, S. 221 ff.

Besonders irre geleitet hat die Ausll. die Ansicht von Gen. 49. als einem aus rein ästhetischem Gesichtspunkte aufzufassenden Kunstprodukte. Wis sind keineswegs gemeint, die Würde des Gedichts „herabzusetzen"; nur das soll damit gesagt sein, dass der Inhalt und Gedanke hier besonders über die Form hervorrage und letztere in den Hintergrund stelle. Daraus erhellt schon, wie es ganz unmöglich ist, den Segen mit der Poesie des davidischen Zeitalters zu combiniren, wie es noch von Bohlen thut: man muss seltsame Vorstellungen von letzterer hegen, um dergleichen behaupten zu können. Unsere Poesie gehört nicht nur so entschieden wie irgend etwas einer vordavidischen unausgebildeteren Gestaltung derselben an, sondern kann nicht einmal mit den schon mehr formell geregelten und liturgischen Zwecken dienenden Stücken wie Ex. 15. und Judd. 5. in eine Kategorie gestellt werden. Hätte man hierauf sorgsamer geachtet, so würde die Behauptung, Jakob habe so nicht singen können, in ihrer Nichtigkeit sich erwiesen haben: vielmehr nur so konnte die Poesie jenes Zeitalters sich ausprägen.*)

Die kurzen Sprüche, das sententiöse Colorit dieses Segens erklärt zugleich die häufig in Zweifel gestellte Möglichkeit seiner treuen Erhaltung. Wir brauchen in dieser Hinsicht auch nur an die poetischen Ueberlieferungen, wie sie bei Arabern und andern alten Völkern statt hatten**), zu erinnern, und es wird dadurch klar werden, mit welcher Leichtigkeit insonders der für Poesie so viel Sinn habende Orient dergleichen auffasst und treu erhält. Hier aber ist noch die Eigenthümlichkeit des Segens als Weissagung, als theures Israel's Söhnen vermachtes Erbgut wohl zu berücksichtigen. An diese Segnungen ist die ganze Stellung der Familie unter einander, ihre ganze Bestimmung geknüpft: und schon aus der früheren Geschichte kennen wir das Gewicht, welches diesem Vatersegen beigelegt wurde.

Es ist aber besonders die innere Beschaffenheit dieses Stückes, welche seine Authentie erweiset, die hier um so bedeutender ist, als es sich einerseits auf die frühere Geschichte dergestalt bezieht,

---

*) Vgl. des Verf. Vorlesungen üb. d. Theol. des A. Test. S. 208 ff.

**) Vgl. Hartmann a. a. O. S. 292 ff.

sie so in sich schliesst, dass diese zugleich mit steht oder fällt, andererseits die Basis bildet, auf welche die mosaische Segnung Deut. 33. begründet ist*). Wir wollen hiebei nicht auf die eigenthümliche Symbolik des Gesanges besonderes Gewicht legen, wiewohl ihre Bilder einem ganz speziellen Kreise angehören, der noch keineswegs seine volle Würdigung gefunden hat. Das aber ist jedenfalls charakteristisch, wie die Weissagung in ihren so ganz allgemeinen Schilderungen recht eigentlich die grosse Ferne abspiegelt, in welcher sie in ihrer Realität dastehen werde. Es sind allgemeine Verhältnisse auch ganz im Grossen erfasst, die hier berücksichtigt werden. Dazu muss aber nothwendig hinzugenommen werden die auffallende Verkettung dieses allgemeinen Standpunktes mit einer bestimmten Individualität. Die Persönlichkeit der Stammväter als der nächsten und unmittelbaren Empfänger dieser Weissagung ist hier so berücksichtigt, dass von hier aus der Standpunkt für das fernere genommen ist. Person und Stamm werden gleichsam mit einander ausgeglichen; die als charakteristisch hervorgehobene Eigenthümlichkeit der ersteren findet ihren Reflex in der Nachkommenschaft. Wenn dies bei mehreren Persönlichkeiten da geschieht, wo uns die geschichtliche Grundlage bekannt ist (wie bei Ruben, Simeon, Levi), so muss uns dies nur um so entschiedener dazu hinführen, dasselbe zu statuiren, wo uns eine solche unbekannt ist, zumal nur so wirkliches Verständniss des Ganzen erreicht wird. Es lässt sich hieraus z. B. allein genügend erklären, warum dem Isaschar gerade das verkündigt wird, was auch andere Stämme traf, warum bei Napthali das נתן אמרי שמר Vs. 21. (was gewiss nach der masoreth. Lesart zu verstehen ist) hervorgehoben wird, da dieses auch von andern gewiss gesagt werden konnte. Dieser Umstand ist wichtig, sofern er zeigt, wie nicht von den Stämmen aus der Ausgangspunkt der Prophetie, sondern vielmehr von den Personen genommen ist, und von hier aus die Stämme sich dem Seher-Blicke

*) Denn ein umgekehrtes Verhältniss, dass aus dem letzteren der Segen Jakob's hervorgegangen sei, wie Bleek will, in Rosenmüller's Repert. I, S. 31 ff., anzunehmen, ist doch selbst nur scheinbar nicht zu erweisen.

darstellen. Dies könnte in dieser Weise nur im Falle der Authentie unsers Abschnittes der Fall sein: in der Dunkelheit jener Zeitverhältnisse liegt auch die theilweise Dunkelheit desselben: wie aber eine spätere Zeit hievon nur noch eine Ahnung haben konnte, ist nicht abzusehen.

Und wie mit dem Ganzen, so ist's auch mit dem Einzelnen. Nur als authentisch begreift sich Vs. 18., welcher ächt lyrisch das Ganze unterbricht; sollte dies in späterer Zeit nachgeahmt sein? Gewiss sowenig als dieser Vs. für Interpolation gehalten werden darf. Dergleichen kann namentlich in Mitten solcher kräftig epischen Sprache nur als unmittelbarer Herzenserguss, aus der Fülle eines tief bewegten Gemüthes dringend, entstanden sein. Ein solches giebt sich aber auch kund bei der Erwähnung Ruben's; 49, 4. ist ein ganz lyrisch gehaltener Vers*). So hätte kein anderer von dem Erstgebornen Jacob's reden können. Auch ist hier blos im Allgemeinen vom Verluste des Erstgeburts-Rechtes die Rede: also demjenigen, was schon damals seine volle Bedeutsamkeit für Ruben hatte: es ist ein sichtbarer Fortschritt, wenn Deut. 33, 6. ihm zugleich noch angekündigt wird, er werde unbedeutend bleiben**). Eben so erklärt sich nur aus den damaligen Verhältnissen, wie Joseph hier als נזיר אחיו Vs. 26. erscheinen kann: denn das war er doch recht eigentlich nur damals, zumal wenn wir ihn nach der Weise der ägyptischen Grossen mit einem

---

*) Patrem mihi videre videor — sagt Stähelin, animadvv. in Jac. vatic. p. 5. — primogeniti adspectu gaudentem, deinde criminis ipsius memoria, ira commotum, ita tamen ut ne in commotiore quidem animo non agnoscere possimus animum paternum: nam nonnisi invitus maledixit, ideo brevi tempore intermisso, adjecit עלה, utique ascendit, haud aliter ac si significare voluisset, se non injuria dira filio natu maximo imprecatum esse. Dagegen ist es lächerlich, wie man hier eine spätere politische Ausdeutung dem Vs. zu geben sucht, wie wenn v. Bohlen, S. 447. vermuthet, der Stamm Ruben habe später einmal nach der Oberherrschaft gestrebt u. s. w.

**) Denn in diesem Sinne ist allein das מספר dort aufzufassen (Gegenstand des Zählens, zählbar = klein an Zahl); s. Hitzig, z. Jes. S. 132.

Diadem (נזר) geschmückt uns denken; Stähelin, l. cit. p. 27. Alles andere, was später in Ephraim von Macht und Herrschaft sich zeigte, ist nur ein schwacher Abglanz der Würde, die damals in Joseph's Person, vor der sich alle seine Brüder neigen, vereinigt war. Juda, als derjenige, welcher, weil die drei älteren Brüder ihrer Rechte verlustig gehen, den Vorrang einnimmt, wird hier in dieser seiner Würde in den allgemeinsten Zügen dargestellt. Sowohl sein nächster Vorrang als Führer beim Zuge durch die Wüste, als das später aus ihm hervorgehende Königshaus reicht hier allein nicht hin, um das Ganze zu erfassen. Sein königliches Vorrecht wird ein unverbrüchlich bleibendes, ein ganze Völker in sich begreifendes sein, begleitet von den grössten Segnungen. Die Stelle kann weder im davidischen Zeitalter geschrieben sein; denn dann wäre die Nebeneinanderstellung mit Joseph's Würde unerklärbar (s. Bleek a. a. O. S. 33); noch in späterer Zeit der Spaltung: denn da war ja Juda's Herrschaft keineswegs eine so umfassende; noch in der Richterperiode, denn dafür ist die Schilderung viel zu ideal. So sind wir denn auch hier gewiesen auf den historisch-traditionell gegebenen Standpunkt. Vorzüglich aber führt darauf die Art wie von Simeon und Levi gesprochen wird. Auch hier ist der Ausgangspunkt des Fluches allein ihre Frevelthat gegen Sichem. Beide Söhne werden daher völlig gleichgestellt als verbündete bei jener That. Gleiches Schicksal soll sie treffen. Der Patriarch sieht nur die Zerstreuung der Stämme im Geiste voraus. Sie erfolgt auch. Er hat für Levi keinen Segen: seiner priesterlichen Würde wird nicht gedacht. Wir befinden uns hier keineswegs in dem Dilemma, (wie von Bohlen, S. 454. meint) entweder die Erfüllung läugnen oder die Zerstreuung Levi's als ein trauriges Verhängniss ansehen zu müssen. An sich stand Levi's Schicksal mit dem Simeon's auf gleicher Stufe, es war ein Unglück. Die priesterliche Bestimmung des Stammes war ein späteres accedens; ohne dasselbe wäre Levi geblieben, was Simeon war. Dass aber hier nur die eine Seite des zukünftigen Schicksals geweissagt wird, hebt ja die spätere göttliche Fügung und partielle Wendung desselben keineswegs auf. Bestand denn doch auch Levi's Glück durchaus nicht in der Vertheilung seines Stammes: sondern in seiner erhabenen Bestimmung, das Volk im

Heiligthume Jehova's zu vertreten! Das war aber noch nicht Jakob vergönnt ihm zu verkünden; dazu sollte erst Moses aus diesem Geschlechte hervorgehen, um ihm seine Segnung zu verkünden, Deut. 33, 9 ff. Hier wird daher Simeon ganz übergangen: denn für ihn bleibt es bei dem, was der Erzvater ihm verkündigt hat. Nun aber erkläre man es, wie dies seit der Begründung Levi's als Priesterstammes in dieser Weise von ihm ausgesprochen werden konnte! Oder wenn man so weit geht, dem ganzen priesterlichen Stamme als solchem erst ein ungleich späteres Entstehen, ja gar keine anfänglichen Stammes-Rechte zuzugestehen, wie es zum Trotz aller Geschichte Vatke thut, so erkläre man, wie dergleichen noch überhaupt Reception finden konnte neben Segnungen wie die eines Moses. Wahrlich es musste jener Fluch als ein mit ungleich höherer Auktorität feststehender angesehen werden, wenn er sich halten sollte in Mitten so anmasslichen Strebens der Priesterkaste: unmöglich hätte man ihn dann in dieser Form getreulich aufbewahrt.

Ein sehr genaues Bild ägyptischer Sitte und Begräbnissfeier liefert Cap. 50., das uns des Verf.'s bewundernswürdig genaue Kenntniss dieses Landes besonders zu veranschaulichen geeignet ist. Als Jakob gestorben ist, gebietet Joseph seinen Knechten, den Aerzten ihn einzubalsamiren. Die diesem Geschäfte obliegenden Leute waren eigends hiezu constituirte Kunstverständige (τεχνῖται, τὴν ἐπιστήμην ταύτην ἐκ γένους παρειληφότες, Diod. Sic. I, 91.), wahrscheinlich der niederen Priesterschaft, den Pastophoren, welche auch Arzneikunde trieben *), angehörig **) und daher hier treffend als Diener bezeichnet. Sie heissen hier Aerzte (הרפאים) mit demselben Rechte und nicht minder charakteristisch wie bei den Griechen ταριχευταί ***). Enge verbunden erscheint die Trauer- oder Todtenklage und das Begräbniss wie dessen Vorbereitung †). Die eigentliche Einbalsamirung dauert

*) Nach Clemens Alex. Vgl. Creuzer, Symbolik I, S. 247 ff.

**) Vgl. Creuzer, commentt. Herod. p. 13. Bähr ad Her. I, p. 681.

***) Creuzer, commentt. p. 10 sq. Ueber die ganz priesterlichen Zwecken dienende Arzneikunde der Aeg. s. Heeren, S. 165 ff. Creuzer, Symb. I, S. 395.

†) ויחנטו־ויבכו, 50, 2. 3. θρῆνοι καὶ ταφαί. Herod. II, 85.

40 Tage, die ganze Trauerzeit 70 Tage (50, 3.). Auch hiemit stimmen die Nachrichten der Alten überein, so fern Diodor l. cit. angiebt, man habe mehr als 30 Tage (ἡμέρας πλείους ἢ τριάκοντα — nach andern codd. τετταράκοντα) auf die Einbalsamirung verwandt: nach Herodot liess man im Ganzen den Leichnam siebenzig Tage in mineralalkalischem Salze liegen, und zwar war dies bei allen drei Arten des Einbalsamirens der Fall (II, 86. 87. 88.), nach welchem Zeitraume er entweder sogleich bestattet, oder noch mit Spezereien weiter angefüllt werden kann *). Nicht Joseph selbst wendet sich an den Pharao unmittelbar mit der Bitte, seinen Vater in Kanaan begraben zu dürfen, sondern sucht die Gunst des Hauses Pharao's d. h. der ihn umgebenden Priesterschaft zunächst für sich zu gewinnen. Schwerlich lässt sich dieser Umstand daraus erklären, dass die Trauer den Joseph hieran gehindert habe (Esth. 4, 2.) **); denn wir wissen hierüber nichts bestimmtes, ob die persische Sitte auch in Aegypten stattfand, welches wir aus andern Gründen vielmehr sehr bezweifeln möchten. Aber das muss hier besonders berücksichtigt werden, dass Aegypten voll war von Todtenstädten, in denen die Mumien sorgfältig beigesetzt wurden ***). Es musste offenbar auffallen, dass die nach ägyptischem Ritus zubereitete Mumie nunmehr nicht auf eine demselben gemässe Weise bestattet wurde. Da diese Todtenbestattung mit dem religiösen Glauben Aegyptens enge zusammenhing, so konnte Joseph begreiflicher Weise nur vorsichtig zu Werke gehen. Es ist ganz natürlich, wenn er hier zunächst im Einverständnisse mit dem Hause Pharao's, der Priesterschaft handelt, und so durch diese selbst an den an die priesterlichen Statuten scharf gebundenen König seine Bitte gelangen lässt. Hiedurch wird es auch vollkommen begreiflich, warum die Aegypter allerdings an der Trauerklage Theil nehmen, und den Leichnam bis zu einem jen-

*) Auch die eigenthümlich Aegyptische θήκη worin die Leichname gelegt wurden (Creuzer, commentt. p. 67.) kennt unsre Urkunde 49, 26. unter dem hiefür so bezeichnenden Namen: ארון vgl. das Arab. أرأن, Vullers ad Tarafae Moall. p. 39.

**) Wie Rosenmüller und Schumann annehmen.

***) S. Creuzer, commentt. cap. II.: de primariis urbibus sepulcralibus per Aegyptum consecratis.

seits des Jordan's gelegenen Orte begleiten Vs. 10., denn die Trauerzeit währet bis zur Zeit des Begräbnisses*). Die Brüder Joseph's ziehen alle über den Jordan hinüber und begraben hier ihren Vater: der Ort der Trauer und des Begräbnisses werden demnach genau unterschieden**). An letzterem konnten aber die Aegypter gar nicht Theil nehmen; denn dies war nicht mit ihren Gebräuchen in Uebereinstimmung. Der Umstand aber wird hiedurch für die Bewohner Kanaans besonders merkwürdig; sie nennen den Klage-Ort charakteristisch: Trauer Aegyptens; denn die Trauergebräuche dieses Landes waren überhaupt eigenthümlich und andern Völkern auffallend***).

§. 127.

Fortsetzung. Kritik der Geschichte im Exodus. Cap. I—XIX.

Je weiter die Geschichte vorwärts schreitet, um so deutlicher treten die Spuren ihrer inneren Wahrheit kenntlich hervor: denn nun erweitert sich das Gebiet der Analogieen, und die Kritik gewinnt immer sicherere Haltpunkte. Aber auch immer nachdrücklicher treten die Angriffe auf, welche den historischen Grund dieser Nachrichten zu untergraben drohen.

Mit der Beschreibung des Zustandes Israel's in Aegypten beginnt unser Buch. Gleich hieraus erhebt sich der Einwand, dass unsre Nachrichten über die so lange Zeit jenes Aufenthaltes gänzlich schweigen†). Eine Bemerkung, welche zunächst gar nicht hieher gehört, da sie nicht sowohl gegen das historische der Urkunde, als gegen den Plan und die Absicht des Historikers gerichtet und nur aus Verkennung der Oekonomie des Pent. geflossen

---

*) *Οἱ μὲν συγγενεῖς καὶ φίλοι πάντες καταπασάμενοι πηλῷ τὰς κεφαλὰς περιέρχονται τὴν πόλιν θρηνοῦντες, ἕως ἂν ταφῆς τύχῃ τὸ σῶμα.* Diodor. Sic. l. cit.

**) Vgl. Ewald, Komposit. der Genesis, S. 48.

***) Vgl. Her. II, 36.: *τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι νόμος ἅμα κήδεϊ — Αἰγύπτιοι δὲ* etc. II, 85.

†) Vgl. de Wette, Beitr. 2, S. 169.

ist (s. §. 110). Aber man wendet weiter ein, nach der unbestimmten kurzen Nachricht unsers Buches wissen wir nicht die Ursachen dieser sonderbaren politischen Maassregel der ägypt. Könige; was man in dieser Beziehung aus der ägypt. Geschichte beigebracht hat, ist blose Hypothese (de Wette, S. 170 f.). Allein kann wohl unsere Unkenntniss der Ursachen einer politischen Maassregel der alten Pharaonen die Maassregel selbst verdächtig machen? oder kann der Umstand, dass die verschiedenen Meinungen über Manetho's Berichte von den Hyksos bei Josephus c. Ap. I, 14. und I, 26 f. blose Hypothesen sind, die Erzählung des Pent. über die Bedrängung der Israeliten durch die ägypt. Pharaonen und ihre Erlösung aus dieser Knechtschaft irgendwie als unhistorisch erweisen? Unter diesen Hypothesen*) können wir freilich weder derjenigen beipflichten, welche die Hyksos schon vor Abraham's und Joseph's Zeiten aus Aegypten vertrieben sein lässt und jeden Zusammenhang der Hyksos mit den Israeliten in Abrede stellt, noch auch die in neuester Zeit verbreitetste, dass die Israeliten unter der Hyksosdynastie eingewandert und von derselben begünstigt, seit dem Wiederaufkommen einer nationalen Dynastie (Exod. 1, 8.) als Freunde und Schützlinge der Vertriebenen gehasst und bedrückt worden seien, für begründet halten, sondern wir müssen den Forschern beitreten, welche die beiden Manethoschen Berichte für zwei verschiedene Fassungen einer und derselben Sage halten, welcher der im Pent. erzählte 430jährige Aufenthalt der Israeliten in Aegypten von ihrer Uebersiedlung dahin durch Joseph bis zu ihrem Auszuge unter Moses, als historisches Faktum, nur im national ägyptischen Interesse ganz entstellt, zu Grunde liegt. Dieser Ansicht beizupflichten, dazu bewegen uns folgende Gründe:

1) Die Uebereinstimmung beider Berichte in den Hauptpunkten. Der erste spricht zwar nur von Hirten, die von Osten kommend in Aegypten einfallen und das Land unterjochen, der zweite aber von Aussätzigen, mit welchen sich die vertriebenen Hirten, von Jerusalem zu Hülfe gerufen, vereinigen; aber beide nennen die Stadt Avaris als den Mittelpunkt ihrer Herrschaft in Aegyp-

---

*) S. die Uebersicht derselben bei Kurtz, Gesch. d. a. B. 2, §. 36 f.

ten und schildern die an Aegypten verübte Tyrannei fast mit denselben Worten: c. Ap. I, 14.: *τὸ λοιπὸν τάς τε πόλεις ὠμῶς ἐνέπρησαν καὶ τὰ ἱερὰ τῶν θεῶν κατέσκαψαν. πᾶσι δὲ τοῖς ἐπιχωρίοις ἐχθρότατά πως ἐχρήσαντο, τοὺς μὲν σφάζοντες, τῶν δὲ καὶ τὰ τέκνα καὶ γυναῖκας εἰς δουλείαν ἄγοντες* und I, 26.: *καὶ γὰρ οὐ μόνον πόλεις καὶ κώμας ἐνέπρησαν, οὐδὲ ἱεροσυλοῦντες οὐδὲ λυμαινόμενοι ξόανα θεῶν ἠρκοῦντο, ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀπτανίοις τῶν σεβαστευομένων ἱερῶν ζώων χρώμενοι διετέλουν, καὶ θύτας καὶ σφαγεῖς τούτων ἱερεῖς καὶ προφήτας ἠνάγκαζον γίνεσθαι, καὶ γυμνοὺς ἐξέβαλον.* Nach beiden Berichten wählen sie (die Hirten wie die Aussätzigen) sich einen König aus ihrer Mitte, der Avaris sehr stark befestigte, nur dass derselbe im ersten Salatis heisst und zu Memphis residirt, nach dem zweiten ein Priester von Heliopolis war Namens Osarsiph. Nach beiden ziehen sie bei ihrer Vertreibung aus Aegypten nach Syrien und lassen sich in Hierosolyma nieder, nur dass in dem zweiten Berichte diese Niederlassung nicht ausdrücklich erwähnt ist, weil die Hirten von Jerusalem gekommen, also selbstverständlich nach ihrer Vertreibung und Verfolgung bis an die Grenze Syriens wieder dorthin zurückgekehrt sind. Neben dieser Uebereinstimmung bleiben allerdings noch recht bedeutende Verschiedenheiten zwischen beiden Berichten übrig, z. B. dass die Hyksos 511 Jahre, nach dem andern Berichte nur 13 Jahre über Aegypten herrschten. Da nun der zweite Bericht nach der eigenen Angabe Manethos*) aus unhistorischen Mythen geflossen, der erste hingegen nach Joseph. c. Ap. 1, 14. aus den heiligen Urkunden seines Volks (*ἔκ τε τῶν ἱερῶν, ὥς φησιν αὐτὸς, μεταφράσας*) geschöpft ist, so könnte trotzdem dass der zweite sich ganz offenbar als eine aus Nationalhass hervorgegangene, völlig unhistorische Entstellung der Geschichte des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten zu erkennen giebt, doch der erste für ächt geschichtlich und vollkommen glaubwürdig gehalten werden, wenn nur nicht gegen eine solche Ansicht sich andere gewichtige Bedenken erhöben.

---

*) Nach Jos. c. Ap. I, 16.: *οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων.*

2) Aber die Glaubwürdigkeit Manethos ist an sich schon sehr verdächtig. Zwar halten wir die Meinung Hengstenbergs*), dass er ein vorsätzlicher Betrüger und Lügner gewesen, durch die von ihm dafür geltend gemachten Gründe nicht für erwiesen, aber eben so wenig ist andrerseits seine Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit als Historiker gründlich dargethan, und möchte in dieser Beziehung überhaupt nicht mehr erweislich sein, als dass „Manetho Wahres und Falsches, ehrlich, aber ohne es immer genau zu sichten, nachgeschrieben" habe**). Hierzu kommt, dass die Quelle, auf welche Manetho seine Nachrichten zurückführt, nämlich „die Säulen in dem Seriadischen Lande, beschrieben im heil. Dialekte und mit heil. Buchstaben von Thoth, dem ersten Hermes, deren Inhalt dann nach der Fluth in die griechische Sprache übersetzt sei in hieroglyphischer Schrift und schriftlich niedergelegt von Agathodämon, dem Sohne des zweiten Hermes dem Vater des That in die Heiligthümer Aegyptens"***) eine mythische ist und noch dazu wahrscheinlich jüdischen Ursprungs†). Das hieraus gegen die historische Wahrheit der Manetho'schen Geschichtsschreibung entspringende Bedenken lässt sich auch nicht

---

*) Manetho u. die Hyksos, Beilage der Schr. „die BB. Mos. u. Aegypten." S. 237 ff.

**) Vgl. I. L. Saalschütz, Forsch. auf d. Gebiete der hebr. ägypt. Archäologie. Kngsb. 1851. H. II. S. 30. Denn, wie dieser Gelehrte unmittelbar vorher sagt, „es erweckt kein gutes Vorurtheil, wenn so ausgezeichnete u. ihm so sehr günstige Aegyptologen wie Jablonsky, Rosellini und Bunsen sich veranlasst sehen, die vollkommene Werthlosigkeit, die Ersteren der Götterdynastien, mit denen seine Geschichte beginnt, der Letztere der Widmung seines Buchs über den Hundsstern anzuerkennen und desshalb anzunehmen, dass diese Stücke ihm untergeschoben seien, da ein evidenter Beweis hiefür schwer werden dürfte."

***) Vgl. Syncelli chronograph. p. 40. ed. Goar. t. I, p. 72. ed. Bonn.

†) Das Seriadische Land ist ein Utopien; der jüdische Ursprung dieser Sage wenigstens in der Gestalt, wie Man. sie giebt, erhellt theils aus der Verbindung dieser Säulen mit der Fluthsage, von der das alte Aegypten nichts weiss, theils aus ihrer Uebereinstimmung mit der ganz ähnlichen jüdischen Fabel bei Joseph., Antiqq. I, 2, 3. Vgl. Hengstenb., BB. Mos. u. Aeg. S. 241 f.

durch den Einwand beseitigen, dass diese Angabe sich auf die Quellen des als unächt erkannten Buchs der Sothis beziehe; denn einmal stützt sich die Annahme der Unächtheit dieser Schrift auf die durch nichts gesicherte Voraussetzung, dass die Aegyptiaca Manethos einen ächt geschichtlichen Charakter gehabt hätten, sodann aber bilden die Götter- und Königsdynastien, wie sie die Sothis enthält, einen integrirenden Bestandtheil des Manetho'schen Geschichtswerks, so dass jene Quellenangabe auf das ganze Werk bezogen werden muss. — Unter diesen Umständen müssen wir für die Glaubwürdigkeit auch des ersten Berichts über die Hyksos anderweitige bestätigende Zeugnisse fordern. Diese fehlen aber ganz und gar. Herodot und Diodor. Sic., von denen der erstere sehr genaue Erkundigungen bei den ägyptischen Priestern nicht blos von Memphis, sondern auch von Heliopolis eingezogen hat*), haben über die Hyksos nichts erfahren**). Auch die Monumente haben bisher nichts Sicheres zur Bestätigung dieser Erzählung geliefert***). Wären die Hyksos wirklich nach 511 jähriger Beherrschung Aegyptens von den Königen von Thebais und den übrigen Aegyptern vertrieben worden, so würde die Nationaleitelkeit Aegyptens gewiss nicht unterlassen haben, diesen Sieg zu

*) Vgl. Saalschütz a. a. O. S. 9.

**) Die Notiz des Herodot 2, 128 über den Hirten Philition liefert kein Zeugniss für die Hyksos. Vgl. Hengstb. a. a. O. S. 264.

***) Vgl. Hengstenb. a. a. O. S. 268 f. Die von Saalschütz a. a. O. S. 36 erwähnte Notiz in Hermapions Obeliskenüberschrift, dass Ramestes die Fremden besiegt habe, ist viel zu unbestimmt, um für die Hyksos zu beweisen. Auch das ägyptische Monument, dessen Entdeckung durch den Vicomte de Rougé die lange gesuchten monumentalen Beweise von dem Vorhandensein einer Herrschaft fremder Könige in Aegypten liefern soll (s. Brugsch, Ztschr. d. deutsch morgl. Gesellsch. IX., S. 200 ff.), liefert keine sichere Rechtfertigung der Manetho'schen Erzählung, weil dasselbe — abgesehen davon, dass die Richtigkeit der Entzifferung noch der weiteren Bestätigung bedarf — zu dürftig und unbestimmt ist, und sofern die darin gefundenen Angaben richtig sind, den Beweis liefert, „wie vorsichtig die Manetho'schen Königslisten zu benutzen sind, und welchen Verdrehungen und Verfälschungen wir zu begegnen haben."

feiern und in ihrem Interesse zu verherrlichen. Hiezu kommt, dass diese Erzählung in Bezug auf die Vertreibung der Hyksos unverkennbar nur eine sagenhafte Entstellung von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten darbietet.

3) Endlich ist die ganze Sage von dem Einfalle einer von Osten kommenden Völkerschaft, die ganz Aegypten bezwingen und sich einen König wählen kann, der seine Hauptstadt mit 240,000 Bewaffneten besetzt, und die nach 511 jähriger Herrschaft bei ihrer Vertreibung mit 240,000 Menschen nach Syrien abzieht und in Jerusalem sich niederlässt, ganz unvereinbar mit dem was Genesis und Exodus über die Völkerschaften Vorderasiens und über den Zustand Aegyptens berichten. Diese Hyksos können weder Terachiten, noch Amalekiter, noch Philister, Kanaaniter oder Araber gewesen sein. Nicht Terachiten oder andere den Israeliten verwandte Völkerstämme, weil die Bildung und Gliederung dieser Stämme erst den Zeiten Abrahams, Isaaks und Jakobs angehört und keiner derselben ausser Abrahams und Lots Nachkommen sich diesseits des Euphrat ausgebreitet hat. Nicht die Amalekiter, weil diese erst von den Edomitern durch Amalek sich abgezweigt haben (Gen. 36, 16) und die Annahme eines älteren Ursprungs dieser Völkerschaft keinen historischen Boden hat. Nicht die Philister, weil diese zur Zeit der Patriarchen schon in ihrem Gebiete im Südwesten Kanaans wohnen und weder so stark noch so eroberungssüchtig erscheinen, um sich Aegypten zu unterwerfen. Auch nicht kanaanitische mit arabischen Beduinen verbündete Stämme, weil die Kanaaniter im Zeitalter der Patriarchen zu einer solchen kriegerischen Unternehmung viel zu friedlich und zu schwach erscheinen, und an Urbewohner Kanaans, die etwa durch die Einwanderung der Kanaaniter in Palästina vorwärts gedrängt sich neue Wohnsitze in Aegypten gesucht hätten, nicht gedacht werden kann nicht allein desshalb, weil die Einwanderung der Kanaaniter eine friedliche war, also eine Auswanderung der früheren Bewohner nicht bewirkt haben wird, sondern auch desshalb, weil ja die Hyksos nach ihrer Verdrängung aus Aegypten wieder nach Judäa zurückgezogen sein sollen, den Nachrichten der Genesis zufolge aber schon zur Zeit der Patriarchen dieselben kanaanitischen Völkerstämme in Palästina wohnen, die unter Josua be-

siegt und ausgerottet werden*). Zwar meint Kurtz (a. a. O. S. 198) ein bisher noch nicht beachtetes Moment für die geschichtliche Wahrheit des ersten Manetho'schen Berichts darin gefunden zu haben, dass die Hyksos, um sich vor einem etwaigen Einfall der Assyrer, welche damals sehr mächtig gewesen, zu sichern, die Ostgrenze Aegyptens stark befestigt hätten. Aber wenn nur diese Angabe von einem glaubwürdigeren Historiker als Manetho herkäme, und nicht den Verdacht gegen sich hätte, aus den Anschauungen der späteren Zeit, wo Assyrien Erbfeind Aegyptens war, geflossen zu sein! Was wir als historisch von der Macht der Assyrer zu Abrahams Zeiten wissen, gereicht nicht Manethos Berichte, sondern unserem Verdachte zur Bestätigung. Der Gen. 14 erzählte Kriegszug von 4 transeuphratensischen Königen nach dem Siddimthale und der Umgegend beweist zwar, dass von jenseits des Euphrat Streifzüge bis nach Kanaan vorkamen, bei welchen einzelne Städte und kanaanitische Stämme zeitweilig unterworfen wurden, aber die Thatsache, dass Abraham mit 318 waffengeübten Knechten das Heer von vier Königen total schlagen und weithin verfolgen kann, liefert eben kein Bild von einem assyrischen Reiche, dessen Macht die Hyksos in Aegypten zu fürchten gehabt hätten, und keinen Anhaltspunkt für die Vermuthung, dass ein früheres Andringen der Assyrer palästinensische Völkerschaften zu einer Invasion und Eroberung Aegyptens fortgedrängt haben sollte.

Nicht minder unvereinbar ist die Manethosche Hyksossage mit den Verhältnissen Aegyptens, wie sie uns von Abraham's Zeiten an bis auf Moses herab im Pent. entgegentreten. Dass zu Jakob's und Joseph's Zeiten am ägyptischen Hofe Sprache, Sitte,

*) Auch die Jebusiter wohnen nach Gen. 10, 15 ff. schon zur Zeit der Patriarchen in Kanaan, wo sie noch Josua trifft und ihren König Adoni-Zedek zu Jerusalem besiegt (Jos. 10, 1. 23), so dass von da ab Judäer und Benjaminiten in Jerusalem wohnen (Jos. 15, 63. Jud. 1, 8. 21. 19, 10.), aber die Jebusiter nicht vertreiben und namentlich die Burg Zion bis zu Davids Zeit nicht erobern können. — Unrichtig ist die Behauptung von Kurtz (Gesch. 2, S. 202), dass die Stadt Jerusalem diesen ihren Namen erst nach ihrer Eroberung durch David erhalten habe.

Cultur und Religion ächt ägyptisch ist*), wird selbst von den Vertheidigern Manetho's anerkannt, aber daraus erklärt, dass die Hyksos im Laufe der Zeit von den unterjochten Aegyptern Religion, Sprache und Cultur angenommen hatten (vgl. Kurtz S. 199.). Allein diese an und für sich allerdings mögliche Erklärung dieser Erscheinung würde doch nur dann Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn die historische Wahrheit der Manethoschen Erzählung zuvor ausgemacht wäre; so lange aber diese noch sehr fraglich, kann auf eine solche Möglichkeit keine neue Hypothese gebaut werden. Doch in der biblischen Erzählung selbst meint man Spuren nachweisen zu können, dass dieses ägyptische Wesen nur „Connivenz", „blos äusserliche Adoption ägyptischer Sitte und Denkart" gewesen. Denn „dass der damalige Pharao daran denken oder es wagen konnte, Joseph den Fremdling, den Sklaven und Hirtensohn, zu nationalisiren, in die höchsten Ehrenstellen einzusetzen und in die angesehenste Priesterfamilie hineinzuheirathen, widerstrebt so sehr national-ägyptischer Weise, dass es bei einem einheimischen Könige nicht denkbar ist, dass man eine Fremd- und Gewaltherrschaft vorauszusetzen sich fast genöthigt sieht. Auch dieser Pharao ist noch Besitzer reicher Viehheerden, für die er

---

*) „Unter den Hofdienern sind Schriftkundige und Weise Gen. 41, 8., ein Oberbäcker und ein Mundschenk 40, 1., der mit einer Art von Ceremoniell dem Pharao den Becher zurichtet und überreicht 40, 11., und eine Leibwache 40, 4. Auch Joseph hat seinen Hausverwalter 43, 16. und arzneikundige Diener, die den Leichnam Jakob's nach ägyptischer Sitte einbalsamiren 50, 2. — — Gleichfalls ist die Hofsprache die Aegyptische, wodurch es dem Joseph, der sich eines Dollmetschers bei der Unterhaltung bedient, leichter wird, sich ihnen fremd zu stellen. Pharao selbst giebt dem Joseph einen ägyptischen Ehrentitel (ψονϑομφανηχ). — — Es existirt ein reicher Priesterstand mit eigenen Ländereien, der vom Könige seinen normalmässigen Unterhalt bezieht, und bei seinen Rechten gewissenhaft belassen wird 47, 22. Auch giebt Pharao dem Joseph die Tochter eines Priesters von Heliopolis zur Ehe" u. s. w. Saalschütz a. a. O. S. 58 f. Vgl. noch Lepsius in Herzogs Realencycl. I, S. 146. u. Hengstenb., d. BB. Mos. u. Aegypt. S. 265 f.

aus den einwandernden Israeliten sich Oberaufseher wählt. Eines nationalen Herrschers Reichthum wird aber, bei dem ausgebildeten Abscheu der Aegypter gegen den Hirtenstand, schwerlich in Viehheerden, sondern vielmehr in Domänen- und Ackerbesitz bestanden haben" (Kurtz S. 200.). Aber die Erhöhung Josephs durch einen ächt ägyptischen Herrscher kann doch nur denjenigen befremden, welcher die sie bewirkenden Umstände, wie die biblische Urkunde sie angiebt, für ungeschichtlich hält. Stehen aber diese Thatsachen fest, so ist die Erhebung und Aegyptisirung Joseph's so ganz im Geiste des alten und neuen Orients, dass sie sich auch von dem ägyptischen Pharao leicht begreifen lässt. Die Behauptung aber, dass die einheimischen Könige Aegyptens keine Viehheerden, sondern blos Domänen und Ackerbesitz gehabt haben werden, wird, von allen andern Gründen abgesehen, schon dadurch als ganz falsch erwiesen, dass Moses dem Pharao, der nach der Vertreibung der Hyksos herrschend sicherlich den grössten Abscheu gegen die Hirten hatte, ankündigt: „wenn du uns nicht ziehen lässst, so wird die Hand Jehova's kommen auf dein Vieh auf dem Felde, auf die Pferde, Esel, Kameele, Rinder und Schaafe als eine sehr schwere Pest" (Exod. 9, 3. vgl. V. 17—19). Und der Abscheu, welchen nach Gen. 46, 34. die Aegypter gegen die Schaafhirten hegten, schliesst den Besitz von Heerden in keiner Weise aus, da sie ja Schweine, Stiere und Kälber, die rein waren, und Gänse opferten (Herod. II, 45.), und als Fleischspeisen selbst der ägypt. Könige und Priester von den Alten Rinder, Kälber und Gänse genannt werden (Herod. II, 37. 41. Diod. Sic. I, 70). Jener Abscheu, der übrigens blos hinsichtlich der Schaaf- und Schweinhirten (Herod. II, 47.), die wahrscheinlich beide die Kaste der Schweinehirten bei Herod. II, 164. bildeten, bezeugt ist, erklärt sich ganz natürlich aus dem starren Kastengeiste dieses Volks, aus dem auch die Sitte, nicht mit Fremden an einem Tische zu essen (Gen. 43, 32.) geflossen ist. Und worauf gründet sich denn die zuversichtliche Behauptung, dass die Aegypter, weil ihnen Schaafhirten ein Greuel waren, auch vor einem reichen Hirtenfürsten, einem ansehnlichen Emir gleichen Abscheu gehabt hätten? Zwischen Schaf- und Schweinehirten, die natürlich der niedrigsten Klasse der Bevölkerung angehörten, und dem Haupte

eines Hirtenvolkes ist doch ein gewaltiger Unterschied. Daher können wir auch die Aufnahme, welche Abram in Aegypten fand (Gen. 12, 10 ff.), dass der König und Hof mit ihm verkehrt, nicht als Beweis für eine Hyksosherrschaft gelten lassen*).

Es bleibt sonach feststehen, dass die Anschauungen des Pent. von dem ägyptischen Staate und seinen Einrichtungen und Sitten

---

*) Wenn man noch die Weisung, welche Joseph seinen Brüdern giebt, es vor Pharao geflissentlich hervorzuheben, dass sie Hirten seien, eine schlechte Empfehlung bei einem nationalen Herrscher genannt hat, so liegt dem hieraus gefolgerten Argumente für damalige Herrschaft einer Hyksosdynastie die irrige Voraussetzung zu Grunde, dass jene Angabe den Kindern Israel bei dem ägypt. Könige zur Empfehlung gereichen sollte, während Joseph ihnen damit nur abgesonderte Wohnsitze in der für Viehzucht besonders geeigneten Landschaft Gosen bei Pharao auswirken und sie vor einer ihre Nationalität gefährdenden Ansiedelung mitten unter den Aegyptern sicher stellen wollte (vgl. Hengstb. a. a. O. S. 266). — Noch schwächer sind die weiteren Bemerkungen von Kurtz S. 201.: dass „der alte Jakob sich herausnehme, den ägyptischen König zu segnen — würde ein einheimischer Herrscher mit seinem Nationalstolze, mit seinem Abscheu gegen die Hirten sich wohl nicht von einem verachteten Hirtenhäuptlinge haben bieten lassen". Dabei ist nur zweierlei übersehen, einmal dass בֵּרֵךְ nicht blos den Segen im strengeren Sinne des Worts bezeichnet, sondern wie jedes Lexicon nachweiset, auch von dem in einem Segenswunsche bestehenden Grusse beim Kommen und Gehen gebraucht wird, und hier schon aus dem Grunde in dieser Bedeutung gefasst werden muss, weil es zu Anfang und Ende dieser Audienz vorkommt (Gen. 47, 7. u. 10.), sodann dass Jakob nicht als verachteter Hirtenhäuptling, sondern als der Vater des königlichen Grossvezirs Pharao vorgestellt wird. Hieraus erklärt sich auch die solenne Trauer des königlichen Hofes beim Tode Jakob's und das feierliche Trauergeleite bei seiner Bestattung — dies galt auch nicht einem verachteten Hirten, sondern dem Vater des hochangesehenen, über ganz Aegyptenland gebietenden ersten Ministers. Endlich auch in der Heirath einer Tochter Pharao's mit dem Israeliten Mered (1 Chr. 4, 18.) vermögen wir keine besonderen Sympathien für die Hyksos zu entdecken.

keine Anhaltspunkte für die Hypothese einer damaligen Hyksosherrschaft liefern, vielmehr dieselbe geradezu ausschliessen. Wenn nach Manetho's Relation die Hyksos die Städte verbrannten, die Tempel der Götter zerstörten und die Einwohner misshandelten, und wenn ihre 6 ersten Könige, die zusammen 252 J. 10 Mon. regierten, fortwährend Krieg führten und Aegypten von Grund aus zu verderben suchten; so konnte zu Joseph's Zeit Aegypten keinen reichen und angesehenen Priesterstand mit eigenen Ländereien haben, und noch weniger konnte derselbe die Stellung zu dem Könige einnehmen, welche er der Genesis zufolge besass*). Wenn ferner schon der erste Hyksoskönig die im saitischen (?) Nomos östlich vom bubastischen Nilarme gelegene Stadt Avaris befestigt und mit einer Besatzung von 240,000 Bewaffneten versehen hätte, so würde Joseph wohl schwerlich für die Kinder Israel die Landschaft Gosen, in der Avaris gelegen haben müsste, zur Niederlassung von Pharao erbeten haben; denn eine Landschaft, die 240,000 Krieger zu ernähren hatte, in der mithin die damaligen Pharaonen ihre grösste, wenn nicht ganze Kriegsmacht concentrirt hatten, konnte zur Ansiedlung der Israeliten daselbst in keiner Hinsicht geeignet sein.

Nach dem Allen können wir auch den ersten Manethoschen Bericht von den Hyksos für nichts weiter halten, als für eine unhistorische Sage, der als historischer Kern die Geschichte von dem Aufenthalte der Israeliten in Aegypten u. ihrem wunderbaren Auszuge zu Grunde liegt, aber ganz entstellt und zum Theil in ihr Gegentheil verkehrt, ohne darüber zu entscheiden, ob diese Entstellung reine Erfindung des ägyptischen Nationalstolzes und Hasses sei wegen der Schmach, welche Aegypten durch Pharao's Trotz gegen den allmächtigen Gott erfahren hatte, oder ob mit jener geschichtlichen Thatsache Erinnerungen an Kämpfe mit in's

*) Wären nämlich die Hyksos durch den neuen König (Exod. 1, 8.) vertrieben worden, so fiele ihre Vertreibung etwa 130 bis 150 J. vor dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten. Hiernach müssten sie etwa zur Zeit, da Abram in Kanaan einwanderte, in Aegypten eingefallen sein, und die unter ihren 6 ersten Königen erfolgte Verheerung Aegypten's bis unter Joseph und bis nach Jakob's Uebersiedlung nach Aegypten gedauert haben.

Land gefallenen Beduinenhorden, dergleichen wohl mehr als einmal in der Geschichte Aegypten's vorgekommen, vermengt worden sind. — Das einzige Argument, welches man mit einigem Scheine dagegen anführen kann, ist bereits anderweitig trefflich widerlegt*). Manetho unterscheidet nämlich ausdrücklich die Hyksos von den Israeliten (b. Jos. c. Ap. I, 26.), indem er in ungleich spätere Zeit, die des trojan. Krieges, die Auswanderung einer Schaar Aussätziger unter Anführung eines gewissen Asarsiph oder Moses, Priesters von Heliopolis fallen lässt. Allein die Tendenz dieser aus jener Quelle auch zu andern Schriftstellern übergegangenen Nachricht ist augenscheinlich eine polemische gegen die Juden**), wie schon die Erwähnung des Aussatzes beweiset. Der chronologische Irrthum beweiset, wie sehr die Aegypter bemüht waren, das für sie entehrende in der Periode der Hyksos zu tilgen und zu entfernen. Vorzüglich aber zeigt die Angabe, die Israeliten hätten die bereits früher ausgewanderten Hyksos-Stämme zu Hülfe gerufen und seien nach einer in Aegypten angerichteten Verwüstung mit diesen zurückgeschlagen und nach Syrien getrieben worden, wie hier die selbstgefällige Priestertradition die Schmach, welche Aegypten traf unter Moses, abzuwälzen und in ein Gewebe von Dichtungen einzuhüllen suchte, die sich durch innere Unhaltbarkeit, wie schon Josephus gut nachgewiesen hat, als solche verrathen.

Mit diesen Nachrichten des Manetho verbinden sich nun andere Zeugnisse in Bezug auf die Monumente. Schon Josephus (ant. 2, 9.) wollte die Israeliten als Erbauer der Pyramiden angesehen wissen. Seine Ansicht verdient in der That mehr Beachtung als man gemeinhin glaubt. Das hohe Alter derselben beurkundet sich durch die bei den Aeg. selbst schwankenden Angaben hierüber (Diod. I, 64. Plin. h. n. 36, 12.) und Herodot's Nachricht von Cheops als dem ersten Erbauer derselben dürfen wir gewiss ent-

---

*) S. Perizonius, Origg. Bab. et Aeg. II, p. 378 sq., vgl. auch Jablonski, vocc. Aegypt. p. 346.

**) Wobei wir es unbestimmt lassen können, ob Man. hier Erfundenes gebe, wozu ihn die Zeitumstände allerdings veranlassen konnten, oder ob er die Sage bereits in dieser Gestalt überkam.

schieden verwerfen, schon weil wir dann mehr sichere Nachrichten über sie haben würden*). Wir werden dergleichen Bauten um so angemessener finden, da die im Pent. genannte Erbauung von Städten offenbar in die letzte Zeit des Aufenthaltes fällt und einen gewiss schon früheren Druck voraussetzt**). Hierin bestätigt uns der Umstand, dass die Aegypter zu ihren grossartigen Bauten überhaupt Fremde scheinen gebraucht zu haben, wie dies aus den Berichten der Alten über die Bauten, welche Sesostris durch Kriegsgefangene besorgen liess (Diod. I, 56. Her. II, 108.) erhellt, und wir können es dahin gestellt sein lassen, ob wir daraus die Notiz bei Plinius l. cit.: vestigia complurium inchoatarum exstant erklären dürfen. Wichtig ist auch die Gegend, in welcher wir die Pyramiden antreffen, in der Umgegend von Memphis (Heeren, S. 74.), wie denn auch das dazu nach Herodot erforderliche Baumaterial in der Nähe von Gosen gewonnen wurde (Her. II, 8. 124. Perizon. p. 444 sq.).

Dieser argen Entstellung ungeachtet dient die Hyksossage der bibl. Erzählung zur Bestätigung; sie setzt das Heranwachsen der Israeliten zu einer so bedeutenden Volksmenge voraus, als wir im Zeitalter Mosis antreffen. Hierauf hat aber die neuere Kritik so wenig Rücksicht genommen, dass sie daraus vielmehr ein Argument für den mythischen Charakter der Erzählung hat entnehmen wollen***). Die Zahl der Israeliten betrug beim Auszuge aus Aeg. 600,000 streitbare Männer, welches eine Volkszahl von $2^1/_2$ Mill. Köpfen voraussetzt†). Wird nun gleich diese ausser-

---

*) S. Perizonius, p. 439. Heeren, II, 2. S. 118.

**) Quid vero tanto temporis intervallo tot millia hominum perfecerint, non reperimus nisi munitionem duarum vel trium urbium quae ab iis intra paucissimos annos facillime perfici potuit. Debuerunt etiam aliud quid maximae molis, laboris, temporis praestitisse quodque conveniens esset aliquot centenis millibus hominum longissimo et continuo tempore ad opus adactis. Perizonius, p. 441.

***) S. Hartmann, S. 440. von Bohlen, S. LX.

†) S. J. D. Michaelis, z. Exod. 12, 37. Süssmilch, göttliche Ordnung u. s. w. II, S. 337 ff. Dass darin kein Widerspruch mit Num. 3, 41 ff. liege, wie noch v. Bohlen meint, hat J. D. Michaelis, de censibus Hebraeorum §. IV. V. gut nachgewiesen.

ordentliche Vermehrung als besonderer göttlicher Segen angesehen, so ist dieselbe doch auch nicht blos von den 66 eingewanderten Kindern und Enkeln Jakobs abzuleiten, sondern es sind darunter auch die Nachkommen ihrer nicht wenigen Knechte und Mägde mitbegriffen, die nach Gen. 17, 12 f. durch die Beschneidung in die religiöse Gemeinschaft der Kinder Israel aufgenommen waren. Hiezu kommen noch natürliche hier concurrirende Ursachen, woraus wir jenen Umstand mit erklären dürfen. Die geraume Zeit von 430 Jahren muss jedenfalls zuvörderst berücksichtigt werden. Daneben muss die ungemeine Fruchtbarkeit Aegypten's in Anschlag gebracht werden, worüber alle alte Schriftsteller einverstanden sind, indem sie die besonders gesegneten Geburten der äg. Weiber hervorheben*). Diese ist gerade in den Gegenden, welche die Hebr. bewohnten, besonders anzunehmen, da hier noch die Ergiebigkeit des Bodens hinzukam**). Ganz nichtig ist der Einwand, dass dort nicht so viel Menschen Platz gefunden hätten. Zählte doch Aeg. zur Zeit des Josephus mit Ausnahme Alexandrien's 7 Millionen Einwohner (de b. Jud. II, 16.), und muss doch damals die Bevölkerung des inneren, wenn wir namentlich die Berichte der Alten über Theben vergleichen, bedeutend abgenommen haben!

Man findet einen Widerspruch in den Maassregeln des Pharao, der auf der einen Seite das Volk nicht ziehen lassen wolle, auf der andern es gänzlich auszurotten trachte***). Ein arger Missverstand! Offenbar ging ja die Tendenz des Pharao dahin, die Israeliten eben so sehr zu seinem Zwecke zu gebrauchen, als Sclaven arbeiten zu lassen und nützlich zu beschäftigen, als die von ihrer Seite drohende Gefahr zu verhüten. An eine gänzliche Ausrottung ist daher gar nicht zu denken. — Nicht minder unwahrscheinlich findet man die Erwähnung zweier Hebammen, die für eine so grosse Volkszahl jedenfalls unzureichend waren †).

---

*) Vgl. Strabo XV, p. 478. Aristot. hist. anim. VII, 4. Plin. h. n. VII, 3. Seneca, qu. nat. III, 25. Colum. de re rust. III, 8. Maillet, descr. I, p. 18. Schlosser, I, 1, S. 168 ff.

**) Vgl. de la Rozière, in der descript. de l'Eg. XX, p. 328.

***) So Bauer, hebr. Gesch. I, S. 246.

†) Bauer, S. 247. de Wette, S. 171. Hartmann, S. 441.

Freilich wenn das im Texte gesagt wäre! Aber offenbar wollte der König auf verborgenem Wege (vgl. 1, 17.) durch diese Maassregel, welche übrigens ganz in den Sitten des Orients begründet ist *), zunächst zu seinem Ziele gelangen. Konnte er da alle Wehmütter rufen lassen? Musste er nicht da es mit einigen zuerst versuchen und sie für seine Maassregeln zu gewinnen streben? Musste er so nicht um so mehr verfahren bei hebräischen Wehmüttern, welches die unsrigen doch gewiss waren? Und liegt nicht andererseits in der namentlichen Aufführung dieser Weiber **) eine besondere Garantie für die Genauigkeit der Erzählung? Da das erstere Projekt nicht gelingt, versucht der König eine neue mehr öffentliche Maassregel. Auch dieser Befehl Ex. 1, 22. soll unwahrscheinlich sein, denn die Aegypter hätten ihn nur unvollständig ausführen können und dagegen spreche auch die grosse Zahl der ausziehenden Volksmenge. Als ob die Absurdität einer Maassregel ihre Wirklichkeit aufhöbe! Was würden denn diese Kritiker zu ähnlichen Maassregeln anderer Völker, zu dem Verfahren der Lacedämonier gegen die Heloten, dem des Mithridates gegen seine römischen Unterthanen ***), dem des Chalifen Hakem gegen die Aegyptier (Barhebr. chron. X. p. 219.) u. hundert ähnlichen Fällen in der orientalischen Geschichte sagen? Gerade weil der Befehl des Königs nur mangelhaft in Ausführung kommen konnte und überhaupt nur eine Verminderung keineswegs aber Ausrottung des Volkes in seinem Plane lag, so erklärt sich leicht, wie sich noch später eine so zahlreiche Volksmenge vorfinden konnte. Mit Sicherheit dürfen wir auch annehmen, wie die Hebräer alles werden aufgeboten haben, um die königliche Maassregel so unwirksam als möglich zu machen †).

Was gegen die früheste Geschichte Mosis ist eingewendet

---

*) S. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. I, S. 255.

**) Wie von Bohlen sagen könne, die Namen seien fingirt, nach dem Gewerbe (sic!), ist unbegreiflich, da die Bedeutung der Namen ja gar nicht darauf sich bezieht. An welche Etymologie mag doch dieser Kritiker gedacht haben!

***) S. Cic. p. l. Manil. c. 3. p. Flacco c. 25. Valer. Max. IX, 2.

†) S. Schumann. de infant. Mos., in d. comment. theol. ed. Ros. et Maurer II, 1, p. 232 sq.

worden beruht auf der Voraussetzung eines Mythus, da doch gerade die oft angeführten Analogieen der Geburt und Erhaltung des Romulus, Cyrus, der Semiramis gerade das Gegentheil, die Unähnlichkeit unsrer einfachen schlichten Geschichte mit jenen Sagen hätten darthun sollen. Niemand wird es für etwas anders als einen blosen Machtspruch ansehen, wenn man versichert, die Art, wie Moses gerettet wurde, sei nicht denkbar, da die ägypt. Königstochter dies nicht gewagt haben würde u. s. w. Hier bleibt immer das Gegenargument vollgültig, dass sich gar nicht absehen lässt, warum gerade diese Art der Rettung von einem Dichter gewählt worden sei. Diese Frage hat aber auch de Wette, S. 174 ff. dahin zu beantworten gesucht, dass der Mythus ein etymologischer, aus dem Bestreben den Namen Moses zu erklären, entstanden sei. Allein diese Ansicht widerlegt sich schon durch die Bemerkung, dass die Etymologie strenge als solche betrachtet nicht richtig sei, weil מֹשֶׁה nicht: extractus bedeuten kann. Wie kann denn hierauf eine solche Argumentation gebauet werden? Dann würde doch der Dichter gewiss dem Mythus eine andere Wendung gegeben haben; denn jene Bemerkung musste ja von jedem seiner Leser auf der Stelle gemacht werden. Offenbar ist aber der Name Aegyptisch, denn von einer Aegyptierin erhält das Kind diesen Namen, aus dem Aegyptischen erklärt sich das Wort einfach und ist daraus auch von LXX. und anderen der Landessprache kundigen älteren Schriftstellern erklärt worden*). Durch eine schöne Paronomasie erläutert unser Verf. jenen Namen, und zeigt sich dadurch allerdings sehr kundig der Sprache Aegyptens, ohne aber sich als irgend wie frei dichtend zu verrathen. Allein die Etymologieen als Grund und Veranlassung der Mythen setzende Erklärungsweise verirrt sich noch weiter, auch 2, 22. findet sie eine solche (de Wette, S. 176.), aber der Name Gerschom ist durchaus richtig erklärt, nur die hebr. Form שָׁם arabisirend שֹׁם geworden, was nur für den authentischen Charakter einer in Arabien vorgefallenen Erzählung spricht; und wenn de Wette gar Cap. 3. auf eine Etymologie des Wortes סִנַי von סְנֶה der Dornstrauch zurückführen will (S. 186.) so fällt er in

*) Vgl. Schumann, l. c. p. 261—266.

denselben Fehler, den er der natürlichen Deutung dieser Geschichte vorwirft: denn es steht nichts davon im Texte.

Seltsam soll es sein, dass Moses von Cap. 2, 11. an gar nicht als der Adoptiv-Sohn der äg. Fürstin, sondern als ein junger kräftiger Hebräer erscheint*). Allein ausdrücklich wird ja berichtet, dass M. „zu seinen Brüdern wieder vom königlichen Hofe zurück gekehrt sei; sobald er gross geworden war. Sollte er hier nicht ihre Lebensweise wieder angenommen haben? Wer aber möchte bestimmen, welche Umstände ihn zu jener Rückkehr veranlassten. Je mehr es hier wahrscheinliche Fälle giebt, um so weniger sollte man das Faktum verdächtigen, aber auch eben so wenig die Namhaftmachung eines bestimmten Umstandes verlangen, den der Schriftsteller nicht für wichtig genug hielt anzugeben. Ungereimt ist daher das Verlangen, dass M. später hätte als königlicher Prinz empfangen werden müssen, — oder lässt sich denn gar nicht denken, dass M. sich jener Ansprüche begeben habe, dass er nur als das, was er war und sein höchster Beruf nunmehr geworden, als Hebräer erscheinen wollte?

Indem unsere Erzählung mit ausserordentlicher psychologischer Genauigkeit die Art der Berufung Mosis darstellt (s. §. 117.), und schon diesem charakteristischen Zuge nach nicht erfunden sein kann — so wenig als Jes. C. 6., Jerem. C. 1., Ezech. C. 1. —; so fällt dabei besonders das auf, was von dem Benehmen Mosis berichtet wird. Die Unpartheilichkeit, mit welcher dieser hier geschildert ist, kann unmöglich aus einer Gesinnung hervorgegangen sein, welche man als einen „Triumph des Hochmuthes für den dünkelvollen Sohn Abraham's“ **) bezeichnet hat. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als sich auf die einfache Behauptung zurück zu ziehen, so könne sich M. nicht zur Befreiung seiner Landsleute entschlossen haben***), d. h. dogmatisch statt kritisch zu entscheiden; denn gerade die Momente von wo aus die Erzählung angegriffen werden kann, die Subjektivität der Hauptperson, sprechen uns zu Gunsten derselben: die höhere

*) S. Hartmann, S. 444 ff.

**) Ausdrücke Hartmann's, S. 448.

***) S. de Wette, S. 188 ff.

objektive Anregung und Bestimmung derselben liegt ausserhalb der Grenzen der Kritik. — In gleicher Weise müssen wir in der Darstelluug der Wunder in Aegypten zunächst den Umstand bemerklich finden, dass unsre Erzählung einen Theil derselben von den Priestern nachgeahmt sein lässt. Nichts ähnliches findet sich wieder im A. T. — nnd wenn schon deshalb die Idee von Nachahmung hier fern bleiben muss, so tritt uns andererseits hier eine alte geheimnissvolle Magie *) entgegen, deren Umfang und Tiefe wir um so weniger zu ergründen vermögen, je älter sie selber ist. Wie kann man aber einen solchen Bericht, ein gewisses Zugeständniss für Aeg.'s Priesterschaft hier erklären, falls wir es mit späten Sagen und Legenden zu thun haben. Sicherlich hätte hier der Eigennutz anders verfahren **).

Freilich haben diese Wunder einen grossartigen, gewaltigen Charakter — aber wo wir auch hinblicken, auf die Epoche der Theokratie, als solcher, die Gesinnung eines entarteten und doch zu so Hohem berufenen Volkes, die Hartnäckigkeit und den Trotz Aegyptens und seines Königs: überall finden wir so eigenthümliche Verhältnisse, dass wir auch in jener Beziehung nur Eigenthümliches erwarten dürfen. Moses ist das erste Werkzeug Gottes, durch welches Wunder verrichtet werden: schon an sich ein bedeutungsvoller Umstand. Wo Worte des Herrn nicht ausreichen, ungehört verhallen, da reden Thaten des Herrn, laut seine Majestät verkündigend. Israel's Befreiungsstunde ist herrlich in gewaltigen Zeugnissen Jehova's: aber noch ungleich herrlicher das, was es wird durch jene Aufhebung der Knechtschaft; dieses Zeugniss überstrahlt alle früheren, und diese selbst sind nur die Vorhalle, der Zugang zu jenem Allerheiligsten.

---

*) לָטִים· Ex. 7, 11. 22. 8, 3. 14. — Man vgl. damit die Wendung, welche Artapanus b. Euseb. praep. ev. IX, 27. dem Gegenstande giebt. Näheres über die Magie s. bei Kurtz 2, S. 91 ff.

**) de Wette, S. 193. sagt, es sei ein lächerlicher Widerspruch, wenn die Magiker, nachdem das Wasser bereits roth gefärbt war, hier als ein Gleiches thuend vorgeführt werden. Es versteht sich aber von selbst, dass diese Nachahmung nach der erfolgten Aufhebung des Wunders statt fand, und wahrscheinlich auch in geringerem Umfange sich erwies.

So abgeschmackt es ist, jene Wunder unter einen rein natürlichen Gesichtspunkt zu stellen, woraus sich bei allen exegetischen Verdrehungen doch keineswegs alle Wunder erklären lassen: so unrichtig ist es andererseits die natürlichen Anschliessungspunkte zu verkennen, welche jene Plagen in der natürlichen Beschaffenheit des Landes, welches sie treffen, haben. Hierin liegt zugleich ein besonderes Moment gegen die mythische Behandlung der Wunder, welche dieselben in das reine Gebiet der Phantasie verweist. Es sind so wenig natürliche als rein erfundene, willkührliche Wunder; das Natürliche steht hier in so enger Verbindung mit dem Uebernatürlichen, dass eines das andere trägt und stützt. Hätte der Verf. die natürlichen Landplagen nur poetisch ausschmücken wollen, so würde er schwerlich die ägypt. Priester sie theilweise mit haben hervorrufen lassen, noch weniger aber anderes nicht dahin gehörige, wie das Sterben der Erstgeburt, das Verschontbleiben des Landes Gosen hinzugefügt haben; eben so wenig aber treten die Wunder aus aller Beziehung zu den natürlichen Verhältnissen heraus, und sind deshalb den Zeitumständen durchaus angemessen*).

Welch einen Eindruck musste es auf die Aegypter schon zunächst hervorbringen, dass die Macht Jehova's sich auf das, was nicht nur von besonderem materiellen Nutzen, sondern auch das heiligste in ihren Augen war — das heilige Nilwasser, die heiligen Thiere, die Priesterschaft, 9, 11. — erstreckte. Nichts unter ihnen entgeht der rächenden und züchtigenden Hand Jehova's. Wie ist es genau psychologisch, wenn Pharao, als er sieht, dass die Kunst der Priester zu Ende geht und sie selbst den Finger Jehova's anerkennen müssen, sich bequemt, ja verlangt, die Israeliten sollten opfern in dem Lande (8, 21 ff.); wie wird es keineswegs verhehlt, dass der König sich selbst durch Abgeordnete von der wunderbaren Erhaltung des Landes Gosen überzeugt habe 9, 7. — Züge die von einer Genauigkeit des Berichtes zeugen, wie wir sie nur von einem Zeitgenossen erwarten

*) Wie dieses im Einzelnen nachgewiesen ist von Hengstenberg, d. BB. Moses u. Aeg. S. 93 ff., und dessen Abhandlung öfter berichtigend von Kurtz, Gesch. d. a. B. 2, §. 15—23.

dürfen. Merkwürdig ist aber für unsre Untersuchung besonders die Folge jener Wunder auf einander, welche eine natürliche Betrachtungsweise so wenig ausschliesst, als diese ihrerseits keineswegs allein genügt, sie zu erklären. Das verdorbene durch das Sterben der Fische insbesondere faul gewordene Wasser musste eine Menge Ungeziefers zur Folge haben; und eben so ihrerseits die durch das Sterben der Frösche verpestete Luft (8, 10.) wieder eine Menge anderen Ungeziefers nach sich ziehen, und hiemit wieder die verheerende Viehseuche in Verbindung stehen, und durch alles vorhergegangene die bösartige Krankheit (9, 9 ff.) hervorgerufen sein. Und wenn nun noch Hagel und Heuschrecken das vertilgen, was zu vertilgen noch übrig blieb, so zeigt auch das seinen genauen Zusammenhang mit dem Vorigen an, wiewohl hier der physische Causal-Nexus mehr zurücktritt. Aber auch diese Wunder haben nicht minder ihr in der physischen Beschaffenheit des Landes begründetes Correlatum, als die das Land zuletzt bedeckende Finsterniss*). Es sollten offenbar die Wunder in ihrer Gesammtheit einen gewaltigen Totaleindruck hervorrufen: Jehova allem Naturdienste gegenüber als höchsten alleinigen Gebieter über die Natur in der ganzen Fülle ihres Lebens erweisen. Hier gilt daher noch immer die, wenn gleich von falscher Umdeutung des Wunderbaren ausgehende Frage Eichhorn's: „wären die Unterhandlungen Moses mit Pharao blos aus der Tradition, von einem Israeliten, der Aeg. aus eigener Erfahrung nicht genau kannte, von einem der nicht Zeuge von den harten Naturereignissen gewesen wäre — niedergeschrieben, sollte der wohl im Stande gewesen sein, eine so genaue bis auf die grössten Kleinigkeiten mit der Naturgeschichte von Aeg. übereinstimmende Erzählung zu geben?“ **).

Dazu kommt noch unter andern ein merkwürdiger Umstand, der sich auf einen uralten ägyptischen Gebrauch bezieht. Auffallend und bisher noch nicht genügend gedeutet ist die symbolische Handlung, welche Moses vornimmt 9, 8 ff. Vollkommen verständlich wird er uns aber durch eine Nachricht des Manetho b.

---

*) Vgl. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. III, S. 219. 221. 225.

**) Einl. §. 435. a. S. 254.

Plutarch. de Is. et Osir. p. 380.: *καὶ γαρ ἐν Εἰληθυίας πόλει ζῶντας ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν, ὡς Μανέθων ἱστόρηκε, Τυφωνίες καλῦντες καὶ τὴν τέφραν αὐτῶν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ διέσπειρον.* Es mag hiebei unentschieden bleiben, wie weit diese Nachricht mit dem Aufenthalte der Hyksos in Verbindung zu setzen sei, wofür so manches spricht*); nur das Auffallende des Rituellen in dieser Notiz gehört hieher: gewiss ein alter Sühnungsgebrauch, der auf Reinigung durch die Asche im Alterthume oft symbolisirt**) hinwies. Wir werden daraus die ganze Bedeutsamkeit der Handlung für die Aegypter begreifen, so fern ein ihnen in jenem Sinne heiliger Ritus hier das Gegentheil, die Verunreinigung, auf welche unser Text so nachdrucksvoll hinweiset***), bewirkte. Zugleich ist zu beachten, wie dieser Gebrauch einer uralten Zeit angehört, so dass nicht nur Herodot ihn, freilich mit Unrecht, ganz bestreitet (II, 45.) sondern Manetho selbst ihn bereits unter dem Könige Amosis abgeschafft sein lässt†). Hier treffen wir daher eine Bekanntschaft mit Aeg., die wir auf keine Weise von einem Auswärtigen, und eben so wenig von einem späteren Schriftsteller erwarten dürfen.

Von welchem Interesse die Gegner der historischen Wahrheit bei diesen Wundern geleitet wurden, zeigt sich recht deutlich bei de Wette. Er versichert in Einem weg, dass, wollten wir nur irgend etwas „Wahrscheinlichkeit" erhalten, wir das Vorhersagen und Bewirken derselben durch Moses und das Aufhören derselben auf seine Fürbitte aufgeben müssten, dass es „unwahrscheinlich" sei, dass das Land Gosen verschont blieb, dass „ganz un-

---

*) Vgl. Jablonski, panth. Aeg. II, p. 68 sq. Creuzer, Symb. I, S. 354 ff.

**) S. Spencer, de legg. rituall. l. III. diss. 3. c. 1.

***) Sofern bemerkt wird, dass selbst die Priester, denen Reinigung so strenge oblag (Her. III, 37.), vom Aussatze ergriffen seien; 9, 11.

†) *Κατέλυσε — τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις, ὡς μαρτυρεῖ Μανεθώς.* Porphyr. de abstin. II, 55. Euseb. pr. Evang. IV, 16. — Nur aufmerksam gemacht werden soll hier noch auf die umgekehrte äg. Sage vom Aussatze der Hebräer, die oben angeführt wurde: wie weit sie mit unserm Faktum zusammenhängt, mag indess dahin gestellt sein.

glaublich" sei das Sterben aller Erstgebornen. Der Wahrscheinlichkeit kann Wahrscheinlichkeit entgegengesetzt werden, und wie wir von dem Begriffe der Unwahrscheinlichkeit zu dem der Unglaublichkeit gelangen, wird nicht klar: warum ersteres von dem einen, letzteres von dem anderen Wunder zu prädiciren sei, erhellt eben so wenig; auf welcher Voraussetzung aber auch hier wieder das „unglaublich" beruhe, ist evident, und für den, welchem diese Voraussetzung nicht gültig erscheint, hat das ganze Argument gar keinen Werth. Die blose Assertion wird man doch schwerlich zur absoluten objektiven Wahrheit erheben wollen.

Mehrfach angegriffen ist die Art der Einführung des Passahritus. Hier soll die mythische Fiktion auf sehr klare Weise hervortreten und das Ganze ein sehr später Versuch sein, die Ceremonie ihrem Ursprunge nach zu erklären und in die mosaische Zeit zu verlegen*). Man meint zunächst in den späteren Gesetzen, welche sich auf das Passah beziehen, Spuren eines einfacheren und sonach ursprünglicheren Cultus entdeckt zu haben, der sich auch noch theilweise in der Relation des Exodus verrathe, später aber der Bedeutung und dem Umfange nach sehr gesteigert worden sei. Darnach hat man angenommen, das Passah sei ursprünglich Erntefest, Fest der Erstgeburt gewesen, an welchem zuerst nur unblutige, später aber auch blutige Opfer dargebracht wurden, oder auch es sei Frühlingsfest, Feier des Eintrittes der Sonne in das Zeichen des Widders, welcher deshalb auch geopfert wurde, des Triumphes der Sonne über den Winter und deren erneuerter Kraft gewesen.

Man nimmt also jedenfalls als ursprüngliche Bedeutung desselben die eines Naturfestes an, wozu die ethische Bedeutung sich nur als späteres Aggregat oder Supplement hinzugesellte. Schon hier muss es auffallen, wie man jene erstere Idee so unbedingt als die ursprüngliche hinstellen, und die letztere als das

---

*) Vgl. de Wette, Beitr. I, S. 292 ff. v. Bohlen, S. CXXXIX ff. Vatke, bibl. Th. I, S. 486 ff. George, die älteren jüd. Feste, S. 85 ff. 222 ff. Vgl. auch Baur über die ursprüngliche Bedeutung des Paschafestes und der Beschneidung, in der Tübinger Theol. Zeitschr. 1832. H. I, S. 40 ff.

Resultat jener ansehen kann. Ist es doch bei allen ethnischen Culten ein umgekehrtes: wie das ethische Element der Religion das Anlehnen desselben an die Natur und selbst das Aufgehen in dieselbe zur Folge gehabt hat: so dass der ganze Naturdienst sich nur als ein Gewordenes, ein Erfassen des Ethischen in der niederen Sphäre des Natürlichen, begreifen lässt. Das Natürliche ist gar nicht produktiv in dieser Beziehung, sondern erst ein produzirtes, ein in bestimmter Form der religiösen Betrachtung anheim fallendes: die Form aber ist ein von höherem Impuls gesetztes: und die Natur überhaupt selbst nur Form, Symbol, Abdruck und Abspiegelung eines höheren Ursprünglichen. Ist aber bei den Hebräern jedes Fest, der ganze Cultus aufs entschiedenste von einem solchen ethischen, tief religiösen Elemente getragen — was berechtigt uns hier mit Einem Male eine Abnormität zu statuiren? — Wie will man ferner den Umstand erklären, dass alle nach der ersten Feier für das Passah gegebenen Gesetze keineswegs den Ursprung desselben nachweisen, sondern das Fest als gestiftet und wohl begründet voraussetzen? Es ist doch offenbare Willkühr nun noch anzunehmen, dass auch diese Gesetze wiederum in späterer Ueberarbeitung uns vorliegen, wir es also aufs Neue mit verfälschten Akten zu thun haben. Wer mag sich bei einem solchen Zustande der Dinge ein Urtheil über Ursprüngliches und Abgeleitetes anmassen? — Vor allem aber: ist es möglich, dass sich aus dieser angenommenen Ursprünglichkeit gerade eine solche Vorstellung von dem geschichtlichen Entstehen des Festes bildete, wie wir sie Exod. 12, 13. antreffen? Denn nach der Ansicht der Gegner behauptete ja das Passah ursprünglich eine ganz natürliche Stellung in der Reihe der übrigen sogenannten Naturfeste; wie kam man denn nun urplötzlich dazu, dasselbe aus jener seiner durchaus naturgemässen Stellung herauszureissen, ihm einen so ganz eigenthümlichen Platz vor der Stiftung aller übrigen Feste beizulegen? Dadurch würde ja unmöglich erklärt worden sein — und dies war doch angenommener Maassen die Ursache der Fiktion —, sondern nur die Dunkelheit, die Verwirrung sich vergrössert haben. Ferner in dem ersten Passah findet sich eine so wesentlich neue Idee, welche später gar nicht wieder erscheint, und auch nach den Bestimmungen des Exodus selbst nicht wieder

erscheinen soll. Das erste Passah ist ein Opfer, dargebracht Jehova'n zur Sühnung, in dessen Folge sich die Gnade desselben an Israel erweiset, während alles der Theokratie feindlich gegenübertretende, hier in Aegyptens Erstgeburt repräsentirt, seiner Gerechtigkeit verfallen ist. Dieses erste Opfer ist auch ganz eigenthümlicher Art: es ist das blutige Bestreichen der Häuser, was die Sühnung hier ganz eigenthümlich darstellt. Dies Opfer ist mit einem Mahle verbunden, ebenfalls eigenthümlicher Art, und dieses Mahl nur bleibt, wird gefeiert als Gedächtnisszeichen (זכרון vgl. Ex. 12, 14. Deut. 16, 3.) in der Folgezeit. Wie man nun von der letzteren Idee zu der ersteren gelangt sei, ist schwer einzusehen, da sich diese entschieden als ein Produkt der letzteren ausweiset.

Man beruft sich aber hauptsächlich auf den Mangel an innerem Zusammenhang, der in der Erzählung des Exodus vorherrschen soll. Wir unsererseits haben daher nachzuweisen, wie ein solches Gesetz nur in dieser Zeit gegeben werden konnte. Der feierliche Moment des Auszugs sollte vor allen in dieser seiner Bedeutung erkannt werden. Dieser Monat soll daher den Jahres-Anfang bilden. Wie im Pentateuch von diesem Monat an stets gerechnet wird, ist bekannt: aber eben so sehr finden sich Spuren, welche uns auf ein sehr altes Bestehen eines in den Herbst fallenden Jahres-Anfangs hinweisen*), woraus sich auch mit erklärt, wie diese letztere Zeitrechnung durch das Exil wieder Eingang finden konnte. Sollte es nicht auch wahrscheinlich sein, dass die ägyptische Zeitrechnung**), wie die Babylonische während des Exils, auf die Hebräer damals einen Einfluss ausgeübt habe und von ihnen angenommen worden sei? Nach dem Exil kann diese Notiz um so weniger entstanden sein (wie George, S. 91. will), da hier es Niemanden einfiel, rücksichtlich des kirchlichen Jahres-Anfanges zu zweifeln, und bekanntlich selbst noch in der makkabäischen Periode darnach gerechnet wurde. Gerade diese Bemerkung versetzt uns so ganz auf den Standpunkt der Zeit, dass wir

*) Vgl. Ideler, Handb. d. Chron. I, S. 491 ff. Winer, Reallex. I, S. 532.

**) S. darüber Ideler, a. a. O. S. 124 ff.

sie nur aus ihr erklären können. Eine neue Epoche soll nunmehr für Israel beginnen — an diesen Ausspruch schliesst sich natürlich der zweite, wie jene zu feiern sei. Ganz natürlich tritt hier der Begriff der Sühnung zuerst hervor: an das Opfer schliesst sich die Art der Opfer-Mahlzeit, und dann die Bedeutung dieses Sühnopfers (Vs. 3—13). Dass hier der Zusammenhang unterbrochen sei, hat nur grosse Befangenheit behaupten können (George, S. 92. 93.)*); man müsste denn die ganze Opfertheorie überhaupt angreifen, und das Ueberflüssige des Ritus behaupten, wie z. B. Vatke, wobei dann freilich von theokratischem Gesichtspunkte keine Rede mehr sein kann. Oder wenn man die Vernichtung der Erstgeburt von vorn herein als unwahr behauptet, so hat allerdings auch die Passah-Ceremonie einen mythischen Charakter: und so ruht diese letztere Behauptung ebenfalls auf einer ganz leeren Voraussetzung. — An das bedeutende Gebot des Opfers schliesst sich ganz natürlich das an, dass es nicht blos für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft seine Bedeutsamkeit behalten solle (Vs. 13—20.). Hier kommt es darauf an, die theokratische Wichtigkeit jenes Momentes und des sich daran anknüpfenden Ritus zu begreifen, um einzusehen, warum ein so dauerndes Gedächtnissfest hier geboten wurde. Allein andererseits erhellt auch, wie gerade dieses Gebot für die damalige Zeit von Wichtigkeit sein musste: es zeigte Israel, als es Aeg. verliess, wozu es berufen war: nichts kleines oder unbedeutendes in den Augen Gottes war seine Rettung; wie ihre Feier bis in die fernsten Geschlechter hinein beobachtet werden sollte, so musste das Volk daran erkennen, wie Grosses der Herr mit ihm in diesen Augenblicken vorhatte: und seine Blicke sich von der Gegenwart erheben zu der Zukunft**). Ferner ist zu beachten, wie hier nur

*) Dieser behauptet unter andern einen Gegensatz zwischen Ex. 12, 9. und Deut. 16, 7.; nach der einen St. wäre das Paschalamm zu braten, nach der andern zu kochen gewesen. Allein dies beruht auf einem Missverständnisse des Verb. בשל, bei welchem sowohl כאש als במים supplirt werden kann. Die St. des Deut. sieht also deutlich auf die nähere Bestimmung des Exodus zurück, nicht umgekehrt, wie George meint.

**) Wie man es urgiren könne, dass 12, 17.: „denn gerade an diesem

von dem Genusse des Passah in den Häusern die Rede ist, und nur von einer heiligen Versammlung (מקרא קדש 12, 16.); dieser Umstand versetzt uns sonach in eine Zeit, wo das Volk noch kein Heiligthum hatte. Wie viel künstliche Ueberarbeitung muss angenommen werden, falls ein späterer Schriftsteller sich auf diesen Standpunkt versetzte.

Ganz in der Ordnung ist es, wenn Moses nunmehr das Nähere gebietet, wie das Volk die blutige Weihe seiner Häuser vornehmen solle, auch hiebei wird nicht unterlassen, dem Volke das Andenken an diese That einzuschärfen; sie sollen dieselbe ihren Kindern getreu überliefern (12, 21—28.). Wiederum durchaus angemessen dem damaligen Zustande der Dinge! Es folgt sodann ein historischer Bericht von der erfolgten Strafe an Aegyptens Erstgeburt, und Israel's Errettung, seinem eiligen Auszuge aus Aegypten (Vs. 29—42.). Auch hier hat man Einwendungen gemacht. Zunächst soll es ein Widerspruch sein, dass nach 12, 11. die Israeliten in reisefertigem Stande hätten gewesen sein müssen, und doch wurden sie Vs. 39. so sehr überrascht, dass sie so eilig Aeg. verlassen mussten. Mit diesem Einwande verträgt sich schlecht, was de Wette (II, S. 202.) geltend macht, der übereilte Auszug eines ganzen Volkes in Einer Nacht sei unmöglich. Aus dieser letzten Behauptung folgt ja, dass die Israeliten vorher auf ihren Auszug gefasst sein mussten: dies wird auch ausdrücklich gesagt, indem einige Tage vorher (12, 3.) ihnen angekündigt wird, reisefertig zu sein. Dass dennoch bei einer so grossen

---

Tage führe ich eure Heere aus Aeg." auf eine späte Zeit hindeute, da ja gerade von dieser die Rede ist, und deshalb auch spät geschrieben sei (George, S. 95.), ist unbegreiflich. Eben so ist es irrig, wenn dieser Gelehrte meint, das Deut. wolle nur die Feier des 7ten, der Exodus aber die des ersten und siebenten Tages gebieten. Dass auch die Feier des ersten Tages im Deut. verstanden werde, erhellt aus 16, 1., wo gerade der Anfang der Festzeit gemeint ist: freilich nur kurz angegeben; und die nähere Bestimmung über den 7ten Tag ist rein supplementarisch. Aus der St. des Deut. allein und in sich gefasst kann man sich ja gar keine bestimmte Idee von dem Feste bilden; wir sind also nothwendig auf das frühere gewiesen.

Menge der Auszug eilfertig sein musste, wird Niemand befremden. Sonach ergiebt sich aus jenen Einwendungen gerade eine richtige Anschauungsweise des Faktums. Man sagt aber auch, es sei ein Widerspruch, wenn 12, 8. das Essen des ungesäuerten Brotes geboten, nachher aber dieser Umstand sich von selbst aus dem eilfertigen Ausziehen ergebe, vgl. Deut. 16, 3. Als ob dies wirklich sich widerspreche. Es war dem göttlichen Willen gemäss, ungesäuertes Brot zu geniessen, und dies wurde dann auch durch die Umstände nothwendig gemacht. Warum aber dort ungesäuertes Brot geboten wird, geschieht wegen der höheren Beziehung desselben auf das Passah als ein Opfer. Wie nun aber durch den dazu tretenden Umstand dieses Gebot noch an Bedeutsamkeit gewinnen musste, ist klar und daraus wird uns auch die Benennung des Festes als חג המצות verständlich, welche eben eines solchen Umstandes nothwendig bedarf. — Wenn aber noch überhaupt eingewandt wird, dass Moses in jener Zeit der Unruhe nicht an die künftig in Kanaan fortzusetzende Feier des Passah habe denken können, so ist dieser Einwand in so weit richtig, als daraus folgt, dass nicht alle Bestimmungen über diese Feier hier sogleich gegeben werden konnten — und dies geschieht auch in der That nicht — aber falsch, wenn eine gänzliche Vernachlässigung dieser künftigen Bestimmung damit gefordert wird, denn es würde damit ausgesagt, dass der Gesetzgeber selbst nichts von der Bestimmung seines Volkes wusste, dass er nur aufs Gerathewohl hin handelte, mithin die Eigenthümlichkeit des Moses selbst ganz bei Seite gesetzt.

Nachdem das Historische der Passahfeier dargestellt ist, folgen noch zwei Gebote, die sich wesentlich an die ersteren anschliessen. Es sind die Resultate des Früheren, welche zugleich wieder ihr Licht werfen auf das Vorangegangene. Zuerst das Fest war ein speziell hebräisches, theokratisches: dies hatte sich in der Vernichtung der ägypt. Erstgeburt klar herausgestellt: es ist daher ganz den Umständen angemessen, dass ein Gebot erfolgt, wer nur eigentlich Theilnehmer der Festfeier sein dürfe; eine neue Thora musste für den Fremden eintreten, da unter dem Volke sich auch gewiss Aegyptier befanden (12, 43—51.). Sodann ergiebt sich daraus ein heiliger Charakter der hebräischen

Erstgeburt, als der verschonten. (13, 1. 2.). Auch hier ist es zu beachten, wie diese Heiligkeit an dieser Stelle nur noch ganz im Allgemeinen festgestellt wird. Sie war etwas, worauf nothwendig sowohl um des Vorangegangenen als auch um späterer Bestimmungen willen aufmerksam gemacht werden musste. Aus diesem Grundprinzipe ging die andere Bestimmung der Loskaufung der Erstgeburt hervor (13, 11 ff.). Diese aber konnte nur dann gehörig verstanden werden, wenn der für die ganze Zukunft bedeutsame Charakter des Festes erkannt war: daher dieses wieder eingeschärft wird (Vs. 3 — 10.). Hier ist aber auch wiederum die Loskaufung der Erstgeburt so wenig detaillirt angegeben, sondern nur ihrem allgemeinen Grundprinzipe nach festgestellt, dass wir uns aufs Neue auf dem Standpunkte anfänglicher Gesetzgebung befinden.

Als Hauptschwierigkeit in der Erzählung des Exodus betrachtet man aber die angegebene Deutung des Namens פֶּסַח. Dieser soll sich viel passender auf den Auszug aus Aeg. beziehen, oder auf die Frühlingsfeier (transitus sc. solis): das gezwungene der gegebenen Deutung erhelle daraus, dass das Verbum erst mit der Präpos. עַל verbunden den Sinn von verschonen habe. Allein sowohl die Vergleichung des verwandten Verb. פצח, als auch die Analogie des Arab. فسح und des Syr. ܐܦܨܚ zeigt, dass die Grundbedeutung von פסח unmöglich transire ist: wie sollten sich daraus jene verwandten Verba ihrem Sinne nach irgendwie herleiten lassen? Vielmehr ist die Grundbedeutung laxare, laxationem praebere*), befreien und schützen, woraus sich denn der sinnliche Begriff: amplo, diductoque passu ingressus est, ergiebt, daher פסח auch = hinken, und dann der weitere transivit, davon חפסח, Ort des Ueberganges. Das Wort steht also zu עָבַר c. עַל in dem Sinne von verschonen geradezu in dem umgekehrten Verhältnisse, so fern diese Bedeutung dort ursprünglich, hier abgeleitet ist. Dann erhellt auch wie פסח auch ohne dass es mit עַל sich construirt: Verschonung

*) Vgl. Schultens, ad Provv. p. 350 sq. Rosenmüller, ad Bochart. hieroz. I. p. 630. ed. Lips.

bedeuten könne. So rechtfertigt sich nach allen Seiten hin unsre Relation als beglaubigte Geschichte. Man fühlt aber wie viel man zugeben muss, wenn die alte Passah-Einsetzung und Feier wahr ist: die damit verknüpften Umstände machen dann nicht minderen Anspruch auf Glaubwürdigkeit: und die Abneigung gegen das Wunderbare der Geschichte ist zu stark, als dass man diese annehmen könnte.

Folgen wir den Hebräern weiter auf dem Zuge durch die Wüste bis an das rothe Meer, so finden wir diesen selbst sehr genau angegeben. Die Stationen sind Sukkoth, Etham und Pihachiroth. Obgleich über die Oertlichkeit derselben noch Streit herrscht, so sind doch die Angaben über Etham „am Ende der Wüste“ (13, 20.) und besonders über die dritte 14, 2: „sie lagerten sich vor Pihachiroth zwischen Migdol und dem Meere vor Baal Zephon, diesem gegenüber lagerten sie sich am Ufer des Meeres“ so bestimmt und deutlich, dass sie sich nur aus genauer Localanschauung des Verf. erklären. Pihachiroth ist ohne Zweifel mit Adschrud nördlich von Suez identisch, und durch die neueren Untersuchungen jener Gegend ist es gewiss geworden, dass der Golf des rothen Meeres sich früher viel weiter nach Norden hinauferstreckt habe*).

Freilich stossen wir auch bei diesen Erzählungen auf wunderbare Fakta. Es darf nach dem Vorhergehenden nicht auffallen, wenn wir nunmehr Jehova, der so gnädig seines Volkes sich angenommen hatte, an der Spitze desselben als seinen Führer durch die Wüste erblicken. Nach allen Verheissungen, die Israel von seinem Gotte zugetheilt waren, dürfen wir nichts anders, als Grosses und Herrliches erwarten: das Gegentheil würde sagen, Jehova habe sein Volk verlassen: die Errettung aus Aegypten wäre dann ein unbegreifliches Faktum. So aber trägt und begründet eines das andere. Je mehr aber der im Materiellen versunkene Volkssinn der geistigen Anregung und Vorbereitung bedurfte, um so mehr musste auf diesen Zustand Rücksicht genommen werden

---

*) Vgl. Rosenmüller, Alterthumsk. III, S. 263 ff. u. besonders Stickel, der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum rothen Meere, in d. Stud. u. Krit. 1850. H. 2, S. 365 ff.

und die gnadenvolle Herablassung Gottes sich in Thaten bezeugen, zugänglich und eindringlich für so rohe Gemüther: sie aber auch zugleich erheben und empfänglich machen für höhere Eindrücke. Wenn wir daher Jehova's Herrlichkeit sich hier in einer Rauch- und Feuersäule offenbaren sehen, so mag uns der Umstand an die orientalische Sitte erinnern, Stangen mit Feuer, die am Tage durch ihren Rauch, des Nachts durch das Licht leiten, dem Heere oder der Caravane voranzutragen *) — womit aber das Wunder selbst keineswegs erklärt wird, sondern woraus nur die Anschliessung desselben an bestimmte Sitte und Weise sich beurkundet, als eine Weisung, wie nichts der göttlichen Herablassung zu geringe sei, um es nicht als Mittel zur Realisirung des höchsten Zweckes zu gebrauchen und zu weihen. So wie aber diese Sitte selbst nicht ohne höhere Bedeutung im Alterthum gewesen zu sein scheint **), so ist es auch keineswegs bedeutungslos, dass Jehova sich gerade zu diesen Symbolen seines heiligen und herrlichen Wesens ***) bekennt. Dies ist eben die höhere Seite des Symbols und das eigentlich pädagogische offenbart sich erst in diesen beiden Beziehungen, wie bei aller Herablassung zum Menschen der lebendige Gott stets den Menschen zu sich erhebt, dadurch, dass Er sich zum Menschen bekennt, diesen wieder zum Bekennen Seiner führt. — Auf eine ähnliche Weise hat auch der wunderbare Durchgang Israels durch das rothe Meer seine in der Natur liegenden Anknüpfungspunkte, wie dies auch unser Verf. keineswegs verhehlt †). (Ex. 14, 22.). Freilich reicht auch hier so wenig, als Jos. c. 3. die Annahme eines bloss natürlichen Ereignisses aus. Aber gerade in dem Umstande, dass der Verf. es eben so wenig wagt, den hier sich offenbarenden Arm der göttlichen All-

*) Vgl. die Ausll. zu Ex. 13, 21. 22. und Kurtz, 2, S. 149 ff.

**) Vgl. Clem. Al. stromm. I. c. 24. p. 418. Potter. Creuzer, Symb. I, S. 777.

***) S. meinen Comm. üb. d. B. Daniel, S. 72. u. S. 242.

†) Trajecti ab Israelitis — maris rubri historia sic est descripta, ut hac in re extraordinariam providentiam agnoscere oporteat: at in eadem tamen caussis naturalibus sive ventis vehementioribus qui aquas pellerent, usum esse Deum, ipsa rei relatio diserte declarat. Pareau, de mythica int. p. 308.

macht zu verschweigen, als er des natürlichen Mittels, dessen jene sich bediente, aufrichtig gedenkt, bürgt für die Wahrheit des Wunders, selbst abgesehen von seinem weiteren Zusammenhange mit der theokratischen Geschichte. Ferner bestätigt sich diese Geschichte durch mehrere in ihr und ausser ihr vorkommende Züge und Nachrichten, als durchaus historisch genau. 1) Dass der äg. König eine kriegerische Unternehmung gegen die Israeliten ausgeführt habe, findet seine Bestätigung in dem Berichte Manethos über Kämpfe mit den Hyksos, welcher freilich der Thatsache eine für die Aegypter ehrenvollere Wendung gegeben hat (s. oben.) Hier ist nur die Art, wie diese Unternehmung im Ex. beschrieben wird, näher ins Auge zu fassen. Es ist die Rede von Streitwagen, welche, als der wichtigste Bestandtheil der Armee offenbar angesehen werden, ferner von auserlesenen Streitwagen (רכב בחור), und von der Anführung des Heeres durch den König in eigener Person. Alle diese Umstände bestätigen sich durch die Monumente und die Schriftsteller des Alterthums als äg. Sitte. Ueberall erscheinen die Pharaonen auf den Monumenten als tapfere Krieger, persönlich ihr Heer anführend; die Kriegskunst der Aegypter kennt nur hauptsächlich Streitwagen und Fussvolk, wie gross aber die Zahl der ersteren und wie enge sie sich an die Person des Königs als Heeres Anführers anschlossen, erhellt nicht nur aus Homers Bericht über Theben, sondern auch der Nachricht Diodors, dass in dem Nilthal von Memphis bis Theben 100 königliche Ställe jeder mit 200 Pferden standen *). 2) Das der Geschichtsdarstellung angeschlossene Lied (Ex. 15.) stellt sich als ein das Factum durchaus bestätigendes dar. Ungereimt würde die Annahme sein, das Lied sei erst in späterer Zeit aus dem ausgeschmückten Factum hervorgegangen, denn so ist kein Gedicht entstanden, sondern dieses selbst wäre ja dann eben die Ausschmückung des Factums. Eben so sehr wäre es auch seltsam, die historische Darstellung nach dem Liede copirt denken zu wollen; dann würde hier das Nebeneinanderstehen von Original und Copie im höchsten Grade befrem-

*) Vgl. Heeren, II, 2, S. 351 ff. Dies zugleich als Antwort auf die Frage Hartmann's: wie der König in so wenig Tagen ein so grosses Heer habe „hervorzaubern“ können. (S, 458.)

den und eine ganz abnorme Erscheinung abgeben. Also nur als gleichzeitiges Lied lässt sich dasselbe hier fassen, und seine ganze alterthümliche Poesie, die Nachahmung desselben in späteren Psalmen, zeugen deutlich dafür. Schwach sind auch die Gründe, welche für die vermeinte Unächtheit des Liedes sprechen sollen. Man findet es theils zu lang, theils zu wundersüchtig*). Die erstere Behauptung wird durch eine Menge von ungleich längeren Tempelpsalmen widerlegt, und was den Vortrag unsers Hymnus anlangt, so ist ja auch klar, dass nur sehr wenig im Chor gesungen wurde (15, 21.), so dass man nicht gerade Mangel an Einfachheit demselben vorwerfen kann**). Die zweite Assertion ist aber nur ein Ausfluss der Ansicht von dem wundersüchtigen und darum ungeschichtlichen Charakter der Begebenheit selbst, und als solcher petitio principii. Man urgirt aber auch die Vs. 13. u. 17. vorkommende Hinweisung auf den Tempel, so wie, dass der Verf. gegen das Ende von den Israeliten in der dritten Person rede. Was aber jene Hinweisung anlangt, so ist sie so allgemein, dass wir nur die Idee eines bestimmten der göttlichen Verehrung, und zum Wohnsitze Jehova's geweihten Berges hier antreffen — eine Rede, die im Munde Mosis um so weniger befremden darf als die ganze gesetzliche Einrichtung ihrem ceremoniellen Theile nach sich auf ein solches bestimmtes Heiligthum Jehova's bezog, wir ihm also ein solches Vorherwissen des göttlichen Rathschlusses unbedenklich beilegen müssen. Der Personenwechsel ist aber in der Poesie so häufig und hier durch die Wendung 15, 16. so sehr begründet, dass nur Befangenheit daraus jenen Schluss ziehen kann. Erweitert sich doch in einer Menge von Pss. in dieser Weise der Gesichtskreis des Sängers, und verleiht seiner Rede einen mehr objektiven Charakter. 3) Von unserm Berichte unabhängig ist noch eine andere auswärtige Tradition, welche sich bei den Anwohnern des rothen Meeres erhalten hatte, das wunderbare Zurücktreten des rothen Meeres betreffend. Was Strabo und Diodor hievon berichten***) ist gewiss als Sage

*) S. de Wette, a. a. O. S. 216 ff. und vgl. Hartmann, S. 742.

**) S. Vater, im Comment. II, S. 57.

***) Vgl. Clericus, de maris Idum. traject. in s. Comment. p. 619.

unsers Ereignisses zu fassen, und gereicht so zu merkwürdiger Bestätigung desselben.

Noch ist hier mit einem Worte der Behauptung zu gedenken, jener Durchzug sei unmöglich gewesen wegen der Beschaffenheit des rothen Meeres selbst*). Allerdings ist es nicht wahrscheinlich, dass jener Ort des Durchganges im Süden von Suez gelegen, theils wegen der hier sich findenden Korallenriffe, theils weil die geographischen Angaben des Pent. selbst für einen nördlicher gelegenen Ort sprechen. Hier aber ist das Terrain ein durchaus angemessenes. Die neueren Entdeckungen haben uns mit dem merkwürdigen Faktum bekannt gemacht, dass die alte Einsenkung des rothen Meeres noch weit über die gegenwärtige Nordspitze desselben hinaufreicht, die Bitterseen mit umfasst und bis nahe an die Ruinen des Serapeums sich fortsetzt. Diese Einsenkung „trägt alle Kennzeichen eines erst jüngst vom Meere verlassenen Bodens an sich“ in Lagen von Meersalz, Morastboden mit Pfützen von Meersalz, Ueberresten von Meerpflanzen, Muscheln, mit welchen der Boden bedeckt ist**). Wenn nun ferner unter diesem Boden von Thon und Lehm sich Meerwasser zeigt, und Alles hier auf eine ehemalige Verlängerung des arab. Golfs hinweiset, so ist es seltsam bestimmen zu wollen, hier hätten die Israeliten wegen des Meeres-Bodens und seiner Beschaffenheit nicht hindurch gehen können, da wir doch bloss die gegenwärtige Beschaffenheit des Lokals, welches überhaupt noch so manche ungelöste Räthsel darbietet, kennen, und nur so viel wissen, dass diese Beschaffenheit desselben nicht die damalige war.

Doch folgen wir weiter den Berichten unseres Buches über die Züge des Volkes jenseits des rothen Meeres, so bleibt uns allerdings noch viel über die physikalische und geographische Beschaffenheit der merkwürdigen Halbinsel, Bar al Tor Sina jetzt genannt, zu wissen übrig; doch haben neuere sorgfältige Untersuchungen nur dazu gedient, die mosaischen Berichte theils trefflich zu erläutern, theils zu bewahrheiten. Man sehe nur wie ge-

---

s. auch Trogus Pompejus b. Justin. 36, 2. Artapanus bei Euseb. pr. Ev. IX, 27.

*) S. besonders v. Bohlen, S. LXXXII sq.

**) Vgl. Stickel a. a. O. S. 369 ff.

nau sich Burckhardt, gewiss eben so unbefangen als sorgfältig und gewissenhaft, nach jenen Berichten zu orientiren wusste. „Von Ayun Musa bis zum Brunnen Howara — schreibt er, II, S. 777. — waren wir 15 1/4 St. gereiset. In Beziehung auf diese Entfernung wird es wahrscheinlich, dass dies die Wüste von drei Tagereisen ist, durch welche, nach der Erzählung der Schrift, die Israeliten unmittelbar nach ihrem Durchzug durchs rothe Meer gingen und mit deren Ende sie nach Marah kamen*).“ Da von dem Zuge einer ganzen Nation, welche ihren Wohnsitz veränderte, die Rede ist, so darf man füglich annehmen, dass die Reise drei Tage lang gedauert habe und der bittere Brunnen Marah, dessen Wasser Moses süss machte, entspricht genau dem Howara**). Dies ist der gewöhnliche Weg nach dem Berge Sinai und war demnach höchst wahrscheinlich derjenige, welchen die Israeliten bei ihrem Auszuge aus Aegypten wählten, wenn man nämlich annimmt, was Niebuhr aus gutem Grunde vermuthet, dass sie in der Nähe von Suez über das rothe Meer gingen. Für den Weg von Suez nach dem Berge Sinai giebt es keine andere Strasse, die drei Tagereisen betrüge; auch ist auf dieser ganzen Küste bis nach Ras Mohammed kein anderer ganz bitterer Brunnen. Klagen, wie sie die an das süsse Wasser des Nil gewöhnten Kinder Israel über die Bitterkeit des Wassers führten, kann man täglich von ägypt. Beduinen und Bauern hören, welche in Arabien reisen. Von Jugend auf an das herrliche Wasser des Nil gewöhnt, giebt es nichts, was sie in fremden Ländern so sehr vermissen: auch giebt es kein Volk im Orient, das gegen den Mangel an gutem Wasser so empfindlich wäre, als die jetzigen Eingebornen von Aegypten.“ — Wichtig ist auch, was sowohl Niebuhr, (Beschr. v. Arab. S. 403.) als Burckhardt berichten, dass trotz aller Nachforschungen sie kein Mittel von den Beduinen erfahren konnten, dessen man sich bediente, um

---

*) Vgl. Ex. 15, 22. 23. (Num. 33, 8.).

**) „Das Wasser des Brunnens Howara ist so bitter, dass Menschen es nicht trinken können, und dass selbst Kameele, wenn sie nicht sehr durstig sind, es nicht mögen“ — sagt Burckhardt. Man vgl. damit die wörtlich genaue Uebereinstimmung von Ex. 15, 23.

den Geschmack des Wassers zu versüssen. Wenn gleichwohl ein solches bei andern Völkern gefunden wird*), so beweiset das immer nur wie so wahr unser Buch berichtet, dass Gott dem Moses einen Baum oder ein Holz (עץ) gezeigt habe, um das Wasser zu versüssen, und es ist jedenfalls sehr auffallend, dass nicht ein solches natürliches Mittel den Bewohnern jener Gegenden bekannt ist.

Drei Stunden südlich von Howara treffen wir das Thal Wadi Ghirondel, worin unsre Reisebeschreiber einstimmig das Elim der Bibel erkennen, eine noch jetzt sehr bequeme und gewöhnliche Station der Reisenden. Denn noch findet man in der Gegend reichlich Wasser und reichlichen Schatten in dem an Bäumen reichen Thale**). Es folgt sodann die Wüste Sin „zwischen Elim und dem Sinai“ (16, 1.) die nach Robinson wahrscheinlich die jetzt den Namen el Kaa führende wüste Ebene***).

Hier finden wir die Ereignisse Ex. 16. 17., — das Manna, die Wachteln, das Wasser aus dem Felsen, den Sieg über die Amalekiter. Was jene wunderbare Erhaltung des Volkes anlangt, so verwickeln sich diejenigen, welche sie läugnen, wiederum in die grössten Schwierigkeiten. Wenn de Wette bemerkt: „dass die Israeliten in der Wüste nicht verhungert sind, dies zeigt der Erfolg: wie sie ihren Hunger gestillt, was sie gekocht und ge-

---

*) Vgl. Michaelis, n. Orient. Bibl. V, S. 51 ff. Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. II, S. 28.

**) Vgl. Ex. 15, 27. und damit Shaw, Reise, S. 272. Pokocke, Beschr. d. Morg. I, S. 234 ff. Niebuhr, a. a. O. S. 403. Burckhardt, S. 779., welcher letztere sagt: „dass jetzt keine zwölf Brunnen in Ghirondel vorhanden sind, kann nicht als ein Beweis gegen die aufgestellte Muthmassung angeführt werden, denn Niebuhr sagt, dass seine Gefährten hier, wenn sie nur ein wenig eingruben, Wasser fanden, und als ich durchreiste, war Wasser in Menge da. In der That findet man in jedem fruchtbaren Thale Arabiens sehr leicht Wasser beim Nachgraben, und es entstehen auf die Art sehr leicht Brunnen, die aber auch bald wieder vom Sande verschüttet werden.“ Noch mehr Zeugnisse s. bei Kurtz, 2, S. 216 f.

***) Palästina, I, S. 118. Andere Meinungen s. bei Kurtz, 2, S. 218 f.

braten, wollen wir gar nicht wissen" — so ist das nur ein Umgehen der Schwierigkeit, welches eben so wenig ausreicht, als Eichhorn's Annahme, die Israeliten hätten sich in einzelne Horden zerstreuet und nur die Häupter derselben seien beisammen geblieben*). Wenn die ganze Halbinsel des Sinai nach Burckhardt's Schätzung nicht mehr als eine Bevölkerung von 4000 Seelen enthält, und selbst diese Anzahl noch in dürren Jahren häufig Noth leidet, so bleibt es immer schwer zu begreifen, wie die Hebräer hier 40 Jahre lang sich aufhalten konnten**). Dies wird denn auch von den Gegnern als Argument gegen die Wahrheit dieses Berichtes gebraucht***) ohne dass man begreift, wie gerade dieser Umstand nothwendig ein ausserordentliches Eingreifen und Walten der göttlichen Vorsehung für die Erhaltung des Volkes nothwendig macht. Nehmen wir noch dazu den starren und widerspenstigen Sinn des Volkes, wie er uns hier geschildert wird, wie wollen wir es erklären, dass es sich fügte, und seinen Aufenthalt hier fortsetzte, es sei denn durch eine wunderbare Intervention der Gottheit dazu vermocht worden? Oder warum geht es nicht wieder zurück nach Aegypten, oder dringt vorwärts nach Kanaan? Je gewichtiger diese Fragen sind, desto mehr müssen wir darauf dringen, dass sie genügend beantwortet werden. Nur unser Text genügt dieser Anforderung. Je einfacher die Mittel sind, deren sich Jehova bedient, um das Volk zu erhalten, je mehr wir einsehen, wie es die einfachen Erzeugnisse der Wüste sind, die Gottes Hand segnet, dass sie reichlich fliessen, um desto wahrer wird sich diese Antwort heraus stellen.

Doch bemerken wir noch einige besondere Einwendungen gegen Cap. 16. 1) Der Name des Manna werde unrichtig gedeutet, 16, 15. מן als pronomen sei Chaldäisch — allein liegt denn die Ableitung aus dem Arabischen dem Hebräischen etwa näher als die aus dem Chaldäischen? Das Hebr. מנה hat bekanntlich eine andere hier nicht zulässige Bedeutung†). Und

*) Allg. Biblioth. I, S. 81.

**) Rosenmüller, Alterthumsk. 3, S. 113.

***) S. v. Bohlen, S. LXVII.

†) מָנָה und مَنَّ heisst zunächst abschneiden, theilen. Die von

warum soll מן nicht dem Volksidiome angehört haben, zu welcher Annahme gerade der Umstand, dass jene Form im Aramäischen erscheint, trefflich passt? — 2) 4 Mos. 11. läsen wir eine andere Erzählung von der Spendung der Wachteln, welche die erste ganz aufhebe. Warum aber soll nicht diese Spendung mehrmals erfolgt sein? Warum das Volk nicht wieder murren, warum Moses nicht Zweifel äussern? Stimmt doch das genau mit ihrem bisherigen Betragen überein. Doch zeugt gerade Num. 11, 23. dafür, dass Moses schon dergleichen Beweise der göttlichen Allmacht erhalten hatte. 3) Man wirft dem Abschnitte vor, er stehe hier unchronologisch, es werde des Sabbaths gedacht und doch sei dieser noch nicht eingesetzt, es werde die Bundeslade erwähnt (16, 33. 34.) und doch sei diese erst am Sinai gemacht. Was aber den Sabbath anlangt, so wird ja gerade bei dieser Gelegenheit das Gesetz gegeben, keineswegs vorausgesetzt (16, 22 — 30.); an die göttliche Wohlthat knüpft sich sogleich ein göttl. Gebot: ein redendes Beispiel der Undankbarkeit und des Ungehorsams Israel's, das selbst in solchen Augenblicken das heilige Gesetz überschritt, vgl. Vs. 28. Ein wichtiger Fall zugleich für die Art und Weise dieser Gesetzgebung überhaupt. Sie entwickelt sich durchaus historisch unter dem Volke: es ist immer eine bestimmte historische Veranlassung, woran sich die Statuten knüpfen. Dies zeugt für ihre historische Treue. Ein späterer Verf., dem wir doch gewiss keine Unbekanntschaft mit der feierlichen Promulgation am Sinai zutrauen dürfen, — sollte er es über sich vermocht haben, ein so wichtiges, heiliges Grund-Gesetz wie das über den Sabbath dahin zu verlegen, wo es sich jetzt befindet? Sollte das längst der Vergangenheit angehörende Faktum der Manna-Spendung gerade für ihn eine so spezielle Wichtigkeit gehabt haben? Ferner ist die Idee des Sabbaths bereits gewissermassen enthalten in dem Passahgesetze, 12, 16. und so unser Gebot vorbereitet. Endlich weiset sich auch durch

---

Gesenius in Lex. vorgezogene Ableitung von מנה, مَنَّ, das Zugetheilte, der auch Kurtz, (2, S. 223) beigetreten, giebt keinen passenden Sinn, und steht mit der Erzählung (vgl. bes. V. 15) in Widerspruch.

die noch Zubereitung der Speisen gestattende Bestimmung (16, 13. vgl. George, a. a. O. S. 108.) das Gesetz offenbar als ein frühes, noch allgemeines, später erst genauer zu bestimmendes aus. — Vs. 33. 34. ist allerdings ein Zusatz, der sich auf eine spätere Zeit bezieht, der aber bei einem Schriftsteller, welcher einige zusammenhängende wichtige Notizen über das Manna hier gleich bei seiner ersten Spendung geben wollte, nicht auffallen darf. Dass aber unser Verf. diesen Zweck wirklich hat, erhellt auch aus Vs. 35. 36., zwei Bemerkungen enthaltend, welche den 40 jährigen Genuss des Manna und die Bestimmung eines Omers betreffen. Beide können aber eben so gut wie jenes von demselben Verf. herrühren, d. h. Mosaisch sein. Denn diese letzte Bestimmung werden wir nur im schönsten Einklange mit den vielen übrigen Maass- und Gewichtsbestimmungen im Pent. finden*); der Verf. ist schon an dergleichen Bestimmungen gewöhnt. Was aber Vs. 35. anlangt, so bemerkt bereits Carpzov (introd. I, p. 83.) gegen Spinoza, der darin ein Kennzeichen nachmosaischer Abfassung zu entdecken glaubte: quo vero non potuerint prius et ab ipso Mose exarari, sub finem forte vitae suae, cum jam terrae Canaan proxime populus immineret, et ultimus oberrationis in deserto annus laberetur? Quid prohibet quominus prophetico quo gaudebat, spiritu, Deoque ipsi revelante ista praeviderit et in litteras retulerit? Cum enim Mosi et Aaroni patefactum divinitus esset, totis quadraginta annis per deserta erraturos Israelitas, antequam Canaanis adirent possessionem, Num. 14, 33., quidni praesignificatum Mosi fuisse credatur, forte cum Manna depluere coepit, Israelitas annis totidem mirabili illo cibo alendos esse?**). —

Was ferner die wunderbare Spendung des Wassers aus dem Felsen, 17, 1 — 7. anlangt, so beruht die ganze Argumentation der Gegner auf Voraussetzung der Identität dieser Erzählung mit der Num. 20. So sehr auch Ort, Umstände und Folgen ver-

---

*) S. Michaelis, Mos. Recht IV, S. 377 ff. Hengstb. Beitr. 3, S. 212 f.

**) Beachtungswerth ist übrigens als für den Verf. charakteristisch die Vergleichung des Manna mit Koriander; Ex. 16, 31. Num. 11, 7. Denn der Koriander ist vorzugsweise Aegypten angehörig, vgl. Plin. h. n. XX, 82. Winer, Reall. I, S. 672.

schieden sind, es müssen doch zwei verschiedene Ausschmückungen desselben Faktums sein und dann ist das willkührliche der Tradition freilich evident. Je weniger aber die Kritik ein so willkührliches Verfahren billigen darf, desto mehr findet man sich durch folgendes Geständniss überrascht: „wer sollte den Namen aufgebracht und fortgepflanzt haben? das Volk? Sollte es seiner eignen Schande ein Denkmal gesetzt haben?“ (de Wette, S. 226.) Vollkommen wahr: so fern nämlich daraus auch nothwendig folgt, dass es nicht spätere Erfindung ist, was wir hier lesen. Denn sollte Jemand so zum Nachtheile seines eignen Volkes, zu seiner grössten Schande gedichtet haben? Wer würde dergleichen Glauben geschenkt, es approbirt haben? Also nur wenn hier wahre Fakta von unpartheiischen Händen überliefert, vor uns liegen, können wir die Erzählung begreifen.

Die Erzählung vom Kampfe mit den Amalekitern erhält durch die spätere Geschichte sowohl des Pent. (vgl. Num. 24, 20. Deut. 25, 17 ff.) als der späteren Zeit (1 Sam. 15, 2. 3.) ihre volle Bestätigung. Allein der mythische Charakter soll sich durch die Schilderung der Gebets-Erhörung deutlich verrathen (de Wette, S. 227 ff.). Freilich ist die zum Grunde liegende Ansicht vom Gebete keine rationalistische — man beweise aber, dass diese Vorstellung erst späterer Zeit angehört und nicht von jeher tief im hebräischen Glauben begründet war.*)

---

*) Ganz mit Unrecht bestreitet Kurtz (2, S. 238) die hergebrachte Auffassung, dass die Stellung Mosis mit emporgehobenen Händen die Stellung des Betenden sei, mit der Bemerkung, dass sie keine Berechtigung in der Urkunde habe, und die Bedeutung des Gebets in einer Weise veräusserliche, die auch im A. T. keine Analogie habe. Beide Gründe sind grundfalsch. An ein blosses Erheben der Hand mit dem Stabe, der als siegbringendes Panier den Kämpfern vorgehalten werde, kann schon deshalb nicht gedacht werden, weil Moses nicht blos eine Hand, sondern beide Hände emporhebt und als sie ermüden, von Aaron und Hur zu beiden Seiten unterstützt wird (V. 12); und die Sitte, beim Gebete die Hände zum Himmel emporzuheben, wird ja durch viele Stellen des A. T. bestätigt, vgl. 1 Kön. 8, 22. Neh. 8, 7. Klagl. 2, 19. 3, 41. Ps. 28, 2. 134, 2. 2 Makk. 3, 20.

Cap. 18. finden wir eine die bürgerliche Verfassung der Israeliten betreffende Einrichtung Mosis auf Veranlassung Jethros. Die Stelle ist in mehrfacher Beziehung wichtig. Zunächst weil sie zeigt, wie genau der Pent. selbst berichtet, indem er zwischen göttlichen und menschlichen Institutionen unterscheidet. In Aegypten finden wir das Volk unter „Aeltesten" stehend, nach der Analogie aller einfachen, besonders morgenländischen Staatsformen*); diese Einrichtung hatte durch das Auftreten Mosis und seine eigenthümliche Stellung zum Volke einen gewissen Stoss erlitten. Das Volk war an ihn und das von ihm promulgirte Gesetz gewiesen: dieses Verhältniss der Unmittelbarkeit war aber ein solches, dem Moses selber erliegen musste. Er giebt daher dem Volke durch eigene Wahl Aufseher, Häupter nach einem Decimalsystem, wodurch er selbst keineswegs seine selbstständige unmittelbare Stellung zum Volke aufgiebt, dennoch aber die ganze Einrichtung erleichtert. Man hat dagegen eingewendet**), das Verhältniss sei unklar, da das Verhältniss von Häuptern über Tausend, Hundert u. s. w. auf Unterordnung und complicirte Gerichtsordnung führe, und eine ungeheure Menge von Richtern gegeben hätte. Allein gerade jene Einrichtung konnte allein unter den damaligen Umständen angemessen erscheinen. Bei einer Promulgation so vieler einzelner Gesetze, wo es sich darum handelte, sie zum Volksbewusstsein zu bringen, war eine solche bedeutende Zahl von Männern erforderlich. Dass hiedurch nichts complicirtes entstand, war durch die höchste Autorität Mosis verhindert; und die neue Einrichtung war im Grunde nur eine Erneuerung oder vielmehr Eingliederung der alten, in der Organisation des nomadischen und patriarchalischen Gemeinwesens natürlich begründeten, Gerichtsordnung unter das neue monarchische Prinzip.

Hier erkennen auch die Gegner selbst einen historischen Grund und Boden. Aber freilich aus dem Grunde, „weil hier doch einmal alles natürlich zugehe." (de Wette, S. 231.). Aber wie? Bestätigt nicht Vs. 1 und Vs. 8 ff. gerade alles, was in Aegyp-

---

*) S. Winer, Reallex. I, S. 50.

**) S. Vatke, bibl. Th. I, S. 206 und dagegen Hengstb. Beitr. 3, S. 415 ff.

ten vorgegangen war, die Wunder, die der Herr an Israel gethan hat? Finden wir nicht ferner Moses beschäftigt mit „Gesetzen und Einrichtungen,“ die er dem Volke giebt, für deren Anwendung er Sorge trägt (Vs. 13. 16. 17. 19.) und heissen diese hier nicht ebenfalls: חקי האלהים (Vs. 16.)? Man erkennt daraus, welch eine Bestätigung diese Geschichte den früheren und den später erzählten Begebenheiten, der Menge Gesetze u. s. w. ertheilt: wie sie uns einen Blick thun lässt in das Innere des Volkslebens und der Person Mosis, die uns jenes Objektive, jene Reihe von göttlichen Thaten und Anordnungen nun in der Subjektivität des Volkes und des Gesetzgebers ihrer Wirkung, ihrem Erfolge nach sich abspiegelnd zeigt.

Aber freilich soll nun auch unsere Erzählung — denn sie ist ja ganz natürlich — mit den übrigen „Mythen“ in Widerspruch stehen: es werde darin auf spätere Einrichtungen, wie die Stiftshütte (Vs. 12. 15. 19.), die Gesetzgebung Rücksicht genommen (de Wette, S. 232.). Allein von der Stiftshütte ist in jenen Vv. nichts zu lesen, und wo trifft denn Jethro den Moses? Nach Vs. 5. am Sinai, also nicht mehr in Raphidim. Näheres über den Zeitpunkt jenes Zusammentreffens sagt die Urkunde nicht aus. Nur das erhellt daraus, dass das Ereigniss hier der Zeit nach anticipirt ist und zwar aus guten leicht zu erklärenden Gründen, so fern es nicht in die spätere Geschichte der Gesetzgebung gehörte. Warum soll denn nun nicht das Gesagte vorausgesetzt sein? Die ganze sinaitische Gesetzgebung wird doch Niemand hier als bereits vorhanden gedacht finden wollen.

§. 128.

Fortsetzung. Kritik der sinaitischen Gesetzgebung.

Die mosaischen Einrichtungen und Gesetze, sowohl ihrem systematischen Zusammenhange, als ihrer historischen Promulgation nach näher zu prüfen, ist jetzt unsre Aufgabe. Je unsicherer und gefährlicher hier der Boden für die Kritik ist, um so umfassender und durchgreifender sind die hier gewonnenen Resultate: sie sind von dem entschiedensten Einflusse auf die Behandlung

der ganzen späteren jüdischen Geschichte: sie betreffen die Basis und Hauptsäule der theokratischen Anstalt.

Die Frage ist die: was hat Moses und seine Periode gethan, und welche Denkungsweise, welches Leben und Treiben haben wir ihr beizulegen? Entweder dasjenige, was uns im Pentateuch vorgeführt wird, oder ein anderes, vielleicht ein entgegengesetztes. Die frühere Kritik, so bereitwillig sie auch war, das mosaische Gesetz selbst bis auf den Dekalog dem Moses abzusprechen, und als eine Entwickelung späterer Zeiten anzusehen, hatte doch die positive Seite dieser Frage völlig ignorirt, und begnügte sich mit dem negativen Streben, den Pent. von mosaischen Elementen möglichst zu entleeren. Mit grösserer Consequenz hat die neueste kritische Forschung diesen Gegenstand bearbeitet, und es gebührt namentlich Vatke*) das Verdienst, die negativ kritische Seite mit der positiven Ausführung dessen verbunden zu haben, was wir jene vorausgesetzt als getreues Bild der mosaischen Periode uns zu denken haben. Die Vorstellungen, welche z. B. noch de Wette in dieser Beziehung aussprach, waren so unbestimmt und schwankend, dass sie keineswegs innere Einheit und Zusammenhang zu erkennen gaben. Dagegen ergab sich durch consequentere Geltendmachung der kritischen Forschung, dass Israel falls es nicht das im Pent. beschriebene Volk war, einen ganz anderen Entwickelungsgang durchgemacht haben müsse, um zu dem zu gelangen, was wir durch priesterliches Interesse in die frühsten Zeiten seiner Existenz verlegt sehen, dass dieses Volk dann gleich sein müsse allen seinen vorderasiatischen Nachbar-Völkern, und aus diesem Zustande nur erst später durch mannigfache Anregungen und geistige Berührungen herausgehend dasjenige wurde, was wir später an demselben wahrnehmen. Das Volk war dem Naturkultus und zwar dem durch ganz Vorder-Asien und Aegypten verbreiteten Gestirndienst ergeben, und verehrte namentlich den Saturn als seinen höchsten Gott. Moses befestigte das Ansehen des älteren National-Gottes, suchte den Dienst anderer Götter zu verbannen, vergeistigte die natürlichen Elemente der Vorstellung und des Cultus und legte den Grund zu einem reineren sittlichen

---

*) Bibl. Theol. I, S. 184—251.

Leben des Volkes. Einer Staatsverfassung war aber dasselbe damals noch nicht fähig und auch die religiöse Vorstellung, welche wir in späteren Zeiten antreffen, war nur im Keime vorhanden. Das Resultat der mosaischen Wirksamkeit ist nicht ein fertiges Ganze, sondern Anfang und Ausgangspunkt einer höheren Entwickelung: die Elemente des Volksgeistes waren noch nicht versöhnt, selbst nicht im Bewusstsein des Moses, ihr Kampf musste daher fortdauern und erst allmählig konnten Vorstellung, Cultus und sittliches Leben das ideelle Prinzip durchbilden. Dies das Vatke'sche Resultat in Bezug auf das allein historisch bewährte jener Periode.

Es ist die Grundvoraussetzung bei dieser Ansicht, welche wir zunächst in Anspruch nehmen. Sie liegt nur in weniger entschiedener Begründung und Durchführung einer Menge neuerer kritischer Untersuchungen zum Grunde, und betrifft das Verhältniss des ATlichen theokratischen Prinzipes überhaupt zu allen aussertestamentischen Richtungen und Lebensformen. Es kann nämlich das ganze mosaische Institut mit allen seinen Satzungen ein der späteren Zeit angehörendes und in die früheren Zeiten fälschlich verlegtes Gut sein, und dennoch würde die Frage stets dieselbe bleiben: lässt sich aus den Elementen des früher herrschenden im Volksbewusstsein tief begründeten Naturdienstes dieses theokratische Prinzip ableiten: ist dieses nichts als Idealisirung, Entwickelung des ersteren? Der Glaube an den persönlichen lebendigen Gott und der an die Mächte der Natur, der theokratische Cultus und der raffinirteste Naturdienst stehen in einem keineswegs graduellen sondern spezifischen Unterschieds-Verhältnisse und Gegensatze zu einander. Denken wir uns alle Elemente der Naturreligion in ihrer gegenseitigen Berührung mit einander, der so erzeugte Entwickelungsprozess wird stets ein von dem theokratischen Prinzipe spezifisch unterschiedenes Resultat zur Folge haben: die Geschichte, die Gestaltung der Mythologie ist ein Sich-durchdringen, eine gegenseitige Anregung durch das Zusammentreffen der mannigfaltigsten Elemente hervorgerufen, und doch ist hier das Produkt ein wesentlich anderes jederzeit gewesen. Die Eigenthümlichkeit, die Originalität israelitischen Glaubens und Lebens ist geblieben in Mitten aller dieser Bewegungen, ja je grösser die

geistige Anregung von aussen her war, um so stabiler und consolidirter tritt das ATliche Prinzip selbst bis zur äusserlichen Verknöcherung auf. Die Natur des Geistes ist hier eine ganz andere als die dort vorausgesetzte: sie ist nicht eine aus sich selbst heraus sich entwickelnde, sondern eine gebildete, bestimmte, eine so eigenthümliche Form, dass ihr Inhalt nicht als ein producirtes, sondern als die Aneignung eines Gegebenen, Objektiven erscheint. Mögen wir nun selbst diese Originalität des ATlichen Prinzipes dahin beschränken, dass wir den Hebräern nur „das Verdienst zuerkennen, den höchsten Gott als den einigen mit Ausschliessung aller Untergötter und aller Mythologie erkannt und verehrt zu haben“ *), so sind wir schon damit in eine Sphäre getreten, welche wir nicht als blossen Entwickelungsprozess aus vorangegangener Naturreligion erklären dürfen. Denn warum wäre diese sonst nirgends bis zu diesem Punkte gedrungen?

Es erhellt aber auch, wie jene Bestimmung des ATlichen Prinzipes eine blosse Negation ist. Diese setzt aber ein positives, ein Motiv des Negirens voraus, welches nicht bestimmt wird und worauf gerade Alles ankommt. Wie dieser Impuls gegeben wurde jenen Gegensatz zu überwinden, wird auch nur aufs unbestimmteste angegeben. Die Genesis des „Grossen und Eigenthümlichen“ im ATlichen Prinzip wird allerdings so beschrieben: „das Erwachen des monotheistischen Glaubens ist ein absoluter Akt, setzt ein prophetisches Bewusstsein voraus und kann nur als Offenbarung richtig begriffen werden“ (S. 707.). Was aber hierunter zu verstehen sei, erfahren wir später, wo es heisst: „Ein oberasiatisches Prinzip wurde auf bewegten und durch Gegensätze zerrissenen kanaanitischen Boden geworfen, bereitete hier durch den Conflikt, welchen es erregte, die Offenbarung der reinen Idealität vor, wozu der spätere Parsismus nicht gelangte; erkämpfte sich in der Identität mit dem verzehrenden Geiste der kanaanitischen Naturreligion Realität, schloss sich dann zu milderer Gestaltung auf, und bereicherte sich allmählig mit den verklärten Formen der Naturanschauung, wodurch es dem allgemeinen Bewusstsein näher gerückt wurde und zugleich den Weg zu concreterer Durchbildung betrat.“

*) So Vatke, a. a. O. S. 700.

(S. 709.). Die Offenbarung ist dem Verf. der im Kampfe mit verschiedenem Gegensätzen durchdringende und siegende Geist: woher aber dieser die Kraft durchzudringen und die Möglichkeit zu siegen entnommen habe, erfahren wir nicht. Das ist auch die Modifizirung, welche der Verf. der älteren von ihm S. 705 verworfenen Ansicht, wornach sich die Verehrung Jehova's aus einem früher herrschenden Polytheismus entwickelt haben soll, gegeben hat: ohne dass wir damit um einen Schritt weiter gefördert wären und das Wie? jener Entwickelung erkannt hätten. Alles was Vatke als Vorbereitung und Förderung ansieht, gehört der Sphäre des Allgemeinen an, womit das Besondere des hebräischen Glaubens nicht zusammenfällt: vielmehr erhellt aus dieser subjektiven Besonderheit die Besonderheit dieser Vorbereitungen und Führungen, die daher in ein durchaus neues Gebiet geistiger Thätigkeit fallen, und nicht als inneres Ringen und Sehnen, sondern als Besitz eines Gegebenen, objektiv Dargebotenen subjektiv erscheinen.

Nur durch Annahme göttlicher realer und historischer Führungen, welche auf ganz eigenthümliche Weise das hebr. Volk leiteten zu seiner erhabenen Bestimmung, Volk Gottes zu sein, wird das Verhältniss der alttestamentlichen Religion zu allen ausser ihr stehenden Religionen erklärt. Das Volk machte sich nicht selbst zu dem, was es war, sondern wurde dazu erhoben und erzogen — dies ist die nothwendige Voraussetzung, ohne welche das Prinzip und Leben der Theokratie unbegreiflich wird. Diese Voraussetzung ist eben so sehr in der inneren Beschaffenheit und dem eigenthümlichen Werthe der alttestamentlichen Religion gegründet, als in der geschichtlichen Entwickelung des Volkes nachgewiesen, so dass wir in zwiefache Opposition treten müssten, nicht nur zu jener Eigenthümlichkeit, indem der dogmatische und ethische Gehalt des A. T. auf eine aller wahren Auslegung zuwider laufende Weise in seiner Tiefe und Bedeutsamkeit verkannt wird, sondern auch zu aller Geschichte, indem wir diese für eine Fabel erklären. Und wenn wir die gegnerische Ansicht schon in ersterer Beziehung zurückweisen mussten, weil sie das eigenthümliche der ATlichen Religion nur als aus den Gegensätzen hervorgehend und Ueberwindung derselben fasst, das positive Element

derselben aber fallen lässt, so müssen wir nun noch auf die historische Begründung derselben näher eingehen.

Hier wird uns in Bezug auf die mosaische Periode zunächst erklärt, dass die Sagen über die Religion der Patriarchen von vorn herein auszuschliessen seien, denn aus den Erzählungen der Genesis seien nicht positiv historische Elemente abzuleiten (S. 184.). Damit sind wir freilich des historischen Vordergrundes gewaltsam genug beraubt und die Willkühr darf nun ihr verwegenes Spiel um so ungehinderter fortsetzen. So ist der erste Schritt gethan, um statt des leichtsinnig weggeworfenen Fundamentes ein anderes aufzuführen, welches sich denn als historisch ausweisen soll. Wir unsrerseits können dagegen die mosaische Wirksamkeit nur ansehen als gegründet auf einen älteren Bund Jehova's mit den Vorfahren Israel's; und die ganze Art der Gesetzgebung ist dunkel, falls sie nicht auf ein solches antecedens gegründet ist; denn dieselbe hängt mit der Thatsache des Auszuges aus Aeg. innigst zusammen, diese aber wieder so sehr mit dem patriarchalischen Leben, dass uns überall hier früheres und späteres im innigsten Caussal-Nexus stehend erscheint. Es wird aber grosses Gewicht gelegt auf das einstimmige Zeugniss der Sage, das Volk sei in der mosaischen Periode dem Götzendienste ergeben gewesen. Auch hier tritt überall die willkührlichste Behandlung der Geschichte ein. Die Darstellungsweise des Pentateuchs ist von priesterlichem Interesse beherrscht; daher die Schilderung desselben vom götzendienerischen Treiben des Volkes nicht rein und wahr: dieser Charakter soll mehr den prophetischen Aeusserungen, wie Amos 5, 25. 26. zukommen. Wenn nun aber dieser Prophet sogleich in der angef. St. die 40 jährige Wanderung durch die Wüste nennt, so können wir nach jenen Prinzipien ja auch hierin keinen treu historischen Bericht sehen*), und wir sind also auch hier wieder ins Bodenlose geschleudert. Dass die Nachricht in Widerspruch steht mit dem Pent. ist schon desshalb nicht anzunehmen, da

*) Wie Gramberg sagt: „eine rein historische Nachricht kann die unseres Propheten darum nicht genannt werden, weil er die Sage von dem vierzigjährigen Zuge durch die Wüste damit in Verbindung setzt." (Gesch. d. Relig. Id. I, S. 473.).

Amos denselben so genau überall voraussetzt und kennt, auch der Pent. bereits von kanaanitischem Götzendienste redet (Num. c. 25.), und der Prophet die Identität seiner Zeit mit der Mosaischen in Bezug auf das Treiben der Götzendiener nachweisen will und daher die Gestaltung der Idololatrie seiner Zeit geradezu der Mosaischen beilegt. Ezechiels Berichte (20, 7. 8. 23, 3. 8.) sind aber so genau mit denen des Pent. übereinstimmend, und die positive Gegenwirkung gegen den Götzendienst mit ausdrücklicher Verweisung auf die Darstellung des Pent. geschildert. — Wir sind weit entfernt die stete Hinneigung des Volkes zum Götzendienste zu läugnen: wir fragen aber ob ein solcher nicht historisch in dem langen Aufenthalte in Aegypten seinen genügenden Erklärungsgrund findet, auch wenn das reinere Licht patriarchalischen Glaubens dem Volke nicht unbekannt war? Die Erzählungen des Pent. weisen uns auf ägyptischen und später auf kanaanitischen Götzendienst. Hieraus erhellt, wie wenig eine bestimmte Form von heidnischem Götzendienste und Cultus Eigenthum des Volkes geworden war: es schliesst sich jeder Form an, welche sich ihm darbietet: es unterliegt den äusseren Einflüssen. Daraus erhellt, dass in dem Volke trotz aller seiner natürlichen Hinneigung zur Idololatrie doch noch immer ein höheres Element waltete, welches jene Tendenz nicht zur ausschliesslichen und allein sich geltend machenden werden liess. — Nicht durch Idealisirung konnte aber jene Tendenz bekämpft und der Gegensatz überwunden werden, sondern durch den Gegensatz selber, und scharfe nachdrückliche Herausstellung desselben. So ist es stets im Reiche Gottes gewesen, welches allen Synkretismus, als seinem Wesen zuwider laufend verwirft, und dem Heidenthume überlässt. Oder wie hätten die Propheten im Fall sie nur jenen synkretistischen Jehovadienst, wie ihn die Vatke'sche Theologie darstellt, vorfanden*), auf den Grund des alten Bundesverhält-

*) Man vgl. z. B. S. 250.: „Mose führte die Verehrung seines Jehova, der freilich in der Vorstellung einen ganz anderen Inhalt hatte als der Jehova der Volksmasse, nicht als etwas schlechthin Anderes und Neues ein, bekämpfte daher den Naturdienst nicht in derselben Weise wie die späteren Propheten, sondern er suchte

nisses hin ihre Polemik gegen das Volk und seinen Götzendienst richten können? Dann gäbe es in der That nichts thörichteres als eine solche Polemik, welche sich ja als zu früh gekommen mit denselben Waffen angreifen lässt, als die freilich mehr faktische Polemik Mosis. Das prophetische Verfahren und Handeln ist nur dann erklärlich, wenn es sich auf ein Vorhergegangenes, ein Fundament stützt, einen Bund zu seiner Voraussetzung hat, welcher vom Volke schnöde gebrochen ist. Mögen wir uns den Götzendienst in der Wüste noch so roh und ungezügelt vorstellen; gewiss war er es nicht in höherem Grade als zu den Zeiten abtrünniger und gottloser Königsherrschaft: und die Wirksamkeit der Propheten ist nach dem Grundsatze, dass die Offenbarung nach Maassgabe der menschlichen Empfänglichkeit oder nach der sittlichen Totalbildung eines Zeitalters aufgefasst wird (S. 230.) eben so unerklärlich als die Mosis; wir würden am gerathensten thun auch jene in Zweifel zu ziehen. Freilich heisst es nun auch S. 226., die prophetische Thätigkeit sei im engsten Zusammenhange mit der (angeblich) Mosaischen aufzufassen, „der Begriff der prophetischen Gesetzgebung geht der Natur der Sache nach der äusserlich objektiven Form, zumal wenn sie als reflektirende Systematik erscheint, voran.“ Aber ist damit irgendwie die prophetische Polemik erklärt? Selbst zugegeben, dass die Propheten als Gesetzgeber erscheinen — was von Vatke keineswegs erwiesen ist —, wie konnten sie in dieser Weise auftreten gegen ein Volk, das noch keine Norm kannte, welche das Gericht über dasselbe aussprach, und nach welcher auch die Propheten richteten und straften? Da muss eine Voraussetzung von Thatsachen sein, die ungleich mehr positiven Fond enthalten, als blose Idealisirung eines rohen idololatrischen Kultus und Lebens.

Doch gehen wir auf das Einzelne näher ein. Moses, heisst es, gab keine neue Staatsverfassung dem Volke; dazu berechtigt selbst der Pentateuch nicht: vielmehr bestand die ältere Stammverfassung, welche aber auf jenen Namen keinen Anspruch machen darf, fort, vielmehr waren die verschiedenen Stämme da-

von dem Gegebenen ausgehend, das Gesammtbewusstsein von innen heraus zu verklären.“

mals, wie später in der Richterperiode, nur durch persönliche Auktorität verbunden (S. 204 ff.). Richtig gefasst hätte dieser Umstand den Verf. zu der wahren Auffassung der Sache führen können. War es wirklich Zweck der Thora, eine äusserliche Staatsverfassung zu gründen? Wie oft hat nicht in der Geschichte des Volkes diese gewechselt, und doch ist die Thora stets dieselbe geblieben! Die spätere nachexilische Geschichte ist hier gerade um so lehrreicher, da in ihr das Stabilitäts-Prinzip in Bezug auf das *γράμμα* des Gesetzes am meisten vorwaltete. Lag aber jenes Streben, die politisch formale Staatsseite als feststehend zu begründen, dem Gesetze fern, so ist vielmehr in demselben die höhere Ansicht vorwaltend, in jede politische Form zu passen, und diese selbst mit sich auszugleichen und in Harmonie zu bringen, falls sie nicht in direkte positive Opposition mit demselben trat. Daraus ergiebt sich dann aber, da das Gesetz stets die innerliche Seite des religiösen Lebens ins Auge fasst, und alles äussere nur von diesem höchsten Standpunkte aus durchdringen, heiligen und verklären will, dass auch dasjenige, was Moses vorfand, mögen wir es nun Stammverfassung oder Staatsverfassung nennen, in keinem solchen direkten Gegensatze zum Gesetze stand. Dieser Umstand erklärt sich aber nur genügend, falls wir ein dem mosaischen Zeitalter vorangegangenes Leben uns denken, welches zur Promulgation des Gesetzes befähigte. In Mitten eines heidnischen, von diesem antitheokratischen Prinzipe durchdrungenen Staats- und Volkslebens hätte ein solches Gesetz nie gegeben werden können; denn es fehlte seine nothwendige Voraussetzung. So sind wir wieder an die Urgeschichte des hebräischen Volkes als einzigen hier durchhelfenden Erklärungsgrund gewiesen, und mögen wir uns die wohlthätigen Einflüsse der patriarchalischen Zeit auf die Mosaische auch in hohem Grade geschwächt und vermindert denken; eine absolute Negation derselben war der Natur dieser Urzeit gemäss unmöglich. Was soll aber das ganze Argument überhaupt sagen, da man die Einwirkung persönlicher Auktorität zugesteht? War Moses das, was er unsern Urkunden gemäss gewesen sein muss, so konnte das, was man organische Staatsverfassung nennt, auf die Hebräer keine Anwendung erleiden. Durch dieses Auftreten des Gesetzgebers, und sein besonderes Verhältniss zu Je-

hova*), durch die unmittelbare Beziehung der Gottheit zum Volke, so dass letzteres überall unter direkter göttlicher Führung und Obhut steht, gewinnt die hebr. Verfassung das ganz Eigenthümliche, dass ihr der Name Theokratie im eigentlichen Sinne zukommt. Unserm Verfasser gilt das Alles freilich als blose Abstraktion, eine allgemeine Anschauung, die sich erst aus wirklich bestehenden Verhältnissen abstrahiren liess (S. 211. vgl. S. 541.). Dieses blose Postulat, die Nicht-realität jenes Verhältnisses betreffend, ist auch der eigentliche Grund der ganzen gegnerischen Argumentation. Die Verfassung des Pentateuchs ist keine, denn das was er als höchstes Prinzip der seinigen aufstellt, ist nie in dieser Weise vorhanden gewesen, am wenigsten zur mosaischen Zeit. Der Cirkel des Beweises ist deutlich genug; von einer solchen Voraussetzung aus muss freilich die ganze Geschichte umgestaltet werden: glücklicherweise fällt aber auch diese Umkehr der Dinge mit ihrer Voraussetzung.

Es folgen sodann bereits früher vorgebrachte Argumente gegen das mosaische Gesetz. Der mosaische Staat ist auf die Voraussetzung des Ackerbaues und des ansässigen Lebens gegründet: ein solches Gesetz konnte daher von Moses nicht ausgehen, der nicht einmal die natürliche Beschaffenheit Kanaans kannte, den Erfolg der Eroberungskriege nicht voraussehen konnte, und der in der Gesetzgebung solche Verhältnisse, die sich allmählig und von selbst (?) ausbilden und nie allgemein geworden sind, nicht als fertig voraussetzen konnte. (S. 212 ff.) Bereits aus dem Vorigen musste erhellen, wie die Betrachtungsweise der Gegner nicht

*) „Moses war eben so wenig Priester als König, und von ihm an waren alle diese Männer der Sehnsucht, wie sie von ihrem ersten Begründungspunkte aus genannt werden, oder auch Männer der Wüste, weil sie selbst in der Abgeschiedenheit und Einsamkeit der Wüste vorbereitet, nun auch das Volk in einem oder dem anderen Sinne wieder durch die Wüste führen und leiten sollten, eben nur die von Gott bestimmten Männer und Führer, ohne alle weitere Titel und Insignien ausser dem Stabe, den sie als Wanderer aus der Wüste mitgebracht hatten und nur durch die unmittelbare göttliche Kraft herrschten sie und führten das Volk.“ Fr. von Schlegel, Philos. d. Gesch. I, S. 224.

nur das besondere Walten und Wirken Gottes in seinem Reiche durchaus ignorirt, sondern auch, auf die mehr menschlichen und allgemeinen Lebensverhältnisse gesehen, die verschiedenen und durchaus aus einander laufenden Anschauungsweisen und Entwickelungen des Orientes und des Occidentes keineswegs ächt historisch aus einander hält und in sich auffasst, sondern durchweg vermischt. Es muss aus einer solchen Betrachtungsweise, wie die vorliegende, erhellen, wie wenig sie z. B. geeignet wäre, das Verhältniss Muhammed's und des Koran mit seiner schroffen Legislation zu dem herrschenden Volksleben zu erklären. Dass dem Oriente das Gesetz in ganz anderer Weise gegenüber tritt als z. B. dem Griechen, ist hiebei völlig ignorirt. Gerade das abstraktere Gegenübertreten desselben, der rigoristische weil rein göttliche und unmittelbare Charakter des Gesetzes wird in der Welt des Orientes durch die Geschichte genügend bethätigt, und je weniger diese die menschliche Produktion im Gesetze anerkennt und in der schöpferischen und bildenden Kraft des Gesetzes eben das Göttliche desselben sieht, wie die griechische Welt*), um so weniger darf hier ein solches Prinzip allmählig gewordener Sitte und Erhebung derselben zum Gesetze vorausgesetzt werden. — Alles kommt ferner bei jener Behauptung auf die Frage an: stand den Israeliten und Moses insbesondere Kanaan als festes unverrücktes Ziel aller ihrer Bestrebungen oder Unternehmungen vor oder nicht? Wir machen die ganze Geschichte der Hebräer zu einem reinen Spiele des Zufalls und blinden Ungefähres, wenn wir jenen Zielpunkt als dem Gesetzgeber wohl bewusst in Abrede stellen. Steht aber jenes fest, so erhellt daraus, wie wenig Grund vorhanden ist, desshalb einem Gesetze den mosaischen Ursprung abzusprechen, weil es sich auf den festen Besitz des Landes Kanaan bezieht, wie dies besonnene Forschung jederzeit anerkannt hat**). Der ungehorsame und widerspenstige Geist des Volkes musste eher dazu treiben diese künftigen Verhältnisse genauer zu ordnen, als davon abhalten. — Und war denn gar kein

*) Trefflich hat hierüber gesprochen Leo, Universal-Gesch. I, S. 162 ff.

**) Vgl. Eichhorn, Einl. 3, §. 263. Bleek, im Repertor. von Rosenmüller, I, S. 13. Winer, Reallex. I, S. 421.

Anknüpfungspunkt für die Israeliten vorhanden, um es rechtfertigen zu können, wenn man behauptet, das agrarische Leben sei damals dem Volke ein durchaus fremdes widerstrebendes Element gewesen? Ist überhaupt der Uebergang vom nomadischen zum agrarischen Leben ein so schwieriger und nicht vielmehr ein sich von selbst ergebender, sobald der feste Grund-Besitz gegeben ist? Musste nicht der Aufenthalt in Aegypten bereits das Volk mit jenem Gedanken vertraut machen, und dasselbe an dieses Leben gewöhnen*)? Und finden wir nicht bereits im patriarchalischen Zeitalter den Ansatz zu agrarischer Lebensweise (Winer, Reallex. I, S. 17.), so dass der Boden der mosaischen Legislation jedenfalls als ein in vielfacher Beziehung geebneter und vorbereiteter angesehen werden muss? — Diesem Argumente steht aber in vollgültig vernichtender Kraft diejenige Beschaffenheit des Gesetzes gegenüber, nach welcher sich eine bedeutende Anzahl von Anordnungen zunächst auf die Verhältnisse und das Leben in der Wüste beziehen (s. darüber später), woraus mit Sicherheit erschlossen werden kann sowohl der vermittelnde Uebergang der mosaischen Constitution zwischen dem ägyptischen und dem kanaanitischen Leben, als auch das neue Lebens-Element, worin das Volk selbst durch seinen Aufenthalt in der Wüste versetzt werden musste. War die Tendenz desselben auch wirklich früher überwiegend auf nomadisches Leben gerichtet, so musste dieselbe doch nunmehr durch jene neue Sphäre in der Weise indifferenzirt werden, dass die neue Generation mitten darin gross geworden und gebildet, gewöhnt an die Gaben des Herrn in dem öden und unfruchtbaren Lande, nun auch sehnsuchtsvoll nach der Vollendung dieser Gaben durch den Besitz Kanaans hinblicken, und mit einem willigeren und fügsameren Geiste auch in der Besitznahme desselben dem göttlichen Willen nachgehen musste.

---

*) On ne doit pas s'en étonner: ils sortaient d'Egypte, ou l'arpentage, comme le dit Mr. Girard (descr. de l'Eg. I. p. 326.) était une des principales fonctions des prêtres. Parmi les livres hermétiques il y en avait deux consacrés à la description détaillée de ce royaume et du cours du Nil; c'était, à proprement parler, une espèce de cadastre, dont les prêtres étaient dépositaires. Salvador, hist. des instit. de Moïse. I. p. 242.

Wieder aufgenommen und noch geschärft ist denn auch von Vatke das aus der Beschaffenheit des Cultus, des Ritual-Gesetzes entnommene Argument. Die Geschichte des Cultus soll uns hier zu der Voraussetzung nöthigen, „dass Moses keinen zusammengesetzten Cultus gestiftet und keinen eignen Priesterstamm zu dessen Vollziehung geheiligt habe.“ (S. 218.). So gefasst kann dieses Argument allerdings erst später gehörig gewürdigt werden; doch scheinen sich auch hier dem Verf. sogleich die jener Annahme entgegentretenden Erscheinungen und Schwierigkeiten dargestellt zu haben: denn er will dieses Resultat erst durch die Prüfung des hieher gehörigen Theiles der Gesetzgebung als „zu völliger Gewissheit erhoben“ angesehen wissen.

„Das Ritual-Gesetz, sagt Vatke, umschliesst eine Vielheit an sich zufälliger Formen, welche erst allmählig anwachsen und noch später zu einem System zusammengestellt werden können. Das Zusammengesetzte dieser Gebräuche ist erst ein Produkt längerer geistiger Entwickelung: der starre Mechanismus der Form ist nie das Unmittelbare und darf seiner Endlichkeit wegen auch nicht als göttliche Offenbarung angesehen werden. Wozu die Satzungen und die Symbole, wenn nicht das Bewusstsein der Sündhaftigkeit lebendig erweckt und die höhere Bedeutung der Symbole zugleich mit offenbart wird?“ — Das Rituelle im Pent. ist mit dem moralischen und rechtlichen Bestandtheile so verbunden, dass immer eines neben das andere sich gestellt findet, und das eine auf das andere in so fern Licht wirft, als es zeigt, wie auch dem rituellen und juridischen Elemente ein tiefer ethischer Gehalt innewohne, ein Verhältniss, welches sich bereits im Dekalog der Urgestaltung nach vorfindet: ohne dass aber diese ganze theokratische Symbolik selbst diesem ihrem Gehalte nach entwickelt wäre. Am stärksten tritt der Gegensatz zum Pent. in dieser Beziehung in den Psalmen hervor, wo wir die subjektive Wirkung jener Symbolik in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit wahrnehmen. Wenn dagegen der Pent. von dem Grundgedanken, dass Israel ein heiliges Priestervolk sei, ausgeht, so begreift er hierunter ethisches wie rituelles und juridisches rein objektiv dem Volke gegenüber gestellt. Dadurch ist das ganze Gesetz wesentlich That: das ethische, sobald es auftritt, erscheint sogleich wieder

verkörpert, symbolisch dargestellt. Dieses Thatsächliche ist es aber, welches nothwendig das unmittelbar voraufgehende ist, durch welches erst alles andere das abgeleitete sekundäre sein kann: die objektive Darstellung göttlicher Gerechtigkeit und Liebe im Gesetze konnte erst subjektive Liebe und Gerechtigkeit hervorrufen und verleihen, nicht aber umgekehrt. Es ist dasselbe mit der Erscheinung des Erlösers: er stirbt, ohne dass die Seinen die Bedeutung seines Todes, die thatsächliche Vollendung göttlicher Gerechtigkeit und Liebe erkennen und in sich aufnehmen: die Aussprüche des Herrn darüber verhallen gleichsam an den Jüngern — und doch muss diese That in ihrer ganzen objektiven Bedeutsamkeit zuerst hingestellt werden, auf dass die Gemeinde in ihr finde den Glauben und das Leben. So ist es auch mit dem Gesetze: es muss gegeben werden, auf dass sein innerer Werth erkannt, gefühlt und erfahren würde, und zwar gegeben in seiner unmittelbaren objektiven Gestaltung: denn nur so konnte es die Früchte tragen, welche es tragen sollte und getragen hat. — Nun aber hat gerade das Rituelle und Symbolische des Gesetzes je eigenthümlicher und einziger seine subjektiven Wirkungen sind, das Eigenthümliche, dass es alle Reflektion ausschliesst, und durch das Thatsächliche selber reden lässt. Mit Recht ist bemerkt worden*), wie sich hiedurch gerade der Mosaismus dem Prophetismus gegenüberstelle, als der Einführung des Rituellen in die Innerlichkeit, und der Unterordnung des äusserlich Symbolischen unter die innere Bedeutung desselben. Wenn sich nun nachweisen lässt, wie die prophetische Thätigkeit eben so sehr auf die Beobachtung des Ritual-Gesetzes als und zwar vornehmlich auf die innere Lebens-Beziehung zu Jehova, deren Vermittelung nur der Cultus war, dringen musste, so versetzt uns dadurch der Pent. selbst in eine Zeit, wo die äussere objektive That noch mit der inneren

---

*) Vgl. den viel Treffliches enthaltenden Aufsatz von Bauer: der mos. Ursprung der Gesetzgebung des Pent. — in dessen Zeitschrift für spekulative Theologie I, S. 140 ff. Jenen Grundgedanken enthält auch die Ansicht von einer traditio oralis des Gesetzes, die bereits am Sinai dem Gesetze beigegeben sei, in der jüdischen Theologie.

subjektiven als zusammenfallend behandelt wird, und trefflich sagt Bauer: dieser Mangel der Reflektion treibe den Pent. über die Periode der Prophetie zurück in sein höheres Alterthum. — Wie hätte aber auch im Falle das Gesetz sei als das Resultat des innerlich geistig angeregten Gemüthes und der Reflektion entstanden, so dass es die erstorbene, äusserlich verknöcherte Prophetie war, dasselbe in dieser Form, welche es gegenwärtig hat, zur Erscheinung kommen können. Das Systematische der Form ist hier ganz und gar vernachlässigt: die geschichtliche thatsächliche Entwickelung des Gesetzes ist das allein dominirende: dies die Verkettung des Einzelnen zu einem grossen Ganzen, welches uns die Widersprüche des Einzelnen, die spätere Aufhebung oder nähere Bestimmung des früheren allein genügend erklärt. Die gegnerische Ansicht muss dagegen nothwendig systematische Gestaltung des Ganzen verlangen; der Geist starrer Abstraktion, der solches Gesetz schuf und ausbildete, mit abstrakter Consequenz hinstellte, konnte in sofern die Geschichte allerdings als äusserliche Form der Einführung benutzen; musste sich dann aber mit der einfachen Bemerkung des mosaischen Ursprunges begnügen: das Wie? dieses Ursprunges war dann eine völlig fremde Frage, für deren Lösung gar kein Interesse denkbar ist: die historische Entwickelung des Gesetzes lag aber dann am allerfernsten.

„Die vielen casuistischen und äusserlich positiven d. i. zufälligen Bestimmungen des Ritual-Gesetzes verrathen am deutlichsten ihr späteres Zeitalter: sie sind von zufälligen Umständen abhängig, erzeugen sich erst aus längerer Praxis und fortgesetzter Reflexion, und die verschiedenen Bestandtheile des Pent. selbst setzen einen Unterschied des religiösen Bewusstseins voraus, der mehrere Jahrhunderte zu seiner Ausbildung verlangt.“ (Vatke, S. 219.). Willkührlich ist hier schon die Absonderung der casuistischen von den allgemein gesetzlichen Bestimmungen. Beide stehen vielmehr in dem inneren nothwendigen Zusammenhange, dass das allgemeine gar nicht ins Leben treten kann ohne die spezielle Bestimmung: die speziellen Bestimmungen sind die nothwendigen Consequenzen aus den allgemeinen: diese würden ohne Kraft und Wirksamkeit, blos abstrakte Sätze geblieben sein, wären sie nicht alsobald auf durchaus concrete Weise immer wieder auf das gesammte und in-

dividuelle Leben bezogen worden. Auf diese Weise hat das Gesetz einen aller späteren Abstraktion entgegenstehenden concreten Charakter erhalten, und dieser weiset uns gerade auf ein alterthümliches Entstehen hin, nicht auf spätere reflektirende Thätigkeit*). Sollte das Gesetz Kraft haben, so musste es das Volksleben in seiner concreten Erscheinung in lebendiger Anschauung zum beständigen Gegenstande haben, und es zeugt das gerade für die rechte Weisheit des Gesetzgebers, dass ihm z. B. der Dekalog nicht als blos abstrakte Allgemeinheit gegenwärtig ist, sondern als solche Bestimmungen, welche sogleich unmittelbar in praktische Anwendung, consequente Durchführung eintreten müssen. Es ist derselbe Fall mit der Bergpredigt: nach den Prinzipien der Gegner liesse sich auch dagegen das Spezielle der Bestimmungen geltend machen: und doch ist auch hier wie dort dieselbe wahrhaft göttliche Idee prädominirend, dass es kein Gebot Gottes gebe, welches nicht als ein Zeugniss seiner Heiligkeit sogleich in seiner ganzen Wahrheit und Fülle, Leben und inneres Gut, Eigenthum des Menschen werden müsse.

Wenn endlich noch bemerkt wird, dass die meisten Ritual- und Priestergesetze mehr das Interesse der Priester als des Volkes im Auge haben und dadurch ihren einseitigen Ursprung verrathen, so beruht das auf der einseitigen Ansicht von der späteren Organisirung der Priester überhaupt (Vatke, S. 221 ff.), wodurch freilich der Begriff des Priestergeschlechtes in seiner Beziehung zum ganzen Volke, so dass Alles auf jenes bezügliche auch dieses angeht, aufgehoben wird. Gerade hierin liegt aber ein Widerspruch, der sich nur zu Gunsten des mosaischen Gesetzes auflösen lässt. Das priesterliche Interesse soll hier eben so sehr constitutiv als sich selbst zum Gegenstande der Constitution ha-

---

*) Falsa est sententia, leges origine tenus apud omnes populos generales fuisse, genioque antiquitatis contraria. Ex singularibus orta sunt generalia; en historiam priscae legislationis! Nullo non tempore ea quae non accurate definita sed abstracta tantum erant, odit prisca aetas, improbavit Oriens. Herbst, obss. de Pent. IV. libr. post. auct. et editore, in den commentt. theoll. ed. Rosenmüller etc. I. p. 15.

bend gedacht werden. Diese Art von Produktivität ist nur da möglich, wo der Priesterstand selbst als ein Neues dem Volke gegenüber tritt, und die Berechtigung durch seine ganze Stellung mitbrachte, als ein so bevorrechteter zu erscheinen. Nach einem solchen Verhältnisse sehen wir uns vergebens in der ganzen nachmosaischen Periode um; durch das Eintreten der königlichen Macht war die der Priester noch mehr beschränkt, auf das Bestehende, Gegebene hingewiesen, so dass sie sich selbst nur durch das Festhalten daran erhalten und gleichsam ihr Leben fristen konnte. Ganz anders gestaltet sich dagegen die Stellung der Priesterkaste im mosaischen Zeitalter. Moses wie Aaron sind selber aus ihrer Mitte: durch ersteren wird sie selbst in ihrer neuen Bevorrechtung constituirt. Mögen wir noch so wenig wissen über die uralte Entstehung der priesterlichen Geschlechter bei andern Völkern: ihre ganze Stellung bürgt für eine Periode, die jene Superiorität, jenes geistliche wie politische Uebergewicht fest begründete. In unserm Falle liegt die Art der Begründung vor, die freilich nicht anders als durch die Erwägung der gesammten Thätigkeit Mose's, und alles dessen, was er für das Volk war, nicht nur eine blos persönliche Ausgezeichentheit des Gesetzgebers erklärt werden kann. Dass der Stamm Levi, das Geschlecht, zu welchem Moses gehörte, der Träger des Gesetzes in seiner äusserlichen Realisirung war, ist nur dann erklärbar, wenn das Gesetz selber mosaischen Ursprungs ist: jede andere Betrachtungsweise muss hier die Geschichte in ein reines Spiel des Zufalls verwandeln.

So werden wir durch alle diese Einwendungen nur darauf geführt, in der Zeit Mosis ein Gesetz zu suchen, das sich freilich denn auch allen seinen Einzelheiten nach als dieser Periode nothwendig angehörend bewähren muss. Wie sich dieses Gesetz nun einerseits ächt historisch als ein aus der damaligen Zeit hervorgegangenes, ihren Verhältnissen angemessenes, andererseits aber auch als wahrhaft prophetisches, die Zukunft des Volkes in lebendiger Anschauung berücksichtigendes darstellt, diese Untersuchung ist nunmehr unsre Aufgabe geworden.

---

§. 129.

Fortsetzung. Kritik von Exod. XX—XL.

An die Spitze des gesammten Gesetzes tritt der Dekalog. Das Resultat der neueren Kritik rücksichtlich seiner ist, dass er in der vorliegenden Gestalt wenigstens nicht von Moses herrühre, sondern wie die Vergleichung von Ex. 20. und Deut. 5. zeige, aus einem einfacheren traditionell erhaltenen Bestandtheil entnommen und paraphrastisch erweitert sei*). Wir sehen hiebei von Gründen ab, die für die Kritik gar keine Bedeutung haben, wie der, dass der Dekalog nicht auf zwei Tafeln sich habe schreiben lassen (vgl. dagegen Ex. 32, 15.), sondern berücksichtigen nur zwei hauptsächliche Einwendungen.

Die gerühmte Einfachheit des Dekalogs soll keineswegs sich erweisen, wie man dies doch von jenen legislatorischen Grundzügen erwarten sollte, es herrsche darin bereits eine solche Berücksichtigung der Gesinnung, ein Gebot alles bildlosen Cultus, der damals noch nicht vorhanden gewesen sei, eine der rabbinischen Idee nahe stehende Vorstellung von der Heiligkeit des göttlichen Namens u. s. w. Gegen diejenigen, welche bei dem blosen apologetischen Gesichtspunkte der Einfachheit dieser Anordnungen stehen bleiben, ist jenes Argument allerdings wahr, und deckt die Blöse des ersteren genügend auf. Denn offenbar muss jene Einfachheit näher dem Gehalte jener Gebote gemäss bestimmt werden. Die Kürze ist das blos formale: der Inhalt aber zeigt wie hier in wenigen Zügen ein ungemein reicher Bildungstrieb neuer Gesetze gegeben ist. Will man den Dekalog von diesen durch ihn hervorgerufenen Bestimmungen losreissen, so hat er allerdings das Befremdende, dass man nicht einsieht, wie ein Volk, dem eine solche Fundgrube von tief eingreifender Ethik zu Gebote stand, nicht weiter gekommen sei. Fasst man ihn aber in seiner produktiven Bestimmung und Verbindung mit dem übrigen Gesetze auf, so trägt hier Eines das Andere. Das

---

*) Vgl. Fulda, im N. Repertor. 3, S. 204 ff. de Wette, Beitr. S. 253 ff. George, S. 79. v. Bohlen, S. CLXXIII. Vatke, S. 203 ff. 239.

Gesetz setzt ein höheres ethisches Bewusstsein voraus, welches in dieser seiner Basis im Dekaloge erscheint.

Man hat also unrichtig Einfachheit mit Kürze verwechselt. Weil einige Gebote längeren Inhaltes sind, so entstand hieraus die Idee von späteren Zusätzen oder Ueberarbeitungen; und die Abweichungen des Deut. vom Ex. schienen diese Vorstellung zu begünstigen. Die sogenannten paraphrastischen Zusätze sind aber grösstentheils historische Begründungen des Gebotes, Rückweisungen auf die Schöpfungsgeschichte, den Auszug aus Aegypten, den Aufenthalt daselbst, den künftigen Besitz Kanaans. Was beweisen diese? Erweiterungen des Gesetzes können sie nicht genannt werden, denn sie führen vielmehr dasselbe ein. Späteren Ursprunges können diese Begründungen ebenfalls nicht sein; denn sie beziehen sich theils auf den damaligen historischen Zustand des Volkes, theils bedurfte eine Zeit, in welcher die Zurückführung des Gebotes auf Moses schon genügende Auktorität war, schwerlich einer weiteren Begründung. Dann aber zeigen uns jene Zusätze vielmehr die lebendige, allem Mechanismus scharf entgegengesetzte Art der Einführung jener Grundprinzipien der Theokratie. Diese wurzelt nicht in einer todten Abstraktion, sondern im vollen lebenskräftigen Bewusstsein eines lebendigen in Thaten des Heils sich bezeugenden Gottes. Nur ein solcher Grundgedanke vermochte die andern Gebote zu erzeugen und je mehr uns diese produktive Fülle des ersten Gebotes entgegentritt, um so mehr wird man ablassen, in den folgenden nur abgerissene und vereinzelte Gedanken zu erblicken. Wer aber mit solchen Grundprinzipien mitten in ein Volksleben hinein trat, von dem sind wir auch weitere Durchbildung und Durchführung des so Gegebenen zu erwarten vollkommen berechtigt.

Das Deuteron. weiset entschieden auf die erste Promulgation des Dekalogs zurück, 5, 12. 15. 16. Der Verfasser, wiewohl er jene gesetzliche Form kennt, bedient sich doch einer gewissen Freiheit und Ungebundenheit, indem er namentlich einmal auf die nunmehr eintretenden Verhältnisse der Israeliten Bezug nimmt*). Wie wollen wir diese Freiheit erklären, falls wir den späteren

*) 5, 18. in dem Zusatze שׂדהו.

Ursprung der jetzigen Form des Dekalogs annehmen. Sollte ein späterer Verf. das, was er selbst mit der grössten Entschiedenheit dem Moses beilegt, von dessen Heiligkeit und Unverletzlichkeit er innig durchdrungen ist, sich eine solche Abänderung gestattet und nicht vielmehr die gewissenhafteste Genauigkeit in der Wiedergebung der mosaischen Form beobachtet haben? Mit der Annahme einer ursprünglich traditionellen einfacheren Formel wird nichts gewonnen; denn sobald sich diese einmal zur schriftlichen Satzung erhoben hatte (wobei doch aber auch schon paraphrastische Erweiterung kaum denkbar ist), so musste sich dann diese Form erhalten. Sonach führt uns gerade die Beschaffenheit des Dekalogs sowohl in sich als in seiner zwiefachen Gestaltung betrachtet mit Nothwendigkeit auf mosaischen Ursprung.

Die folgenden Gesetze bis Cap. 23. hängen mit dem Dekaloge enge zusammen (§. 110.) und schon diese Verbindung sichert ihnen gleiches Alter. Besonders wichtig ist aber bei denselben, dass sie sich grösstentheils auf altes Herkommen beziehen, so dass die hier unmittelbar eintretende Promulgation eben so sehr in Beziehung zu den theokratischen Grundprinzipien als zu dem bestehenden Volksleben tritt. So beziehen sich auf frühere Sitte die Anordnungen 20, 21 ff. (vgl. Winer, Reallex. I, S. 49.), 21, 1 ff. (vgl. Gen. 29.), 21, 7. (ist nur temporäres Gesetz und später abrogirt, Deut. 15, 17.; was auf allmählige Modifikation alter Sitte hinweiset; Michaelis, Mos. R. II, S. 371.), 21, 13. (vgl. Gen. 9, 5.; 27, 45.). 21, 20. (wo das unbestimmte ינקם wohl nur durch Voraussetzung der Sitte sich erklärt), 21, 24. (s. Rosenmüller, scholl. ad h. l.). Aus diesen Beispielen lässt sich auf die übrigen schliessen, wo uns das Herkommen dunkel und unbekannt ist: jedermann wird aber die Promulgation solcher Gesetze in dieser Zeit nicht für zufällig und willkührlich erkennen müssen. Ferner finden sich auch hier diese Zeitverhältnisse selbst genau berücksichtigt, einiges nur auf sie bezüglich: so die Errichtung von nur provisorischen Altären, 20, 21 ff., worauf auch 21, 14. zurücksieht; so das 21, 13.; „ich will dir den Ort bestimmen, wohin er fliehen soll“ (vgl. Num. 35, 6.); so setzt das: „den Erstgebornen deiner Söhne sollst du mir geben,“ 22, 28. die Passahbestimmung voraus, enthält aber nichts wei-

teres als diesen Grundgedanken; so auch die eindringliche Hinweisung auf den Aufenthalt in Aegypten, 22, 20; 23, 9.; so die nur kurze wiewohl hier ganz nöthige Angabe über die Feste, die nur einen allgemeinen Umriss derselben, eine allgemeine Hinweisung auf die Pflicht des Volkes in dieser Beziehung, enthält, 23, 20 ff. u. a. — de Wette*), beschränkt sich darauf, einige Stellen anzugeben, welche in diesen Gesetzen auf palästinensische Verhältnisse, Besitz von Acker, Rücksicht nehmen, was nach dem §. 128. bemerkten nichts beweiset. Dass בית יהוה 23, 19. auch von der Stiftshütte gebraucht werden könne, und der Gesetzgeber auf ihre Errichtung bereits hinweise, darf Niemand befremden: es erhellt daraus nur der innige Zusammenhang der ganzen Legislation. Seltsam ist die allgemeinere Frage, welche de Wette, (S. 258.) in Bezug auf alle nach dem Dekalog am Sinai gegebenen Gesetze thut, warum nicht auch diese von Moseh auf die steinernen Tafeln gesetzt wurden? Der Grund der Eingrabung des Dekalogs in steinerne Tafeln ist aus der Bestimmung desselben, als kurzer Inbegriff und Hauptinhalt des Gesetzes zu dienen, und sich auch symbolisch durch seine Form, wie durch die Art seiner Aufbewahrung als ein festes unverbrüchlich heiliges Gesetz zu bezeichnen hervorgegangen, so dass durch die stete Hinweisung auf jene Grundbestimmungen das Volk eben so sehr auf die Summe des Gesetzes hingewiesen wurde und dasselbe in seiner Einfachheit erfassen lernte, als zugleich einen Eindruck von der Bedeutung und Würde des ganzen Gesetzes in diesen seinen Grundbestimmungen erhielt.

Wir gehen über zu den Einwendungen gegen den mosaischen Ursprung der Stiftshütte. Man beruft sich hier**) 1) auf die mythische Einführung der Entstehung derselben, namentlich, dass Jehova selber dem Moses das Modell zu derselben gezeigt (25, 9. 40.), die Arbeiter mit besonderer göttlicher Weisheit und Einsicht erfüllt habe u. s. w. Die Beschreibung stellt uns Mosen

*) Beitr. S. 256 ff. Vater, 3, S. 657. Vgl. Vatke, S. 428 ff. („die ältesten Gesetze des Pent. enthält unstreitig der Aufsatz 2 Mos. 21—23, 19.").

**) Vgl. de Wette, Beitr. S. 259 ff. Hartmann, Hebräerin am Putztisch, II, S. 3 ff. III, S. 163 ff. von Bohlen, S. CXII ff.

allerdings als Propheten im eigentlichen Sinne dar: er hat (innerlich) mittelst prophetischen Schauens das heilige Zelt erblickt. Wollen wir diesen Zug als kritisches Argument gegen den mos. Ursprung benutzen, so bestreiten wir damit nichts anderes und geringeres als das ganze prophetische Verhältniss Mosis zur Gottheit. Wir haben hier eine in kritischer Hinsicht durchaus entscheidende Analogie. Der Prophet Ezechiel hat ebenfalls den von ihm beschriebenen Tempel in „göttlichen Gesichten“ geschauet (40, 1 ff.) — wem würde es aber in unserer Zeit einfallen, ihm desshalb diesen Abschnitt abzusprechen? — 2) Man urgirt besonders den Contrast des damaligen Zustandes des israelit. Volkes mit der Pracht und der schnellen Vollendung des Zeltes*). Man geht dabei von gleich unrichtigen Vorstellungen über die Beschaffenheit des heil. Zeltes, wie über den damaligen Zustand des Volkes aus. Jenes Zelt war allerdings prächtig, aber im Grunde höchst einfach. Vergleichen wir dasselbe mit den Denkmälern ägyptischer Baukunst, welche den Hebräern keineswegs unbekannt sein konnten, da sie selber mit zum Aufführen derselben gebraucht waren, so muss jene allerdings relative Einfachheit noch in bedeutend höherem Grade hervortreten. Von den Materialien, welche dazu erforderlich waren, lässt sich erweisen, dass die Israeliten damals durchaus im Besitz derselben sich befinden konnten. Manches in dieser Beziehung konnte ihnen die Wüste schon liefern, wie die Felle von Thieren, namentlich auch die vom תחש, einer Art Seehund, welche im arab. Meerbusen häufig ist, und dessen Fell sich zu dem angegebenen Zwecke besonders gut eignet**). Das bedeutendste Material, das Holz zu dem Zelte, findet sich gerade hier am häufigsten, während Palästina an Akazien-Bäumen Mangel hat***). Bei anderen, den Metallen, Edelsteinen, Purpur,

---

*) Eine sehr ausführliche Widerlegung dieses Einwurfs geben Hengstenberg, BB. Mos. u. Aeg. S. 136 ff. u. Bähr Symbol. d. mos. Cultus, I, S. 258 ff. 273 ff.

**) S. Eichhorn, Einl. 3, S. 266 ff., Gesenius Lex. s. v. תחש.

***) Vgl. Theophrast. hist. pl. IV, 3. Prosper. Alpinus, de plant. Aeg. c. 1.: acaciae arbores copiosissime in montibus Sinai penes rubrum mare positis proveniunt. Hieronymus ad Joel. IV.: quae

Spezereien haben wir uns die Lage eines aus Aegypten kommenden Volkes zu vergegenwärtigen. Die Geschichte zeigt uns dieses Land schon von den frühesten Zeiten her als ein mit Asien in Handelsverbindungen stehendes und wir haben uns namentlich Aegypten, Arabien und Phönizien als die an diesem Verkehr am meisten Antheil nehmenden Staaten zu denken*). Die Phönizier begannen ihren Handel mit der Ausführung assyrischer und ägyptischer Waaren; sie nahmen an dem uralten Caravanenhandel des östlichen Afrikas so gut wie die Völker dieses Welttheils selbst lebhaften Antheil**). Man wende aber nicht ein, dass ein durchaus nomadisches Volk, wie die Hebräer von diesem Verkehr unberührt bleiben musste. Gerade solche Völker hatten im Alterthume einen wesentlichen Antheil am Handelsverkehre: die arabischen durchaus nomadischen Völkerschaften der Wüste betrieben den tyrischen und phönizischen Landhandel am eifrigsten, und dieses Verhältniss reicht in die ältesten Zeiten der Geschichte hinauf***). Dass man sich übrigens die Hebräer nicht in einem ganz wilden Zustande, der sie noch unter die Nomaden Arabiens herabsetzen würde, zu denken habe, darauf führt ihr ganzes Verhältniss zu den Aegyptern nothwendig. Das Volk war in Aeg. theilweise wenigstens begütert geworden: die Schilderung Ex. 32. lässt uns keinen Zweifel über den dort erworbenen Besitz und selbst Reichthum. Nicht mit leeren Händen waren sie aus Aegypten gezogen, sondern mit Silber und Gold reichlich versehen (12, 36.). Eben so war es nicht anders möglich, als dass die ägyptische Kunstfertigkeit in Bearbeitung der Metalle, des Leders, Webereien, Architektonik u. s. w. †) auf die Hebräer einen bildenden Einfluss ausüben musste. Ein ausdrückliches Zeugniss ausser

---

ligna in locis cultis et in Romano solo absque Arabiae solitudine non inveniuntur. Forskal, flora Aeg. Arab. p. LVI.

*) Vgl. Heeren's Ideen II, 2, S. 354—393.

**) Vgl. Heeren, I, 2, S. 41 ff. S. 118 ff.

***) Vgl. Gen. 37, 28. Num. 31, 47 ff. Judd. 8, 21 ff. Ezech. 27, 16. S. Heeren I, 2, S. 105 ff.

†) S. darüber Heeren, II, 2, S. 367 ff. Schlosser, Universal-Gesch. I, S. 189 ff. Müller, Archäol. d. Kunst §. 219 ff. Hirt, Gesch. d. bild. Künste b. d. Alten, S. 7 ff.

dem Pent. ist hiefür 1 Chr. 4, 21., welches um so wichtiger ist, da es an eine Genealogie geknüpft ist und von eigenen der Kunst der Byssus-Bearbeitung sich widmenden Familien spricht *). Man wird auch nicht eine beim Baue der Stiftshütte erforderliche Kunstfertigkeit namhaft machen können, die sich nicht zugleich als im Besitz der Aegypter befindlich nachweisen liesse. Was aber die Zeit der Verfertigung des Ganzen anlangt, so ist es thöricht in dieser Hinsicht den langwierigen Bau des salomonischen Tempels mit dem der Stiftshütte zu vergleichen. Der Unterschied zwischen beiden ist einleuchtend; wir brauchen nur das Material des Cedernholzes mit dem des Akazienholzes, den Umstand, dass zu jenem Baue auswärtige, zu diesem israelitische Künstler gebraucht wurden, in Anschlag zu bringen, um die Differenz sogleich zu erkennen. Ueberhaupt kann die apodiktische Einführung dieses Argumentes nur befremden, da wir ja gar nicht wissen, wie viele an der Stiftshütte arbeiteten, wie gross die Kunstfertigkeit dieser Arbeiter war, wie einfach oder künstlich die Arbeit selbst beschaffen war u. s. w. Man hat aber auch als Argument geltend gemacht, dass Salomo phönizische Künstler habe kommen lassen müssen, welches ein grosses noch im salomonischen Zeitalter herrschendes Zurückbleiben im Gebiete der Baukunst voraussetze, also kaum ein solches Kunstwerk wie die Stiftshütte von hebr. Hand gearbeitet sich denken lasse. Auch hier ist wieder Einfluss Aegyptens, Differenz beider Arbeiten ganz unberücksichtigt geblieben. Und was hindert uns spätere Rückschritte in der Architektonik bei den Hebräern anzunehmen? Oder setzt überhaupt das Verfahren Salomo's eine solche Ungebildetheit bei den Hebräern voraus, als man meint? si reges Persarum — sagt treffend Herbst, p. 23. — magna aedificia exstruenda curabant, architectos Bactrios adsciebant; nemo vero inde conjecerit, Persas penitus fuisse rudes artis, aedificia minoris molis et tentoria fabricandi. Uebrigens erhellt auch aus St. wie 1 Regg. 7, 13 ff. 2 Chr. 2, 8 ff. das ausdrückliche Gegentheil jener Behauptung. — 3) Es ist ein Problem der Auslegungskunst, sagt man, die Struktur und Zusam-

---

*) Man vgl. noch über das Nichtige dieses Einwandes Herbst, l. cit. p. 21 sq.

mensetzung dieses künstlichen Gebäudes einzusehen. Vater, auf welchen sich de Wette hiefür beruft, urtheilt keineswegs so vorschnell, dass er dem Verf. sogleich ein „Vergessen der mechanischen Gesetze,“ das Phantasiegebilde eines „Wundergebäudes“ zuschreibt. Vielmehr bemerkt derselbe ganz richtig, dass wir uns nicht überall eine deutliche Vorstellung von der Verbindung der einzelnen Theile zu bilden im Stande wären, weil die grösste Anzahl der hieher gehörigen architektonischen Ausdrücke dunkel sei*). Wo dieses Zugeständniss von vorn herein gemacht wird, da sind alle dergleichen Folgerungen höchst willkührlich, und es muss das Argument selbst im kritischen Gebiete durchaus wegfallen. 4) Am wichtigsten und entscheidendsten für die mythische Ansicht wäre das Argument, welches eine doppelte Vorstellung von der Stiftshütte dem Pent. Schuld giebt, falls es begründeter als die übrigen wäre. Ex. 33, 7 ff. soll diese abweichende Ansicht einer einfacheren Stiftshütte sich vorfinden, und die Erzählung sich in dieser ihrer Eigenschaft besonders durch ihre isolirte ausser allem Zusammenhange befindliche Stellung kund geben. Die Veranlassung zu dieser Einrichtung gab der Götzendienst des Volkes, seine Hartnäckigkeit. Um dem Volke nun zu Hülfe zu kommen, und ihm eine Hinweisung auf die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit Jehova's in der Stiftshütte zu geben, so dass es durch diesen Anhaltspunkt vor neuen Versuchungen zum Götzendienste bewahrt bliebe, errichtet Moses jenes vorläufige Zelt. Der Zweck desselben ist in den Worten angegeben: „jeder, welcher Jehova suchte, ging hinaus zu dem Zelte der Zusammenkunft,“ folglich verschieden von der Stiftshütte, wie schon die gänzliche Abwesenheit von Opfern beweiset; und die Erreichung jenes Zweckes, Aufschlüsse von Jehova zu erlangen, war die vermittelnde Thätigkeit Mosis, der hier göttliche Offenbarungen erhielt. Jenes Zelt war sonach nur die Fortsetzung der äusserlichen Darstellung der Offenbarung Gottes durch Moses; und in so fern ein neuer Fortschritt, da die Umstände es heilsam machten, dass Moses sich nicht vom Volke längere Zeit fern halte. Zugleich lag allerdings darin eine Beziehung zur Stiftshütte, aber nicht un-

*) Comment. I, S. 107 ff.

mittelbar und zunächst: vielmehr erscheint beides die Offenbarung Gottes an Moses und Wohnen Jehova's in der Stiftshütte durch diesen Akt vermittelt. Er ist also hier ganz an seiner Stelle.

Wenn wir nun aber nach dem Zwecke fragen, welchen der angebliche Dichter mit dem Entwurfe der mosaischen Stiftshütte verbunden haben soll, so erhalten wir zur Antwort: er habe das Vorbild des salomonischen Tempels darstellen wollen, indem man dieses so wie die ganze Einrichtung des Gottesdienstes dem Gegenstande religiöser patriotischer Dichtungen, Moses, zuschrieb. Ein solcher angeblicher Zweck ist aber schon in sich betrachtet eine durchaus ungereimte Annahme. Denn wenn wir ein solches apologetisches Interesse lebhaft erregt uns denken wollen, so können wir immer nur an einen Verf. aus dem salomonischen Zeitalter selbst denken: nur ein solcher konnte Beruf und Interesse fühlen, die neue Einrichtung seiner Zeit rechtfertigen und verherrlichen zu wollen. Ein solcher würde sich aber, falls es nicht wirklich ein solches Vorbild des Tempels gab, in den Augen aller Zeitgenossen lächerlich gemacht haben. Einen später lebenden Verf. aber anzunehmen, dürfen wir schon desshalb nicht wagen, weil einem solchen der Tempel Salomo's selbst Ideal genug sein musste, so dass er nicht über diesen geschichtlich gegebenen Standpunkt hätte hinausgehen können. Dann könnten wir nur ein noch herrlicheres erwarten, etwa wie Ezechiel's Prophetie es darstellt, nicht aber ein solches Herabsteigen zu den ersten dürftigen Anfängen. Wie hätte das wohl der angenommenen National-Eitelkeit so volles Genüge leisten können?

Mit jenem angeblichen Zwecke des Verf. sind wir aber allerdings in der Kritik um einen Schritt weiter gekommen als die Gegner selbst zu meinen scheinen. War der Tempel wirklich ein Nachbild der Stiftshütte, und diese das Vorbild, so hat jener diese eben so sehr zu seiner geschichtlichen Voraussetzung, wie der Tempel Ezechiel's den Salomonischen. Das progressive Verhältniss, in welchem Stiftshütte und salomonischer Tempel zu einander stehen, ist evident: letzterer ist die weitere Ausbildung, die grössere Ausschmückung des einfacheren in der Wüste errichteten Zeltes*). — Auf den ägyptischen Ursprung der Stiftshütte dage-

*) Vgl. v. Meyer, der Tempel Salomo's, S. 8 ff. Keil, d. Tempel Salomo's, S. 29 ff. u. Bähr, d. salom. Tempel S. 4 ff.

gen dürfte ein geringeres Gewicht zu legen sein. Zwar ist anzuerkennen, dass in der Anlage und Eintheilung des Zeltes, in der inneren Einrichtung, wie bei den Schaubroten, der Bundeslade, den Cherubim u. a. sich eine Analogie mit ägyptischer Sitte findet *). Diese tritt in manchen zum Heiligthume gehörigen Dingen, wie in der Priesterkleidung, dem Verhältniss eines Oberpriesters zu den übrigen Priestern noch deutlicher hervor. Allein es ist eben so andererseits nicht zu übersehen, dass gerade die eigenthümlich theokratische Idee nur die allgemeinen Umrisse in dieser Beziehung sich aneignen konnte: so fern das formale auch hier gerade mit der mythologischen Idee im engsten Zusammenhange stand; wenn daher durch die neuere Kritik der Einfluss ägyptischer Symbolik auf die hebräische Einrichtung der Stiftshütte u. s. w. nur als in einem beschränkten Sinne zuzulassen anerkannt wird**), so ist sie freilich in dieselbe Einseitigkeit verfallen, indem sie das, was bis dahin als ägyptischer Einfluss betrachtet wurde, nun als Phönizischen ansehen will. Sie negirt sich aber selber, indem sie einräumen muss, dass auch hieraus keineswegs Alles hergeleitet werden kann. Somit hätte sie consequenter Weise nur zu der richtigen Idee fortschreiten sollen, dass eben das, was sich eben so gut als phönizisches wie ägyptisches Eigenthum ansehen lässt, einen allgemeineren Charakter an sich trage, dessen Ursache und Entstehen erst durch die eigenthümliche Idee, welcher alles formale untergeordnet wurde, erkannt werden könne. Die Inconsequenz der Vatke'schen Kritik wird namentlich recht sichtbar bei der Erörterung über die Cherubim. Er sieht sich genöthigt, hier an oberasiatische Ideen von Greifen zu denken, und bekämpft ganz willkührlich jede Analogie mit ägyptischer Mythologie. Diese ist aber nicht minder zu combiniren, wie die aller übrigen Völker des Alterthums, und jene Beschränkung eine so willkürliche, dass vielmehr erst durch die Gesammtanschauung des heidnischen Alterthums sich über jene zusammengesetzten Thiergestalten eine vollständige und erschöpfende Grundansicht gewinnen lässt. Dieser Umstand ist also für die Errichtung der Stiftshütte

*) Vgl. Heeren, Id. II, 2, S. 301 ff.

**) S. Vatke, a. a. O. S. 323 ff. vgl. S. 681 ff.

und alles zum Heiligthume gehörigen nur in allgemeiner Beziehung wichtig: er setzt nämlich eine Periode in der israelitischen Geschichte voraus, wo dem heidnischen Elemente eine formale Aufnahme in das theokratische möglich war, so dass jenes als ein von dem theokratischen Prinzipe durchdrungenes und verklärtes erscheinen konnte. Hier erscheint nun die salomonische Periode im wesentlichen Nachtheile zu der mosaischen. Nur da, wo die innerliche Constitution des Volkes als eines Bundesvolkes vor sich ging, war jener Boden geebnet, um das theokratische als ein mit dem allgemein menschlichen in ausgleichender Beziehung stehendes darzustellen: nicht aber wo bereits feste Lebensverhältnisse sich gebildet haben und nur das Alte früher gegebene weiter fortgeführt wird.

Die Mosaität der Geschichte des alten Heiligthumes müssen wir aber auch um ihres inneren Charakters willen behaupten. Wenn schon an sich die Idee befremden muss, dass ein späterer Verf. es unternommen haben sollte, die Skizze eines Urbildes zum salomonischen Tempel zu entwerfen, so muss sie um so bizarrer erscheinen durch die Art, wie ein solcher Verf. seine Idee ausgeführt haben sollte. 1) Unser Verf. verräth auch nicht die mindeste Spur, dass er ein Phantasiegebilde seinen Lesern vorführt. Dies beweiset am schlagendsten die Anlage des Ganzen. Wir würden hier bei blosser Erfindung schwerlich eine solche Zusammenstellung haben, welche in genau historischem Fortschritte nur nach der Ausführung jenes Werkes gearbeitet ist, so dass der Stoff des Ganzen nun scheinbar zerstückelt und nur durch den Gang des Unternehmens selbst verbunden ist*). Am deutlichsten erhellt dies aus der Combination des gegebenen Entwurfes mit der Ausführung desselben. Schon diese Form will sich nur dann eignen, wenn wir eine authentische Beschreibung des Faktums vor uns haben. „Die Darstellung in der Ausführung, bemerkt Eichhorn, ist genauer und präciser und im Entwurfe unbestimmter und weitschweifiger, wie sich von einem Concipienten, der nicht selbst Künstler war, nicht anders erwarten liess.“ Dies erhellt z. B. aus Vergleichung von 28, 5. 6. mit 39, 3., von 30, 18. mit 38,

*) Vgl. Eichhorn, 3, S. 270 ff.

8., von 28, 36 ff. mit 39, 30. 31. Gerade um dieses Verhältnisses willen `können wir auch der Ansicht *) nicht beistimmen, nach welcher der Entwurf Mosaisch, die Darstellung der Ausführung aber eine nicht vom Gesetzgeber herrührende sein soll. Offenbar würden dann jene Abweichungen befremden, und eine rein wörtliche Wiederholung zu erwarten sein. Die Bedenklichkeiten Bleek's finden durch das früher Bemerkte ihre Erledigung. 2) Die Beschreibung ist aber auch eine solche, welche den damaligen Zustand, die Verhältnisse der Wüste so genau berücksichtigt, dass wir ihr desshalb den Charakter einer historisch wahren Erzählung zuschreiben müssen. Mit Recht ist bemerkt worden, dass falls ein späterer Schriftsteller von späteren Verhältnissen ausging, er auch eine Beziehung auf diese, welche ja dann in seinem Plan lag, geben musste. Dazu gehört, dass z. B. nirgends vergessen wird, darauf hinzuweisen, wie das Zelt ein Tragbares war, vgl. 25, 27; 27, 6. 7; 30, 4, wie das Zelt gegen die Witterung zu schützen sei, 26, 7 ff. Nirgends zeigt sich die leiseste Spur, dass der Verf. an ein anderes Gebäude, als an dieses Zelt denkt, und wie desshalb so bedeutsame Zierrathen wie im salomon. Tempel mit keinem Worte hier berührt werden. Dahin gehören auch die Stellen wo von Priestern und deren amtlicher Thätigkeit die Rede ist; stets werden sie speziell als „Aaron“ oder als „Aaron und seine Söhne,“ nirgend als „Priester“ im allgemeinen genannt; s. 27, 21. 28. 29. 30. 7. 19. 30. „Es ist klar, dass diese Anordnungen über die Priester sich eigentlich nur auf den Aaron und dessen Söhne beziehen, die zur Zeit des Moses als Priester fungirten. Auf den späteren Tempeldienst konnten sie wie sie hier lauten, unmittelbar nicht bezogen werden, sondern nur erst vermöge einer accomodirenden Interpretation, wo denn auch näher zu bestimmen war, was hievon nur für den Hohenpriester gelten sollte, und was auch für die übrigen Priester; denn beides ist hier gar nicht bestimmt geschieden“ **). Dazu kommen noch Anführungen, die sich nur aus einer genauen Kenntniss des damaligen Zustandes erklären lassen, namentlich die Angabe der an dem

---

*) Bleek, Stud. und Krit. 1831. 3, S. 507. Anmk.

**) Bleek, a. a. O. S. 506.

Zelte arbeitenden Künstler, 35, 30 ff. 38, 22 ff. 36, 1 ff., von denen Bezaleel und Oholiab selbst ihrer Abstammung nach bezeichnet werden. Hierin durfte wohl der Verf. am wenigsten frei dichten; wenigstens würde das eine besondere Abnormität sowohl bei ihm als seinen Lesern voraussetzen.

Wenn die Gegner der geschichtlichen Wahrheit im Pent. bei dem bisher berührten einen im priesterlichen Interesse schreibenden Verfasser fingiren, so müssen sie alsobald durch diese Annahme in nicht geringe Verlegenheit gerathen, wenn wir die noch übrigen historischen Berichte des Exodus näher ansehen. Die Erzählung Cap. 32. ist keineswegs in diesem Interesse geschrieben; was sie über Aaron's Theilnahme am Götzendienste aussagt, ist wenig geeignet, von hierarchischem Einflusse auf die Entstehung dieser Geschichte zu zeugen, und die Art, wie die späteren Juden hier den ersten Hohepriester Israel's in Schutz zu nehmen suchen *), zeigt gerade, wie sehr einem solchen verkehrten Interesse unser Buch abhold ist. Dennoch haben auch hier Neuere einen blosen Mythus finden wollen, und zwar mit dem bestimmten Zwecke gedichtet (von einem Propheten?), um eine Opposition gegen den Apisdienst im Reiche Israel zu bilden, wie er hier seit Jerobeam I. herrschende Sitte war **). Hier kommen die Gegner noch mehr ins Gedränge. Denn mit demselben Rechte könnte man dann auch behaupten, die Erzählung sei geschrieben als Apologie eines bereits so alten Kultus, an welchem selbst Aaron Theil nahm: denn gerade dieser in der Geschichte so stark hervorgehobene Zug (vgl. 32, 21 ff.) wird von den Gegnern ganz und gar übergangen. Denn man kann nicht sagen, durch den Ausgang der Erzählung werde diese in einem hierarchischen Lichte verklärt: Moses repräsentirt ja jedenfalls das prophetische, Aaron das priesterliche Prinzip: und so bleibt die Geschichte stets antihierarchisch. Wir müssen demgemäss unserer Darstellung den Charakter der Unpartheilichkeit zuschreiben, und den Erklärungsgrund einer Mythe von Seiten der Gegner als durchaus unzulässig betrachten.

---

*) S. Bochart, hieroz. I, p. 339 sq. Rosenm.

**) Vgl. de Wette, S. 244 ff. Gramberg, Gesch. d. Rel. Id. I, S. 442 ff. v. Bohlen, S. CVIII. vgl. Vatke, S. 186.

Was nun die Einwendungen der Gegner rücksichtlich des Unglaublichen in unserer Erzählung anlangt, so kommt hiebei hauptsächlich Alles auf die Frage zurück: wie Aaron und das Volk in diesen abgöttischen Cultus so plötzlich verfallen konnten, und diese Frage verlangt eine genauere Untersuchung der diesem Cultus zum Grunde liegenden Idee. Diese wird aber in dem Abschnitte selbst aufs klarste angegeben: es ist die Sehnsucht nach der Erfüllung des Versprechens Mosis, dass ihr Gott in sichtbarer Hülle vor Israel hergehen und es leiten werde, die das Volk bewegt. Jehova soll dieser Gott sein: er ist es, der Israel aus Aegypten befreiete: sein Fest will man feierlich begehen. Aber verlassen von dem Gedanken der wahren Gegenwart Gottes sucht das Volk dieselbe durch die Hingabe an den Naturdienst zu ergänzen, und das willkührlich zu erreichen, was Jehova in seiner Wahrheit und Heiligkeit allein gewähren konnte. So wirft diese Erzählung ein bedeutsames Licht auf die frühere Geschichte. Die Offenbarung des lebendigen Gottes ist eine dem Volksbewusstsein allerdings tief eingeprägte, sie zeigt sich auch in diesen Momenten des Abfalls als solche: dieses Bewusstsein ist auch so sehr vorherrschend, dass es ihnen nicht ankommt auf einen bestimmten Cultus: „mache uns eine Gottheit“ ist ihr einziges Begehren. Je weniger also ein bestimmtes ethnisches Element bei ihnen Wurzel gefasst hat, desto mehr konnte ihnen das in den gegenwärtigen Umständen willkommene heiligste Bild ägyptischer Mythologie, das Stierbild, als das entsprechendste für ihr Begehren erscheinen, da hierin die höchste Anschauung der Naturreligion am meisten concentrirt erschien. Ging doch das Volk, sobald es das Bewusstsein seiner höheren Bestimmung verlor, immer wieder in seiner Sehnsucht nach Aegypten zurück! So bezeugt unsre Geschichte wie einerseits die bestimmte Uebertretung des Gebotes, sich kein Bildniss der Gottheit zu machen, so auch andererseits als Grund dieses Ungehorsams die Identificirung Jehova's mit den Gottheiten der Naturreligion, und beweiset sonach gerade in dieser Entfremdung vom wahren lebendigen Gotte das freilich verdüsterte und getrübte Bewusstsein von dem Wesen eines solchen Gottes. Ein solcher Standpunkt ist aber der damaligen Zeit durchaus angemessen, und es liegt darin so wenig isolirtes und

unerklärbares, dass vielmehr durchaus naturgemäss sich von ihm aus das Volksbewusstsein von der Idee der Naturreligion hinnehmen lassen und sich erst allmählig zu der eines derselben schroff entgegenstehenden Gottes im Geiste und in der Wahrheit erheben konnte. Daraus ergiebt sich aber auch wie dieser Gegensatz sich nunmehr faktisch aufs entschiedenste herausstellen und dem Wesen des ATlichen Gesetzes gemäss in Vernichtung und Bestrafung der Opposition bezeugen konnte*). Das Volk konnte nicht in der erzählten Weise bestraft werden, es würde bei der Vollziehung ein Aufstand erfolgt sein, hätte es nicht in dem bezeichneten Bewusstsein des jehovistischen Prinzipes noch gelebt — so aber finden wir Mosis Verfahren wie des Volkes Verhalten gleich angemessen. Charakteristisch ist die Art der Vernichtung des Götzenbildes, Vs. 20. Die symbolische Handlung ist ihrem allgemeinen Gedanken nach klar. Das Götzenbild wird zunächst geschmolzen**), dann zu Staub zermalmet: der Form und dem Wesen nach vernichtet, und das Volk muss das mit dem Staub vermischte Wasser trinken: was gerade nach den Begriffen der Naturreligion, welcher sie in diesem Falle huldigten, ihre eigene Aufhebung, der grösste Frevel gegen sie selbst sein musste***). Doch bezieht sich das Werfen des Staubes ins Wasser wahrscheinlichst ebenfalls auf ägyptische Sitte†), und verstärkte dann nicht wenig die Bedeutsamkeit der symbolischen Handlung, welche damit recht eigentlich den Vernichtungsprozess gegen die Naturreligion vollendete.

---

*) Ganz unhistorisch ist es, wenn Bauer, in der Zeitschr. f. spek. Theol. I, S. 172. hier an den Kronos, den alten National-Gott (?) der Hebräer denken will. Freilich kommt man zu dergleichen Willkührlichkeiten, wenn man statt die Geschichte und historische Forschung reden zu lassen, sich mit aprioristischer Theorie begnügt.

**) שָׂרַף bedeutet nicht geradezu comburere, sondern die Art des Brennens muss erst nach dem Objekte bestimmt werden, vgl. Gen. 11, 3. Das eigentliche Wort von Metallen ist das verwandte צָרַף, welches aber erst in späteren BB. vorkömmt.

***) Vgl. Plutarch. de Is. et Osir. p. 362. Clericus, ad Ex. 32, 20.

†) Vgl. Herod. II, 41.: *θάπτουσι δὲ τοὺς ἀποθνήσκοντας βοῦς τρόπον τόνδε. Τὰς μὲν θηλέας ἐς τὸν ποταμὸν ἀπιᾶσι* etc.

§. 130.

Fortsetzung. Kritik des Leviticus.

Unter den Gesetzen dieses Buches stehen sogleich die Cap. 1—7. in engem Zusammenhange. Finden sich demnach in diesem Abschnitte Spuren, welche uns entschieden auf den mosaischen Ursprung des Einzelnen führen, so dürfen wir dieses Ergebniss um so weniger auf einzelne Theile restringiren: wir sind genöthigt gleichmässige Anerkennung für das Ganze zu fordern. Zunächst tritt uns nun hier wie schon in früheren Gesetzen des Exodus die eigenthümliche Art entgegen, dass da wo von Priestern die Rede ist, fast überall Aaron und dessen Söhne genannt sind*). Ferner wird stets die Stiftshütte als der Mittelpunkt der Opfer u. s. w. festgehalten, hierauf alles bezogen, keine Andeutung eines anderen Heiligthumes gegeben. Stehend sind Phrasen wie: לפני אהל מועד, oder פתח א״ מ״ u. ähnl. **). Die Israeliten werden als eine bestimmte, sich beisammen befindende Versammlung (הקהל) eingeführt (vgl. 4, 13 ff.): ihre Häupter werden bezeichnet als die זקני העדה (4, 15.) oder נשיא, 4, 22.***). Sodann treffen wir Redensarten, die sich ausdrücklich auf das Wohnen der Israeliten im Lager und in der Wüste beziehen†). Nicht minder genau berücksichtigt sind die Zeitverhältnisse bei andern Gelegenheiten. So 5, 15. 18. 25. wo von Schätzungen die Rede ist, diese aber dem Moses in der bestimmten Formel בְּעֶרְכְּךָ, übertragen werden††), was erst eine spätere Zeit auf andere Personen, als Priester, denen ebenfalls dieses Geschäft mit übertragen war (s. Cap. 27.), übergehen lassen und anwenden

---

*) Vgl. z. B. 1, 4. 7. 8. 11. 2, 3. 3, 13. 6, 2. 7. 9. 11. 13. 7, 34 ff. u. a.

**) Vgl. z. B. 1, 3. 3, 8. 13. 4, 7. 14. 6, 9. 23. u. a.

***) Vgl. Num. 16, 2. Michaelis, Mos. R. I, §. 45.

†) Vgl. 4, 12. 21. 6, 4. Bleek, im Repert. von Rosenmüller I, S. 7.

††) Vgl. Rosenmüller und Vater, z. Lev. 5, 15. Auch Gramberg, Gesch. der Rel. Id. I, S. 131. bemerkt: „womit der Dichter im Costüm der Zeit bleibt.“!! —

konnte. So auch 6, 13 ff., wo es nach einigen Bestimmungen über die täglichen Opfer heisst: „diess ist die Opfergabe Aaron's und seiner Söhne, welche sie Jehova darbringen sollen am Tage der Einweihung" u. s. w. und dann erst Vs. 15.: „und der an seiner Statt von seinen Söhnen gesalbte Priester soll dies thun" u. s. w. Diese Darstellungsweise lässt sich bei einer nachmosaischen Abfassung nicht erklären: der Gedanke an das, was an dem zunächst bevorstehenden Tage der priesterlichen Weihe geschehen soll, herrscht durchaus vor: und nur aus diesem ächt historischen Standpunkte erklärt sich der sonst so auffallende Ausdruck: ביום המשח אתו, Vs. 13.*).

Wir können es bei diesem durchgreifenden Charakter nur als schönes Zugeständniss unserer Behauptung ansehen, wenn man meint: „es sei wohl nicht so ganz unwahrscheinlich, dass ein späterer Aufzeichner sich genau in die geschichtliche Lage habe versetzen können" **). Denn auch diese Annahme reicht da nicht aus, wo eine spätere Abänderung des früheren Gesetzes nothwendig wird (vgl. z. B. Cap. 14. 17.): sollte das Gesetz in einer späteren Gestaltung sich durch mosaischen Ursprung, den man fälschlich ihm beilegte, Ansehen verschaffen, so war ja eben diese Form eine durchaus verkehrte: dann konnte es sich allein darum handeln, die Gegenwart so wie sie war in die Vergangenheit zu erheben. Ferner wird hiebei unserm Buche ein der orientalischen Welt überhaupt fremder Charakter zugeschrieben, auf eine so anschauliche objektive Weise die Vergangenheit zu reproduziren. Und hätten wir hier noch einen Dichter: aber es handelt sich um trockene Gesetzesbestimmungen, die noch dazu sich allmählig ausgebildet haben sollen! Wie kam dann aber jene Einheit der Darstellungsweise in sie hinein? Endlich würde auch jene Ansicht nur dann in Betracht kommen können, wenn sich aus dem Abschnitte genügende Gründe für eine spätere Abfassung

---

*) Daher auch der Arab. Polygl. verbessert: منذ يوم مسحكه, vom Tage seiner Salbung an. So erklärt auch, grammatisch unrichtig Rosenm. Besser Geddes b. Vater, S. 175.

**) De Wette, Einl. §. 149. Anmk. f. vgl. auch George, a. a. O. S. 41.

ergeben würden: an solchen fehlt es aber gänzlich*) und man begnügt sich mit allgemeinen durchaus unzureichenden Argumenten, um diese Gesetze in die allgemeine Kategorie: späteres levitisches Gesetz, wenigstens mit einiger Befugniss stellen zu können.

Der folgende grösstentheils historische Abschnitt Cap. 8—10. lässt sich eben so wenig als Legende begreifen. Dies gilt namentlich von dem Akte der priesterlichen Weihe und Anweisung in ihr Amt. Die Ausführlichkeit dieser Erzählung erklärt sich schon genügend durch den Umstand, dass ein Zeitgenosse hier berichtet. Wollten wir aber annehmen, der priesterliche Dünkel habe diese feierliche Ceremonie zur Befestigung seines Ansehens erfunden, so würde das unmittelbar Folgende damit sogleich im Gegensatze stehen. Hier haben wir einen Bericht über das Vergehen Nadab's und Abihus: die Tendenz dieses „Dichters“ müsste die entgegengesetzte gewesen sein. Ferner beobachtete auch nicht einmal Aaron das im Gesetze vorgeschriebene (vgl. 10, 16 ff. mit 4, 22 ff.); hierüber wird Moses unwillig; giebt sich aber auf Aaron's Entschuldigung hin zufrieden. Muss hier nicht jede Annahme mythischer Darstellung zu Schanden werden? Welche Tendenz soll denn dieser Erzähler gehabt haben, und welche Einheit lässt sich wohl in den präsumirten Mythen entdecken? Wir sind demnach auch nicht berechtigt, aus dem Wunder 9, 24. als solchem auf einen Mythus zu schliessen**), zumal da die hebräische Geschichte für diesen Fall noch eine reiche Anzahl Analogieen darbietet,

---

*) Man müsste denn etwa das dafür ansehen, was Hartmann, S. 741. über 6, 5. 6. bemerkt, dass diese Bestimmung vor der Gründung des Tempels nicht habe ausgeführt werden können, wegen — des Umherwanderns der Stiftshütte. Ein Argument um nichts besser als das von Gramberg, a. a. O. S. 128., es habe den Israeliten an Holz zur Unterhaltung des Feuers gefehlt!! Oder hatten nicht auch die Perser auf ihren Heereszügen stets ihr heiliges ewiges Feuer bei sich (Curt. 3, 3. Ammian. Marc. 23, 6.)? Gerade dieser Theil des Cultus hat aber eine Bestätigung seines hohen Alters durch die übereinstimmende Sitte aller alten Völker; vgl. z. B. Pausan. V, 27, 3.; 15, 5. VIII, 9, 1. 37, 8. Aelian. h. a. X, 50. Dougtaei, anall. ss. p. 79 sq.

**) Wie de Wette, Beitr. S. 301 ff.

welche nur die gleiche dogmatische Voraussetzung als unwahre und ausschmückende Darstellung angesehen hat*).

Cap. XI — XIV. folgen die Reinigungsgesetze. Auch diese hängen enge unter einander zusammen, und wir treffen hier wieder dieselbe Berücksichtigung der mosaischen Zeitverhältnisse an, welche sich bereits früher zeigte. Dahin gehört vornehmlich das Gesetz über den Aussatz, wo sich Alles auf das Wohnen des Volkes in der Wüste bezieht (vgl. 13, 46. 14, 3. 8.) und dieser Zustand von dem künftigen Aufenthalte in Kanaan gesondert erscheint, 14, 33 ff. So übersieht der Verf. vom ächt historischen Standpunkte aus die künftigen Angelegenheiten seines Volkes **). So haben auch andere von diesen gesetzlichen Bestimmungen entschieden das Gepräge, dass sie in einer Zeit verfasst wurden, „wo alle Einzelnen im Volke sich noch in nicht bedeutender Entfernung vom Versammlungszelte befanden" ***). Die Verunreinigungen durch Blutfluss oder anhaltende Saamenergiessung, die der Kindbetterinnen müssen durch persönlich im Heiligthume dargebrachte Opfer gehoben und gesühnt werden: so unbedeutend auch die darzubringende Gabe ist, so soll sie doch der Geber selbst bringen. Würde in diesen Fällen eine spätere Zeit ein solches Gesetz erfunden haben? Nur alte heilige Sitte konnte ein solches Gesetz sanktioniren, nur eine Zeit, da seine Befolgung statt fand, und die im Andenken des Volkes kräftig fortlebte, eine solche Bestimmung erlassen. Die Entstehung in späterer Zeit ist durchaus unbegreiflich.

Damit, dass wir uns sonach lebendig in die Zeit der Entstehung dieser Gesetze versetzen und erkennen, wie so ganz geeignet sie war, dieselbe auszuführen, fällt auch der Einwand der künstlichen Zusammensetzung, des hierarchischen Geistes dieser Gesetze †) weg. Aber es handelt sich auch hier um das Wesen dieser Gesetze selbst, und um das Prinzip, durch welches sie hervorgerufen sind und mit dem Mosaismus zusammenhängen, um zu erkennen, dass diese Gesetze, sobald sie einmal in einem Volke

*) Vgl. Judd. 6, 21. 1 Regg. 18, 38. 1 Chr. 21, 26. 2 Chr. 7, 1.

**) Vgl. auch Bleek, a. a. O. S. 11. 12.

***) Bleek, in den Stud. u. Krit. a. a. O. S. 497.

†) De Wette, Beitr. S. 278 ff. Berthold t, Einl. 3, S. 776.

Wurzel geschlagen, das Prinzip in demselben aufgestellt, zur höchsten Norm erhoben ist, ihrer Natur nach jenen Charakter des Speziellen, scheinbar Pedantischen und Zusammengesetzten an sich tragen müssen. Nach dem Gesetze fliesst die levitische Reinigungsbestimmung unmittelbar aus der Idee Jehova's als eines heiligen Gottes (11, 44; 20, 24 ff.); mit der Heiligkeit des Königs Israel's hängt das heilige Volk, das priesterliche Königreich (Ex. 19, 6.) auf's innigste zusammen. So wie Letzteres ein von Gott gesetztes und berufenes ist, so ist seine Aufgabe die der Darstellung göttlicher Heiligkeit, Reinheit in allen äusseren Beziehungen als Abdruck des auf Gott bezogenen, in ihm geheiligten Gemüthes. Dies ist das eigenthümliche Prinzip des Hebraismus: die innere Einheit des Gott geweiheten Lebens darzustellen und durchzuführen auf dem Gebiete der Aeusserlichkeit, so dass diese der Abdruck des Inneren wird *). — So sehr nun auch dieses Prinzip dem Hebraismus allein angehört, so hat sie doch ein Analogon zu jener Grundidee bei den Völkern des Alterthums und des Orients insbesondere erhalten **). Die Schrift deutet die Ursprünglichkeit jener Idee selbst an, indem sie die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere bereits in die vormosaische Periode als im Wissen der Urzeit vorhanden darstellt. Und gerade diese Kunde finden wir auch am durchgreifendsten als Gemeingut anderer Völker wieder; hier freilich in der getrübten Erscheinung, dass die Naturanschauung das Vorherrschende ist, das Göttliche in der Natur, der Thierwelt unmittelbar wahrgenommen, diese mit der Gottheit selbst identifizirt wird. Die tiefe ethisch-dogmatische Wurzel dieser Erscheinung ist demnach das eigenthümliche Gut des Mosaismus, und wir dürfen schon deshalb die Erscheinung nicht als

---

*) Auch Cicero fasst das römische Gesetz: caste divos adeunto so dass er sagt: animo videlicet, in quo sunt omnia. Nec tollit castimoniam corporis: sed hoc oportet intelligi: quum multum animus corpori praestet, observeturque ut casta corpora adhibeantur, multo esse in animis id servandum magis. Nam illud vel adspersione aquae vel dierum numero tollitur: animi labes nec diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest. de legg. II, 10, 24.

**) Vgl. I. G. Sommer, bibl. Abhandlungen. 1840. Bd. I, S. 183 ff.

ein von aussen her dem Volke überkommenes ansehen *); vielmehr hat die geistige Grundlage derselben, die Idee, in sich selbst das entschiedenste Merkmal der Ursprünglichkeit. Wohl aber können wir uns denken, wie die Berührung Israel's mit andern Völkern in sofern einen Einfluss haben musste, als sie nun nicht nur das Hervortreten des theokratischen Prinzipes nothwendig machte, sondern auch die Durchführung desselben auf dem Gebiete des praktischen Lebens. Da ist aber der Aufenthalt in Aegypten gerade von der allerentschiedensten Bedeutsamkeit, namentlich durch die Stellung der ägyptischen Weise zu dem Prinzip des Hebraismus. In Aegypten war die Idee der Reinigung vorzugsweise auf die Priester beschränkt: und zwar war die Strenge und Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie auf das Ceremonial ihrer Reinigungen, Speisegesetze u. s. w. wachten, nach Herodot gerade ein Beweis ihrer *θεοσέβεια* **). So trat hier recht eigentlich die Nothwendigkeit ein, diese Idee in ihrem Verhältniss zu der theokratischen zu bestimmen. Diese Bestimmung kann aber eben so wenig eine abstrakte sein, als die Aegyptische. So sind wir auch von dieser Seite aus auf die Nothwendigkeit geführt, concrete Bestimmungen, Durchführung des Prinzips durch die einzelnen Gebiete des Lebens anzunehmen, und je mehr in dieser Beziehung bereits vorgefunden wurde, desto umfassender musste auch das Gebiet der Einzelheiten sein. Wir werden bei diesen Details aber gerade dann von unserm Standpunkte aus um so weniger die Uebereinstimmung oder Abweichung in Bezug auf ägyptische Sitte urgiren dürfen, da sich beides hier denken und mit einander vereinigen lässt: vielmehr handelt es sich lediglich um das Allgemeine, das Prinzip der Nothwendigkeit jener theokratischen Festsetzungen, und die Uebereinstimmung dieser mit dem theokratischen Grundprinzipe ***).

---

*) Wie v. Bohlen, S. 88. Vatke, S. 549. persischen Einfluss und Ausbildung der Idee im Exile annehmen.

**) Vgl. Herod. II, 37. Chaeremon bei Porphyr. de abstin. IV, §. 7. Heeren, Ideen II, 2, S. 132 ff. 166.

***) Hier nur noch die Bemerkung, dass von den Levit. 11. genannten Thieren manche nur in Aegypten oder Arabien befindliche genannt

Merkwürdig ist auch dieselbe Form, welche wir in der Beschreibung des Versöhnungsfestes finden. Alles hat hier seine Beziehung auf die Verhältnisse in der Wüste*), und die Verpflanzung des Gesetzes auf palästinensischen Boden führte nothwendig eine nähere Bestimmung und Modifikation desselben mit sich**). Dazu kommt nun noch ein ägyptisches Ritual, welches in einer merkwürdigen und gewiss nicht zufälligen Beziehung zu dem Hebräischen steht; nach den Alten verfluchten die Aegypter auf ähnliche Weise Opferthiere, indem sie das so verfluchte Haupt derselben in den Nil warfen***). Wenn aber de Wette, Einl. S. 175. bemerkt, das schwierige לעזאזל sei dem Verf. selber bereits dunkel gewesen, so beweisen die von ihm selbst angeführten Parallelen (der Unterschied der Sünd- und Schuld-Opfer, das Urim und Thummim) gerade nur um so deutlicher den bestimmten Charakter des Pent., das Ritual nicht näher seinen Einzelheiten nach zu deuten und zu erklären, keineswegs aber für die Unver-

---

zu sein scheinen; und die Uebertragung der alexandrin. Uebers. in dieser Beziehung besondere Beachtung verdienen möchte: So ינשוף Vs. 17. LXX. ἴβις, was in dem Zusammenhange, wo von lauter Wasservögeln die Rede ist, richtig sein dürfte, dagegen scheint das Wort Jes. 34, 11. eine andere Art von Vögeln zu bezeichnen (s. Gesenius, z. d. St. S. 914. vgl. auch Tychsen, phys. Syr. p. 102.). So צב, LXX. κροκόδειλος χερσαῖος, Vs. 29., die lacerta Nilotica, Arab. ضب (vgl. Gesenius, z. Burckhardt, II, S. 1076 ff. Rödiger, gloss. Locm. p. 11.) mit verschiedenen Arten (למינהו) vgl. Abdollatif, mem. Aeg. p. 42. ed. Paul. So אנפה Vs. 19. LXX. χαράδριος, in Aegypten einheimisch, s. Rosenmüller, scholl. ad h. l.

*) Vgl. 16, 10. 21. 22. 26. 27. 28. Bleek, im Rep. a. a. O. S. 8 ff.

**) Instruktiv ist in dieser Hinsicht z. B. die talmudische Bestimmung über die Austreibung des Bockes u. s. w. s. tr. Joma, p. 147. ed. Sheringham.

***) Her. II, 39.: κεφαλῇ δὲ κείνῃ πολλὰ καταρησάμενοι φέρουσι, etc. Plutarch. de Is. et Os. p. 363.: διὸ τῇ μὲν κεφαλῇ τοῦ ἱερείου καταρασάμενοι καὶ ἀποκόψαντες εἰς τὸν ποταμὸν ἐῤῥίπτουν πάλαι, νῦν δὲ τοῖς ξένοις ἀποδίδονται. Auch auf den Monumenten findet man diesen Ritus dargestellt; vgl. descript. de l'Eg. t. I. p. 73.

ständlichkeit jenes Ritus zur Zeit des Verf.'s *). — Besonders wichtig ist auch das Gebot über das Schlachten der Thiere vor dem Heiligthume Cap. 17. Hier werden ausdrücklich unterschieden Thiere, welche im Lager und ausserhalb desselben geschlachtet werden (Vs. 3.) und es wird verboten irgend ein Thier anderwärts als im Lager vor dem Heiligthume zu schlachten; das hier geschlachtete soll vielmehr als Freuden-Opfer Jehova zu Ehren verzehrt werden. Der Grund dieses Gesetzes liegt aber in dem Bockskultus, den die Israeliten in Aegypten kennen lernten **), und dem sie in der Wüste, dem Aufenthalte der bocksgestalteten Dämonen (Satyre, שְׂעִירִים Vs. 6. 7.), besonders Opfer darzubringen versucht sein konnten. In dieser Form konnte das Gesetz in Kanaan gar nicht in Anwendung kommen und musste demgemäss eine spätere Veränderung erleiden, Deut. 12. ***).

Wenn sich nun bis dahin die mosaische Constitution als auf ächt historischer Grundlage ruhend auswies, so haben wir in dem nun folgenden Abschnitte des Leviticus Cap. 18—27. eine gleiche Prüfung anzustellen. Hier tritt sogleich ein Moment bedeutsam hervor, die durchgreifende Rücksichtnahme auf den Besitz des verheissenen Landes. An und für sich lässt sich freilich daraus weder für noch gegen die mosaische Abfassung etwas ermessen. Aber es handelt sich um die Art wie diese Beziehung auf Kanaan aufgefasst ist, ob sie ausgeht von dem Standpunkte des Wohnens darin oder von dem des künftigen Besitzes? Ist letzteres der Fall, so ist der Standpunkt offenbar der Mosaische. Denn wenn der Gesetzgeber das Volk bis auf jenen Punkt geführt hatte, auf welchem wir es bisher erblickten, so konnte er es unmöglich dort stehen lassen: zu Grosses war bereits an ihm in Erfüllung gegangen, als dass nunmehr nicht das Ziel dieser Ge-

*) S. die Erklärung dieses Ritus bei Hengstb., d. BB. Mos. u. Aeg. S. 165 ff. u. Vaihinger in Herzogs Realencyclop. I, S. 634 ff.

**) Vgl. Marck, exercitatt. scriptur. p. 452 sq. Bochart, hieroz. I, 2, 43. Jablonski, panth. Aeg. I, p. 272 sq. Gesenius und Hitzig, z. Jes. 13, 21.

***) Vgl. Bleek's treffliche Bemerkungen in den Stud. u. Krit. a. a. O. S. 492 ff.

setzgebung den Augen des Volkes hätte näher gerückt werden müssen. Der Ausgangspunkt aber, von welchem alle diese Gesetze ins Leben gerufen werden, durch welchen sie ihr höchstes Motiv erhalten für das Volk, ist das Faktum des Auszugs aus Aegypten: vgl. z. B. 19, 34. 36. 22, 33. 23, 43. 25, 38. 55. u. a. Der eigentliche Standpunkt des Ganzen erhellt am besten aus 18, 3.: „nach der Weise des Landes Aegypten, worin ihr wohntet, sollt ihr nicht thun, und nach der Weise des Landes Kanaan, wohin ich euch führe, sollt ihr nicht thun“ u. s. w. Und während so der Gesetzgeber das Volk zurück weiset auf das hinter ihnen liegende Land, und diesen Auszug selbst als den thatsächlichsten Erweis des göttlichen Willens darstellt, dass Israel ein Volk sein solle, wie kein anderes unter den Heiden, erhebt er zugleich seine Blicke auf die Zukunft. Auch in Kanaan soll sich es bewähren, dass Israel ein heiliges Volk und Jehova ein heiliger Gott ist. So soll nun das Volk einerseits fest halten, dass dieses Land vermöge göttlicher Verheissung sein Erbtheil sei, andererseits, dass dasselbe in Besitz genommen werden müsse im Namen Jehova's, und der Kampf des Gott-erwählten Volkes mit den Völkern, „die ihr Land ausspeien wird,“ beginnen solle. Hierauf zielt alles in diesen Gesetzen; es werden dem Volke die Greuel und Sünden Kanaans, seine desshalb von Gott beschlossene Ausrottung vorgehalten, vgl. 18, 24. 27 — 30.; es wird das Land ordentlich beschrieben: „das Land ist voll von Unzucht“ (זִמָּה) 19, 29.; der Abscheu gegen das kanaanitische Besitzthum soll so weit gehen, die gepflanzten Bäume in den drei ersten Jahren als unrein (עֲרֵלִים, eigentl. unbeschnitten) zu betrachten 19, 23 — 25.; Jehova aber wird die Seinen führen in ein schönes Erbtheil, worin das Volk abgesondert von allen andern leben soll, 20, 22—27. u. s. w. Dieser Gesichtspunkt ist allein ein solcher, wie wir ihn der mosaischen Zeit, dem Gesetzgeber selber nur zuschreiben dürfen. Denn die ganze Spitze der Gebote bezieht sich hier zunächst nur auf den Eintritt in Kanaan. Die Ermuthigung Israel's zum Kampfe gegen die Völker, auf denen der Zorn Gottes ruhet, die Bedingung seines eignen Heiles und Glückes, das Jehova ihnen bereitet, sind die Hauptgesichtspunkte, worauf die Gesetzgebung immer wieder zurück kommt. Dies lässt sich bei einem

späteren Verf. gar nicht denken. Wozu sollte er in solcher Absicht in einer Zeit dichten, wo Kanaan längst eingenommen war? Wozu sollte er nun aber gar diesen Gesetzen sämmtlich diese Art der Beziehung auf die Einnahme des Landes gegeben haben? So schreibt vielmehr allein der, welcher selbst im Begriffe steht, Grosses zu thun, im festen Glauben an den Gott Israel's, den Felsen Jakob's.

Wenn wir diese allgemeine Grundlage gehörig erkannt haben, wird nun auch Einzelnes in diesen Gesetzen das gehörige Licht gewinnen. Dahin gehört besonders die Erwähnung des kanaanitischen Götzendienstes. Nicht nur im Allgemeinen wird das Verbot desselben eingeschärft (19, 4. 26, 1.), sondern auch speziell abgöttische Gebräuche (19, 27. 28. 21, 5.), der Cultus des Molech insbesondere (18, 21. 20, 1 ff.) und der Astarte (19, 29.) untersagt. Mit der allgemeinen Gegenbemerkung, diese Culte seien erst nachmosaisch*), reicht man hier nicht aus, um die mos. Abfassung zu bestreiten. Denn zunächst ist hier zu beherzigen die Wahrheit des Ausspruchs: in pravitatibus insignis est generis humani similitudo — ein Wort, welches sich namentlich auf den Naturdienst und abgöttischen Cultus anwenden lässt. Hatten die Israeliten dessen Bekanntschaft in Aeg. gemacht, waren sie selbst vielfach in Abgötterei versunken, so war für sie diese Sprache, auch wenn sie sich auf einen nur der Form nach modifizirten Cultus bezog, keineswegs mehr eine unverständliche. Dies aber um so mehr, da, wie wir schon früher bemerkten, die Form der Idololatrie für sie eine durch die von den Vätern überkommene Erkenntniss Jehova's und seinen Dienst stets mehr indifferenzirte war; sie folglich den Eindrücken der Abgötterei im allgemeinen ausgesetzt waren, ohne dieselbe in einer bestimmten Weise aufgenommen und mit ihrem ganzen Sein verknüpft zu haben. Die Geschichte des Pent. selbst zeigt, wie nothwendig diese Gebote dem Volke waren, welches so leicht dem fremden sich hingab und sein ihm anvertrautes Gut leichtsinnig wegwarf.

Das Volk soll leben mit allen seinen Gedanken in der Zukunft, in dem Lande der Verheissung. So nur vermag es die

---

*) Vgl. de Wette, Beitr. S. 280. Einl. §. 159.

Beschwerden der Gegenwart zu ertragen, sie selbst im rechten Lichte anzusehen. Aber es soll leben in dieser Sehnsucht auf die rechte Weise: indem seine Gedanken sich concentriren auf den einen Punkt der göttlichen Gnade und Treue. Daher das Gesetz über den Festcyclus Cap. 23. eine ganz besondere Bedeutung gewinnt durch die Verbindung des bürgerlichen, agrarischen Lebens mit dem religiösen. Dieser Gesichtspunkt wird hier sichtlich hervorgehoben. Es ist durchaus verkehrt, darin die ursprüngliche Bedeutung der Feste erkennen zu wollen, indem man z. B. das Fest der Erstlinge als die ursprüngliche Feier des Passahfestes ansieht*). Damit wäre die ganze Ausführung unsers Cap. gar nicht begriffen. Was z. B. das Passahfest eigentlich bedeute, erfahren wir hier ganz und gar nicht, so wenig als wo vom Versöhnungstage die Rede, dies ist offenbar vorausgesetzt, und während so die Stelle die ethische Seite des Volkslebens als durch das frühere bestimmt anerkennt, vermittelt sie dieselbe mit dem äusserlichen Leben, der physischen Existenz. So bewährt auch hier der Gesetzgeber die historische Stellung zum Volke: gerade der irdische Besitz erscheint als das untergeordnete, was nur Werth hat durch seine Beziehung auf Jehova und speziell dessen Verherrlichung am Volke. Hiefür ist besonders die Darstellung des Laubhüttenfestes am Schlusse des 23sten Cap. wichtig. Die Seele des Gesetzgebers ist voll von dem Gedanken an den Auszug aus Aegypten: auf das Wohnen in der Wüste soll sich dieses Fest beziehen: wie sich Gott hier bewährt hat, das sollen die künftigen Geschlechter nicht vergessen. Auch hier stehen wir rein auf dem Gebiete der mosaischen Periode, und des Standpunktes Mosis.

Seine eigentliche Vollendung erhält aber dieser Gesichtspunkt durch die Betrachtung von Cap. 25. u. 26. Denn auch der bisherige Standpunkt des Gesetzgebers lässt sich seinem ganzen Umfange nach nicht begreifen, ohne dass wir ihm eine wahrhaft prophetische Anschauungsweise zuerkennen, vermöge deren er sich in die Zukunft seines Volkes hinein versetzt. Wir konn-

*) Wie dies z. B. George thut in d. angef. Schr.; s. dagegen auch §. 127.

ten nur bisher zeigen, wie dieser prophetische Standpunkt in der Gegenwart (der mosaischen Zeit) seinen Ausgangspunkt hat, von dieser Wurzel aus sich erhebt. Hier aber haben wir nun das schlagendste Zeugniss für den höheren prophetischen Gesichtspunkt, durch welchen allein es möglich wurde auf jene Weise Gegenwart und Zukunft in die rechte Beziehung zu einander zu setzen. Die Weihe des ganzen Gesetzes, die grossartige Anwendung auf das Gesammtgebiet des Lebens des Gottgeweiheten Volkes ist das Gesetz vom Sabbaths- und Jobeljahr (Cap. 25.). Schon hier geht die gesetzliche Sprache in die prophetische der Verheissung über 25, 18 ff. Allein der Gesetzgeber weiss auch eben so sehr, dass das Volk in diesen seinen Geboten nicht verbleiben wird, und dass Jehova selbst das von ihm gegebene Sabbathsgesetz auf seine Weise erfüllen wird, wenn das Volk dagegen sündigt (26, 34.)*). So wird an dem Gesetze selbst die prophetisch bedeutsame Seite hervorgehoben. Zugleich aber umfasst die Rede die ganze Zukunft des Volkes: seine Verstossung um seines Ungehorsams willen, seine Drangsale und die Befreiung aus denselben, 26, 41 ff. Hier hat nun die neuere Kritik, da die Idee des Exils ausgesprochen ist, ein oraculum post eventum finden und dasselbe desshalb dem mosaischen Zeitalter absprechen wollen**). Hiemit ist aber der Abschnitt selbst zunächst gar nicht begriffen. Unter den Unglücksfällen, die das ungehorsame und abtrünnige Volk treffen sollen, findet sich allerdings die Zerstreuung desselben, der Verlust des heiligen Landes; aber diese Drohung bildet nur einen Theil des Gesammtunheils, was verkündiget wird, vgl. 26, 19 ff. Nur im Falle jene eine göttliche

---

*) Dies zugleich der schlagendste Erweis, dass, bei aller Anerkennung des idealen Charakters jenes Gesetzes — das sollte und musste es seiner ganzen Stellung nach sein — dasselbe kein „schwärmerischer Einfall“ war, wie de Wette meint, Beitr. S. 285.

**) Vgl. Vater, 3, S. 639. 640. Gesenius, de Pent. Sam. p. 6. Ewald, Gesch. I, S. 154 f. u. a. Wie man nicht sagen könne, dass Moses eine solche Strafe aus Unbekanntschaft mit derselben habe angeben können (da dieselbe vielmehr uralte Maassregel des oriental. Despotismus ist), hat schon Bertholdt, Einl. 3, S. 794 ff. recht gut dargethan.

Strafe allein hervorgehoben wäre, könnte die Einseitigkeit der Betrachtungsweise einen Grund hergeben zu jener Annahme; nun aber befinden wir uns auf einem die ganze Geschichte des Volkes umfassenden Gebiete. Sodann wollte jene Ansicht sich consequent geltend machen, so dürfte sie offenbar nicht dabei stehen bleiben. Auch die Rückkehr aus dem Exil ist in dieser Weissagung enthalten, auch das muss dann ein post eventum geschriebenes Orakel sein. Dadurch würde man sich freilich selbst überbieten. Man zieht es deshalb vor auf — halbem Wege stehen zu bleiben: freilich die leichteste Weise, einer Schwierigkeit zu entrinnen. Endlich müssen in jedem prophetischen Stücke wohl unterschieden werden die Darstellungen und Schilderungen der Gegenwart und die der Zukunft. Dass letztere als Maassstab für die Abfassung eines prophetischen Stückes anzusehen seien, kann nur dogmatische Willkühr und Befangenheit behaupten. So wenn man hier von dem Prinzipe ausgeht, dass erst die Erfahrung den Hebräern die Möglichkeit eines Exils zeigen konnte und daher alle prophetischen Verkündigungen immer erst von dieser gemachten Erfahrung ausgehen mussten. Hiemit würde man aller Prophetie überhaupt den Krieg ankündigen, und sie selber als solche läugnen, mithin das Gebiet der Kritik verlassen. Nur die Schilderung der Gegenwart, nur der von hier aus begründete Ausgangspunkt der Prophetie, kann richtiges Kriterium ihrer Abfassung sein. Dazu giebt aber der Abschnitt genügende Aufhellung. Nach ihm ist das Volk ein aus Aegypten geführtes 26, 13. mit Jehova verbündetes, theils durch den alten mit den Patriarchen geschlossenen Bund, theils durch die Annahme des Volkes bei seinem Auszuge (26, 42. 45.). Diese Darstellung der Zeitverhältnisse führt uns entschieden in das mosaische Zeitalter.

Noch einen Beweis für die historische Basis des Abschnittes liefert Cap. 24, 10 ff. De Wette selbst gesteht: „dies Fragment hat das Gepräge der Lokalität und Ursprünglichkeit.“ (Beitr. S. 308.). Wir finden hier einen Mann, dessen Genealogie genau angegeben ist, Gotteslästerungen ausstossen. Er ist aus einer gemischten Ehe entsprungen, ein Umstand, der zur Erklärung seines Vergehens nicht wenig beiträgt. Das Verbot der Gotteslästerung war gegeben (Ex. 22, 27.), die Strafe noch nicht bestimmt: dies

geschieht in Folge dieses Faktums. Das sind doch die entschiedensten Züge, die wir nur bei getreuer geschichtlicher Relation erwarten dürfen. Dagegen urgirt man aber 1) dass bei dieser Gelegenheit ganz fremde Gesetze angeführt werden, Vs. 17—22. Ungehörig war die Wiederholung dieser schon früher zum Theil erlassenen Gesetze (Ex. 21, 12.) aus mehreren Gründen nicht. Einmal weil dadurch das Verbot der Selbstrache, des Mordes, der bei dieser Gelegenheit nahe lag (Vs. 10.), eingeschärft wurde; sodann weil dadurch die Strafe und Schuld der Gotteslästerung ihrem rechten Verhältnisse nach zu den gegen Menschen und Thiere verübten Freveln erkannt wurde; endlich weil daraus das gemeinschaftliche Recht der Fremden und der gebornen Hebräer erhellte (vgl. Vs. 16. mit 22.). Es dient daher dieser Umstand nur dazu, besondere Vorsicht beim Urtheilen über die Ungehörigkeit von Gesetzen zu empfehlen, da dieses noch ungleich gewagter ist, wo die spezielle historische Veranlassung derselben nicht genannt ist. 2) Num. 15, 32 ff. finde sich eine ähnliche „Anekdote;" dies, meint man, war also die Manier des Verf.'s, seine Gesetze einzuführen. Die Verschiedenheit beider Geschichten ist klar genug. Dass sie darin übereinstimmen, dass die Israeliten sich in zweifelhaften Fällen bei Moses Rath holen, ist in der Natur der Sache begründet. Nur wenn man, wie de Wette, es auch bedenklich findet, dass Moses hier auf eine göttliche Offenbarung warte und diese entscheiden lässt, nicht seinen eigenen Willen, kann man jene Nachricht verdächtigen wollen. Ein Grund aber zu dieser speziellen Art der Erfindung lässt sich gar nicht denken.

§. 131.

Fortsetzung. Kritik von Numer. I—XX.

Gleich am Anfange dieses Buches haben wir ein sehr evidentes Zeugniss für eine mosaische Urkunde. Wir finden hier zunächst eine Volkszählung. Sehen wir auf das vorhergehende, so finden wir das Gebot dazu Ex. 30, 12 ff. Das Resultat des im ersten Jahre gehaltenen Census ist angegeben Ex. 38, 26. Die dort aufgeführte Totalsumme stimmt mit der unsrigen genau über-

ein, Num. 1, 46. Daraus erhellt, dass der Census ein und derselbe gewesen sein muss. Dies scheint aber der verschiedenen Zeitangaben wegen unstatthaft. Allein näher die Sache angesehen, ergiebt sich nur ein voller Einklang beider Berichte. Der Census im ersten Jahre war nothwendig, um die Abgabe zur Errichtung der Stiftshütte zu bestreiten, dieser um die Ordnung des Lagers und des Marsches zu bestimmen. Zu letzterem Zwecke bedurfte es nun einer Zählung im eigentlichen Sinne gar nicht. Es war nur vonnöthen, eine Uebersicht der Stämme zu haben, und zu dem Ende ward, indem man die alte Zählung zu Grunde legte, nur eine Uebersicht der Stammeszahl entworfen. Dass diese Annahme*) keine willkührliche sei, erhellt aus dem Texte selbst. Es wird hier ausdrücklich hervorgehoben, dass die neue Zählung geschehen sei: למשפחתם לבית אבותם, 1, 2. 18. Es war das eine nothwendige Ergänzung zu der ersten Zählung. Dass man aber von dieser Gebrauch machte, ist schon an sich wahrscheinlich und bestätigt sich durch die Uebereinstimmung der Totalsumme. Wir haben hier im Grunde einen Census, nur nach verschiedenen Rücksichten hin entworfen. — Sehen wir ferner auf die zweite gegen das Ende des Aufenthaltes in der Wüste vorgenommene Zählung, so begegnet uns hier eine merkwürdige Differenz. Einige Stämme haben sich vermehrt, andere vermindert. Die Differenz der Gesammtmasse beträgt circa 800. Auch in dieser Beziehung werden wir, wenn wir den Aufenthalt des Volkes, die mehrfache Aufreibung desselben in Anschlag bringen, nur ein treffendes Verhältniss annehmen dürfen. So steht denn schon durch diese seine allgemeine Stellung unser Abschnitt als historisch genau begründet da. Jeder Gedanke von Erfindung ist hier nur lächerlich: ein Erfinder hätte gewiss nicht das historische Verhältniss der drei Zählungen zu einander so genau berücksichtigt, zumal da erst durch sorgfältige Prüfung der Verhältnisse sich die Genauigkeit des Berichtes herausstellt.

Ueberhaupt lässt sich bei der Annahme einer Dichtung**)

---

*) Vgl. Michaelis, de cens. Hebr. §. 2. Eichhorn, 3, S. 286 ff.

**) Vgl. Vater, 3, S. 551 ff. de Wette, Beitr. S. 323 ff. v. Bohlen, S. LXXVIII.

hier, wo es sich um reine Zahlen handelt, gar kein nur irgend denkbarer Erklärungs-Grund auffinden. Wenn de Wette sagt: „man wollte Details geben und Genealogieen hatten für die Israeliten grosses Interesse", so ist das noch immer kein Grund zu einer solchen Fiktion: denn Zweck und Ausführung stehen hier in keinerlei Verhältniss zu einander. Wir müssten eine reine Lust an dergleichen Fiktionen, das Vergnügen, durch etwas rein Erdichtetes zum Besten zu haben, wie Eichh. sagt, bei dem Berichterstatter annehmen. Das wäre ungereimt. Dem steht aber auch anderes entgegen. Die Zahlen, welche wir hier finden, sind entschieden runde Zahlen: da die Einer durchgängig und die Zehner selbst grösstentheils fehlen. Man hat das als ein Zeichen von Willkühr angesehen, einer muthmasslichen Vertheilung der Hauptsumme. Aber umgekehrt würde doch ein dichterischer Kopf, wie man ihn darstellt, hier seinen Betrug irgendwie wahrscheinlich zu machen gesucht haben: sich als genau unterrichtet darstellen. Wenn er die Hunderte und Tausende willkührlich erfand, so konnte er ein gleiches auch mit dem Zehnern und Einern vornehmen. Aufs Rechnen muss er sich doch jedenfalls gut verstanden haben. Nur wenn wir hier eine authentische Liste besitzen, erklärt sich dieses Verfahren genügend. Es ward das Detail hier nicht für so wichtig angesehen: nur ein allgemeiner Ueberschlag des Ganzen sollte vorgenommen werden, und deshalb giebt Moses nur da, wo etwas darauf ankommt, die genauere Zahl, s. 3, 39. 43. So bestätigen die Schwierigkeiten des Abschnittes seinen authentischen Charakter. Ein Betrüger hätte ja nothwendig darauf ausgehen müssen, diese Schwierigkeiten möglichst zu verdecken, um sich nicht zu verrathen. Dies gilt insbesondere von dem Verhältnisse der Erstgebornen zu der Totalsumme. Es würde nach dieser Angabe 3, 43. auf 42 männliche Personen nur ein Erstgeborner zu rechnen sein. Die richtige Lösung dieser Schwierigkeit ist die von J. D. Michaelis*), dass wir in dieser Angabe einen Erweis haben, dass unter den Israeliten damals ungemein viel polygamische Ehen statt gefunden

*) De censibus Hebr. §. IV. V. Anders Kurtz 2, S. 337 f., aber mit zum Theil unrichtigen Behauptungen.

hätten, und ein gleiches geht auch aus den Genealogieen der Chronik hervor*). In diesem Falle stellt sich nämlich das Verhältniss der Erstgebornen zu den übrigen Kindern so, dass nach hebr. Herkommen der Erstgeborne es eben so sehr von väterlicher als mütterlicher Seite sein muss, s. Gen. 49, 3. 4. Deut. 21, 15 ff. Ps. 105, 36. Num. 1, 20. Dass sich dieses auch auf die Loskaufung vom priesterlichen Dienste bezog, erhellt aus Ex. 22, 28. 34, 20., wo es heisst בְּכוֹר בָּנֶיךָ, der Erstgeborne unter deinen Söhnen, wo unter den Söhnen mithin immer nur einer als der primogenitus gedacht werden kann. Dieser Sinn darf auch nicht beschränkt werden durch das häufig hinzugefügte פטר רחם, Num. 3, 12., denn es wird mit diesem Zusatze auch die Erstgeburt von mütterlicher Seite hervorgehoben. Damit aber war man noch nicht der Erstgeborne in einer Familie: hiezu war auch die Erstgeburt väterlicher Seits nothwendiges Requisit**). Sonach kann erst aus dieser Stelle auf den geschichtlichen Zustand des Volkes ein Schluss gezogen werden, der sich auch durch anderweitige Angaben bestätigt. Dies ist das Gegentheil von aller willkührlichen Erfindung. Ferner stimmt die Angabe der Leviten 3, 39. (22,000 Mann) nicht mit der Angabe der Zahl der drei levitischen Geschlechter, woraus sich die Summe von 22,300 M. ergiebt, 3, 22. 28. 34. Es müssen demnach die 300 Leviten nicht zur Loskaufung der übrigen (vgl. Vs. 46.) sich geeignet haben. Dieser Umstand ist sehr wichtig. Hätten wir hier einen Betrug, so würden ja natürlicher Weise die Zahlen gleich gemacht worden sein, um nicht die so nahe liegende Frage der Differenz jener Summen zu veranlassen. Jedenfalls spricht dieser Umstand, der sich noch am natürlichsten durch die Annahme, dass jene 300 Leviten selbst Erstgeborne waren***), erklären lässt, nur zu Gunsten der Aechtheit jener Erzählung. Den Zeitgenossen (und

---

*) Vgl. besonders 1 Chr. 7, 4. und J. D. Michaelis, von den Ehegesetzen Mos. S. 308 ff.

**) Vgl. Gesenius, thes. I. p. 206. Unrichtig ist mithin Vater's überhaupt wenig sagendes Raisonnement 3, S. 12 ff.

***) Vgl. Lilienthal, gute Sache der Offenb. 3, S. 103., Rosenmüller, scholl. ad 3, 39.

auch noch in etwas späterer Zeit) konnte es nicht dunkel sein, was hier als bekannt vorausgesetzt wird.

Allein de Wette nimmt den ganzen Bericht über die Erwählung der Leviten als mythisch in Anspruch: alles, was der Pent. sowohl über Einkünfte und Rechte als auch Verrichtungen dieses Stammes berichtet, ist schwankend, verschieden, ungewisse Sage *). Das gegen die Ansicht von jener über das Entstehen des priesterlichen Stammes herrschenden Dunkelheit am stärksten zeugende thatsächliche Dokument ist die Vertheilung der Levitenstädte Num. 35. (vgl. Jos. 21.). Dies wird auch von de Wette anerkannt und zugegeben. Allein dem sollen nun andere Stellen über die Einkünfte der Leviten widersprechen. Prüfen wir hier alles im Pent. dahin Gehörige. Der Levit. bestimmt vielfach den Antheil der Priester an den Opfern, Schaubroten u. s. w., der Leviten aber wird in dieser Beziehung 25, 32. 33. nur gedacht, wo von ihren Städten die Rede ist. Dies enthält die Forderung, dass für die Versorgung der Leviten die Folgezeit nähere Bestimmungen treffen werde. Dies geschieht nun auch in den Numeris. Es konnten ja auch jene Bestimmungen nicht vor der wirklich erfolgten Einsetzung der Leviten und ihrer Annahme als Lösung der Erstgeburt (Num. c. 8.) erlassen werden. Nun war Lev. 27, 30. im allgemeinen bestimmt, der Zehnte sei Jehova heilig, dies findet seine nähere Erklärung Num. 18. Hier wird festgesetzt, was der Stamm Levi anstatt eines bestimmten Erbtheils (נחלה, חלק), wie ihn die übrigen Stämme erhielten, an Einkünften beziehen sollte, nämlich den Zehnten. Dass nun hiemit nicht gesagt sein könne, die Leviten sollten gar keine bestimmte Wohnplätze erhalten, ist klar; überall ist nur von einem eigenen für sich bestehenden Stammes-Antheil die Rede, wie er den übrigen Stämmen zufiel. Sonach bedurfte die erwähnte Andeutung des früheren Gesetzes über die Wohnplätze der Leviten noch nähere Bestimmung. Auch diese wird Cap. 35. gegeben. Dass dies nicht als ordentliches Erbtheil angesehen, erhellt sogleich aus dem Gebote, dass die Israeliten den Leviten von „dem Erbtheil

*) Beitr. 2, S. 327—338. vgl. Vater, 3, S. 500 ff. Riehm a. a. O. S. 31 ff.

ihres Besitzes Städte zum Wohnen" geben sollten, ingleichen aus dem beschränkten ihnen zuerkannten Landgebiet zum Unterhalt ihres Viehes. Hiemit stimmt auch das Deuteronomium genau überein. Auch hier wird es hervorgehoben, dass der Stamm Levi kein Erbtheil besitzt (10, 9. 14, 27. 18, 1.), die Leviten sollen wohnen in eigenen Städten unter den übrigen Israeliten*). Ausserdem wird von Einkünften der Leviten nicht weiter gesprochen, was ganz natürlich ist, da dies bereits in frühern Gesetzen genugsam bestimmt war; es wird nur im Allgemeinen dem Charakter dieses Buches gemäss eingeschärft, den Leviten nicht zu verlassen 12, 19. 14, 27. Nun wird aber Deut. 12, 15. in Bezug auf das frühere Gebot Lev. 17. eine Abänderung hinsichtlich des Schlachtens des Viehes getroffen**). Hiedurch entging den Priestern

---

*) Daher der Ausdruck: „der Levit, welcher in deinen Thoren ist" (12, 12. 14, 27. 29. 16, 11. 14) d. h. in deinen Städten, vgl. באחד שעריך 16, 5. und die lexx. s. v. שער, woraus de Wette (Einl. §. 156. b. S. 193) und Riehm (a. a. O. S. 33) ganz willkührlich schliessen, dass die Leviten ohne die in Num. 35. ihnen zugewiesenen Städte zu besitzen, in den Städten der Israeliten zerstreut wohnten, indem sie den Text verfälschend jene Formel dahin umdeuten: „der Levit, der als Fremdling in deinen Thoren ist." Davon steht im Deut. nichts; im Gegentheil wird 14, 29. 16, 11 und 14 der גֵּר ausdrücklich von den Leviten unterschieden; und auch das von den Leviten ausgesagte גור (18, 6) streitet damit in keiner Weise. Denn da durch die Nichtvertreibung aller Kanaaniter aus dem Lande nicht alle Städte und Gebiete in den wirklichen Besitz der Israeliten kamen, so konnte leicht der Fall eintreten, dass Leviten genöthigt wurden, ihr Unterkommen in andern Städten zu suchen. Vgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 121., und was Riehm (S. 34. Not.) gegen das dort Gesagte vorbringt, sind willkührliche Behauptungen, für die jeder Beweis fehlt.

**) Dabei wird jedoch das Verbot des Blutessens aufrecht erhalten, und daher hinsichtlich des Schlachtens des Viehes verordnet, das Blut wie Wasser auf die Erde zu giessen (Deut. 12, 16. 24. 15, 23). Hierin findet Riehm (S. 40 f.) eine Abschwächung der religiösen Scheu vor dem Blute, und darin eine Spur einer spätern laxeren Anschauung im Vergleich mit Lev. 17, 13, wornach das Blut

ein bedeutender Theil ihres Einkommens: die Israeliten wurden durch Aufhebung jener ersten Verordnung der Verpflichtung entbunden, jedes Thier zum Dankopfer darzubringen. Daher wird denn als Entschädigung für diesen Ausfall an ihrem Einkommen verordnet: a) beim Schlachten eines Rindes oder Schaafes zum Privatgebrauch den Bug (Arm זְרֹעַ), die Kinnbacken und den Magen (קֵבָה) des geschlachteten Thieres dem Priester zu geben (Deut. 18, 3)*); b) in Kanaan sollte ein Zehnter zu gemeinschaftlichen Opfermahlzeiten bestimmt werden, zu welchen namentlich die Armen und auch dem vorhin Bemerkten durchaus gemäss die Leviten zugezogen werden sollten**). Diese Stellen handeln, wie sogleich erhellt, gar nicht von bestimmten Einkünften, sondern nur von einer den Armen, Fremden, Wittwen und Waisen ebenfalls zu Theil werdenden Vergünstigung. Ein Widerspruch zu dem Vorigen ist mit keiner Silbe angedeutet; es führt vielmehr dieser Umstand zu der Annahme von zwei Zehnten, der erste für die Leviten zu ihrem Unterhalte bestimmt, der zweite zu Freuden-

---

von auf der Jagd getödteten Thieren mit Erde bedeckt werden sollte. Allein durch die Worte: wie Wasser auf die Erde giessen, ist ein Bedecken mit Erde gar nicht ausgeschlossen; jene Phrase will nur besagen, dass bei den zum Essen geschlachteten Thieren mit dem Blute keine religiöse Handlung vorzunehmen sei.

*) Dass diese St. nicht von Opferdeputaten handelt, sondern nach der einstimmigen Auffassung des ganzen Judenthums von einer Abgabe, welche die Priester von jedem geschlachteten Rinde und Schaafe erhalten sollten, hat Ranke (II, S. 293 ff.) so nachdrücklich gegen Vaters abweichende Erklärung dargethan, dass Riehm (S. 41) dagegen nichts weiter vorzubringen weiss, als die Schwierigkeit der Ausführung dieses Gesetzes oder die „Unausführbarkeit dieser Abgabe.“ Allein diese Schwierigkeit berechtigt in keiner Weise zu einer sprachwidrigen Deutung, da זבח für sich allein ohne ליהוה nicht opfern sondern schlachten bedeutet. Denn war es für jemand zu schwer, diese Abgabe in natura zu entrichten, so wird gewiss nach Analogie des animalischen Zehnten (Lev. 27, 31) und des dreijährigen Zehnten (Deut. 14, 24) gestattet gewesen sein, sie in Geldeswerth abzutragen.

**) Vgl. Deut. 12, 6. 7. 17—19. 14, 22—29. 26, 12—15.

mahlzeiten festgesetzt, woran die Leviten auch ihrer ganzen Stellung nach Theil nehmen mussten*).

Aber auch rücksichtlich der Verrichtungen der Priester sollen sich Widersprüche finden. Im Deut. sollen Leviten und Priester gleich gestellt sein, dies gehe aus der Bezeichnung הכהנים הלויים

*) So wurde auch dieses Gesetz jederzeit von den Juden verstanden, vgl. Tob. 1, 7: τὴν δεκάτην ἐδίδουν τοῖς υἱοῖς Λευὶ — καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην ἀπεπρατιζόμην κτλ. Eben so auch die Talmudisten. Vgl. Selden. de decimis, in Clericus' comment. append. p. 628 sq. Reland, antiqq. ss. p. 354 sq. — Wahrhaft lächerlich ist es, wenn de Wette (S. 334) meint, das seien zu ungeheure Vortheile für die Leviten gewesen. Die Leviten waren noch immer wahrhaft arm, wenn wir die Einkünfte und Besitzungen der Priesterkasten anderer Völker vergleichen, wie namentlich bei den Aegyptern; vgl. Heeren II, 2, S. 130 ff., oder den Hellenen, s. Kreuser, der Hell. Priesterstaat, S. 22 ff. — Auch die Einwände gegen diesen zweiten, nach Deut. 14, 28 f. 26, 12 nur alle 3 Jahre zu entrichtenden Zehnten, welche Riehm (S. 43 ff.) von neuem vorbringt, um daraus eine grosse Verschiedenheit in Betreff des Zehnten und der Erstgeburten des Viehes zwischen dem Deut. und den frühern Büchern zu erweisen, gründen sich nur auf irrige Voraussetzungen und Missdeutungen der Gesetzesstellen. Zu den irrigen Voraussetzungen gehört die aus einem nichtssagenden argumentum a silentio gezogene Folgerung, dass weil im Deut. der Zehnte von Vieh nirgends erwähnt werde, derselbe damals müsse schon abgekommen gewesen sein, als ob das Deut. beabsichtigte, alle früheren Gesetze zu wiederholen, während es C. 18, 2 ausdrücklich auf die früheren Bestimmungen über die Einkünfte des St. Levi zurückweiset; vgl. Hengstb., Beitr. 3, S. 407 ff. Der Annahme eines zweiten Zehnten widerstrebt auch nicht, wie Riehm (S. 47) wähnt, — „das über die Erstgeburten in der alten und der deuteron. Gesetzgebung Enthaltene". Ein Widerspruch besteht nicht zwischen den Gesetzen der verschiedenen Bücher, sondern nur unter den Auslegern dieser Gesetzesstellen, von denen manche, wie noch Riehm, die Bestimmungen der mittlern BB. des Pent. über die Erstgeburten dahin gemissdeutet haben, dass auch die Erstgeburten von Rindern und Schaafen ganz den Priestern zugefallen wären, während das Gesetz darüber nur bestimmt: die Erstgeburt von Menschen

hervor, die Leviten seien hier nicht die Diener und Schaarwache des Heiligthums, sondern der ganze Stamm Levi als Priesterstamm dargestellt. Diese Behauptung will schon nicht recht stimmen mit der vorigen, nach welcher das Deut. gerade über die Ansprüche und Einkünfte der Leviten in sehr herabstimmendem Tone

---

und Vieh soll dem Jehova gehören (Exod. 13, 2), die von Menschen und nur reinem Vieh, das nicht geopfert werden konnte, soll losgekauft werden (Exod. 13, 13. Num. 18, 15. 16), und die Erstgeburt von Rindern und Schaafen (d. h. dem opferfähigen Viehe) soll vom Priester nicht losgegeben werden, sondern ihr Blut soll an den Altar gesprengt, ihr Fett als Feuerung für Jehova angezündet werden, und ihr Fleisch soll dem Priester gehören gemäss der Webebrust und rechten Keule (Num. 18, 17. 18), d. h. wie Hengstenberg 3, S. 406 richtig erläutert: „eben so wie die dem Herrn zufallenden Fleischtheile bei allen übrigen זבחי שלמים." Diese Bestimmung schon zeigt, dass nicht das ganze Fleisch dem Herrn gehören oder dem Priester zufallen sollte, wie dies selbst Winer im Realwörterb. I, S. 342 anerkennt: „ein Theil der Fleischstücke aber fiel dem Priester zu". Die „alte Gesetzgebung" enthält also nicht die Bestimmung, dass das Fleisch der Erstgeburt von Rindern und Schaafen ganz dem Priester zufiel, wie noch Riehm (S. 42) ganz dreist behauptet, sondern sie stellt dieselbe gleich den שלמים, von welchen nur die Webebrust und die rechte Keule den Priestern gehörte. Aus dieser Analogie ergab sich aber zugleich, dass das übrige Fleisch des Thieres dem verblieb, der die Erstgeburt dem Herrn dargebracht, und im Heiligthume zu Opfermahlzeiten verwandt werden musste (Lev. 7, 28 ff.). Damit stimmt auch das Deut. vollkommen überein, wenn es 12, 17. 14, 23. 15, 19 u. 20 das Erstgeborene der Rinder und Schaafe neben dem vegetabilischen Zehnten des dritten Jahres zu Opfermahlzeiten bestimmt, und in 15, 21—23 noch über den Fall, über welchen bis dahin noch nichts festgesetzt war, wenn nämlich das Erstgeborene von Rindern und Schaafen einen Fehler hatte, also nicht opferfähig war, die ergänzende Verordnung giebt, dass dann der Eigenthümer es zu Privatmahlzeiten verwenden könne. Was Riehm a. a. O. gegen diese schon von Hengstenberg a. a. O. S. 406 gegebene richtige Darstellung der Sache einwendet, sind unrichtige Behauptungen und nichtige Ausflüchte. Ganz falsch ist seine Behauptung, dass unsere Erklärung von

berichten soll*). Doch um solche Widersprüche kümmert sich die neuere Kritik nicht. Aber erscheinen nicht auch im Deut. die Leviten als die Diener des Heiligthums? Deut. 10, 8. 31, 9 ff. sagen ja ausdrücklich dieses aus. Freilich wird hier nicht mehr der Unterschied der (eigentlich) priesterlichen und levitischen Funktionen aus einander = wohl aber vorausgesetzt. War doch derselbe auch im Früheren genau genug bezeichnet! Was aber heisst die Phrase כהנים לוים? doch unmöglich: die Leviten, welche Priester sind, sondern immer nur: die Priester, welche Leviten sind. Wenn der Verf. beide Worte für synonym hielt, so würde er sie ja nicht verbunden haben. Er will vielmehr damit die Legitimität der Priester im Gegensatz zu allen nicht levitischen Priestern bezeichnen; und so ist der Ausdruck: levitische Priester gerade im Deut. ganz an seiner Stelle. Denn hier war schon der ganze Stamm Levi in ein bestimmtes Verhältniss zu den aus seiner Mitte hervorgegangenen Priestern getreten; während vor der Annahme des ganzen Stammes immer nur von den „Söhnen Aarons" die Rede sein konnte. Dass aber der Verf. beide sehr wohl zu unterscheiden weiss, erhellt aus 18, 1., wo die כהנים לוים noch neben dem כל־שבט לוי erscheinen und

---

Num. 18, 18 gegen den einfachen klaren Wortsinn verstosse. Dies gilt gerade von der seinigen, welche das „gemäss der Webebrust und rechten Keule" ignorirt. Und wie mit unserer Erklärung die allgemeine Bestimmung Num. 18, 15: „alles was die Mutter bricht . . . . gehört dein" streiten sollte, ist gar nicht abzusehen. Diese allgemeine Bestimmung erhält ja erst durch die folgende Ausführung der einzelnen Fälle ihr volles und richtiges Verständniss. Endlich die Parallelisirung der Erstgeburt von Rindern und Schaafen mit den שלמים wird nicht widerlegt durch die schlechte Ausrede: „als ob es nicht noch mehrere verschiedentlich modificirte Nebenarten der drei Hauptopferklassen gegeben hätte." Man beweise erst, dass die Verordnung über die שלמים in Lev. 7, 28—36 nicht von allen drei Spezies, in welche die שלמים zerfielen, gelte!

*) Daher auch George, a. a. O. S. 45 ff. die Gesetzgebung des Deut. als die frühere betrachtet — freilich die grösste Verirrung, zu welcher die neuere Kritik in ihrer Willkühr gelangen konnte.

von diesem ausdrücklich unterschieden werden, 18, 3. u. 6.*). Aber auch in den Numeris soll nicht Alles über die Leviten übereinstimmen, vgl. 4, 2. 3. mit 8, 24. Die erstere Stelle handelt von der Transportation der Stiftshütte, hiezu war das 30ste Jahr erforderlich, die zweite vom Dienste im heiligen Zelte überhaupt; hier soll die Dienstzeit mit dem 25sten Jahre beginnen. Steht das nicht in dem schönsten Einklange?

---

*) Die von Riehm (S. 37.) aus Deut. 10, 8 f. gefolgerte Behauptung, dass hier der Dienst der Leviten mit denselben Worten bezeichnet sei, wie sonst der der Priester, gründet sich auf die grundfalsche Annahme, dass nach dem Deut. die Aussonderung der Leviten erst nach dem Tode Aarons erfolgt, dagegen die Erwählung der Priester viel früher, also noch vor der Aussonderung des ganzen Stammes, geschehen sei. Dergleichen konnte dieser Kritiker nur vorbringen mit geflissentlicher Ignorirung dessen, was längst Hengstenberg, Ranke u. a. über das Verhältniss von Deut. 10, 7 f. zu Num. 3. bemerkt haben (s. oben §. 118.) unter der Voraussetzung, dass zwischen beiden Stellen ein unversöhnlicher Widerspruch bestehe. Wenn aber Deut. 10, 8 f. von der Aussonderung des Stammes Levi, der die Priester in sich begriff, handeln, so kann natürlich das „stehen vor Jehova“ und „segnen in seinem Namen“ nicht von den Leviten im Unterschiede von den Priestern gedeutet werden, wie Riehm will, um behaupten zu können, das Deut. schreibe den Leviten Funktionen zu, die nach den frühern Büchern nur den Priestern zustanden. Wenn sodann Riehm noch behauptet, dass in 18, 6—8. auch der Dienst der Leviten mit denselben Worten bezeichnet werde, wie sonst der der Priester, so hat er den Unterschied von שֵׁרֵת אֶת־יְהוָה und שֵׁרֵת לִפְנֵי יְהוָה übersehen oder nicht gekannt, indem nur die erste Formel den spezifisch priesterlichen Dienst bezeichnet, wie die St. 17, 12. 21, 5. 1 Sam. 2, 11. 3, 1. beweisen; dagegen die zweite Formel wird zwar auch von priesterlichem Dienste gebraucht, aber keineswegs blos von diesen, sondern auch von Propheten 1 Kön. 17, 1. 18, 15. u. ö. Und wenn Deut. 18, 8. bestimmt wird, dass die dienstthuenden Leviten ihren Lebensunterhalt vom Heiligthum erhalten sollen, so steht dies mit den Verordnungen der früheren Bücher über die Einkünfte der Leviten durchaus nicht im Widerspruch.

Sonach haben die Berichte des Pent. über die Leviten in sich durchaus das Gepräge der Einheit, und es bleibt uns nur noch die Prüfung der Ansicht, dass die Stelle Num. 1 — 10. nur ein Nachtrag zu den BB. Ex. und Levit. sei*), übrig. Dass dies die Volkszählung nicht beweise, dass sie vielmehr ein historischer Fortschritt sei, ist oben erwiesen. Allein die Stücke Cap. 3. und 4. sollen „ungefähr" in die Zeit von Levit. 8. gehören, und Cap. 7. sich „unmittelbar" an Ex. 40. anschliessen. Aber Cap. 3. 4. gehört zu Num. 1. und 2., denn die Zählung der Leviten steht mit der des ganzen Volkes in Verbindung, und die Anweisung in Betreff der Transportation des heiligen Zeltes hat erst hier, wo es zum Aufbruche kommen soll, Sinn, und seine gehörige Stelle. Cap. 7. weiset allerdings auf die frühere Errichtung der Stiftshütte zurück und berichtet die Geschenke an Wagen und Rindern, welche die Stammfürsten damals darbrachten. Aber erst hier konnte von ihrer Anwendung die Rede sein, da es sich nun um den Aufbruch handelte und der Dienst der Leviten hiebei genau bestimmt war (Cap. 4.). Der Abschnitt steht also hier ganz an seiner Stelle.

Ueberblicken wir den ganzen Abschnitt Cap. 1 — 10. noch einmal seiner ganzen Bestimmung und seinem Inhalte nach, so müssen wir Eichhorn's Urtheil durchaus begründet finden: „Es wäre überhaupt nicht recht begreiflich, wie man in spätern Zeiten zu der Ausführlichkeit über die Fortbringung der Stiftshütte und seines heiligen Hausrathes hätte veranlasst werden können, wenn man in späteren Zeiten nicht die vollständigen Materialien dazu vorgefunden hätte. Nachdem das Land in Besitz genommen war, hörte ja dieser ganze Theil des Dienstes der levit. Familien so gut wie ganz auf. Die Stiftshütte hatte ihre bleibende Stätte an dem Orte des Heiligthumes; die Bundeslade folgte zwar zuweilen dem Kriegsheer in sein Lager, aber nicht gar lange, nachdem man die Gefahr hatte kennen lernen, als sie einmal Beute der Philister geworden war. Was hätte es nun für ein Interesse gehabt, eine so umständliche Darstellung von diesen Diensten der levitischen Familien zu erfinden? Hätte man auch dabei eine

*) De Wette, Beitr. S. 310.

Sage befolgt, würde nicht die Nachricht darüber blos ins Allgemeine, würde sie so tief ins Einzelne gegangen sein? Alle Umstände führen auf ein Niederschreiben während des Zuges durch die Wüste." (Einl. 3, S. 292.). Hiemit stimmt auch Bleek in so weit überein als er in Num. 1. 2. 4. Spuren mosaischer Abfassung in dem Inhalte des Berichtes, und den Charakter einer grossen Genauigkeit und geschichtlichen Treue anerkennt. Er setzt sehr treffend hinzu, es bedürfe wohl keiner Auseinandersetzung „wie sehr dann gerade solche Abschnitte dazu dienen, uns den Inhalt dieser Bücher im Allgemeinen als geschichtlich zu bewähren"*). Selbst Bertholdt hat sich hier genöthigt gesehen die Macht der historischen Wahrheit anzuerkennen (Einl. S. 787.).

So wenig es aber den Freunden der mythischen Erklärung gelingen will, dieselbe hier als irgend nothwendig zu erweisen, so wenig vermögen sie dieselbe auch durch zu führen. Cap. 10, 29 ff. wird Chobab von Moses aufgefordert als Beistand bei dem Zuge durch die Wüste zu dienen. Hier wird einmal ganz natürlich erzählt — ruft de Wette dabei aus (S. 343.); dies zeigt den Abstand zwischen geschichtlicher Relation und Mythe. Nun folgt aber unmittelbar auf diese Erzählung die Erwähnung der Wolkensäule (Vs. 34.)**), hier ist also wieder mythischer Grund und Boden. Wie hilft sich nun die Kritik? Mit einem „vielleicht." „Vielleicht, heisst es, hat nur der Sammler so Heterogenes verbunden." Man fühlt es, man darf einen Verf. nicht so in einem Odem weg die angeblich fabelhaftesten Dinge erfinden und dann plötzlich getreu historisch berichten lassen. Man hat also nichts eiligeres zu thun als — eine neue Hypothese, die der Fragmente zu Hülfe zu nehmen. Aber auch ein Sammler konnte ja nicht so gedankenlos sein, so ganz heterogenes zu verbinden, er der sonst nur darauf ausgeht zu „mythologisiren." Daher jenes ominöse: „vielleicht." Uns will aber aus diesem Umstande ein anderes sich ergeben: wir haben es hier mit einem

*) Stud. u. Krit. a. a. O. S. 508. 509.

**) Dass darin kein Widerspruch zu dem vorigen liegt, darüber s. Rosenmüller, scholl. ad X, 31.

Verf. zu thun, der mit der grössten Besonnenheit menschliches, natürliches und übernatürliches, wunderbares von einander zu scheiden weiss, der fest überzeugt ist, wie wenig die Erwähnung des ersteren seinen Berichten, da wo sie wunderbares enthalten, Eintrag thut, der mithin gar nicht darauf ausgeht, nur Wunder um ihrer selbst willen zu erzählen — und dieser Charakter der Geschichts-Erzählung unterscheidet sie aufs bestimmteste von aller mythischen Darstellung.

Allein das mythische Element unsers Buches wird noch näher bestimmt: es soll im Verhältniss zum Exod. einen verschiedenen und späteren mythischen Charakter an sich tragen, den einer spätern wundersüchtigen ausschmückenden Mythologie, und auch so sich als ein Nachtrag zum Ex. bewähren*). Als Haupterweise dafür werden Cap. 11. und 20. vgl. Ex. 16. 17. angeführt. Was nun die Erzählung von den Wachteln anlangt, so ist es bei jenem angegebenen Streben des Verf.'s auffallend, dass er nicht die Ex. 16. damit in Verbindung stehende vom Manna ebenfalls ausgeschmückt hat. Es möchte übrigens schwer nachzuweisen sein, dass die dortige Erzählung vom Manna weniger wunderbar sei als die hier sich findende von den Wachteln. Uebrigens sind beide Erzählungen allerdings bedeutend verschieden; die Verschiedenheit besteht aber nicht sowohl in einem bloss vergrösserten Wunder, sondern in der ganzen Tendenz der Darstellung: hier soll das Volk sehen, wie wenig es die göttlichen Gnadenwohlthaten mit Weisheit zu gebrauchen versteht, hier zeigt sich das bei ihm vorwaltende materielle Prinzip, die Lust, und damit zugleich die Untüchtigkeit, das Land der Verheissung einzunehmen**). — Noch instruktiver ist die Erzählung vom Wasser aus dem Felsen. Die Rede des murrenden Volkes ist in den Num. viel stärker — so muss es wohl sein, denn selbst Moses und Aaron nehmen Theil am Unglauben des Volkes: der Aufstand war viel grösser. Im Ex. betet Moses, und Jehova antwortet, hier gehen M. und

---

*) De Wette, Beitr. S. 314 ff. Stähelin, krit. Unterss. ü. d. Pent. S. 35. Vgl. dagegen Kurtz 2, S. 378 f.

**) Die Stelle 11, 5. legt übrigens ein treffliches Zeugniss für die genaue Bekanntschaft des Verf.'s mit Aegypten ab.

Aaron vor die Stiftshütte u. s. w. — eben so nothwendig, nach Errichtung des Zeltes musste dies geschehen, was vorher gar nicht geschehen konnte. Dort ist die Ausführung des Wunders einfach angegeben, hier viel weitläuftiger — ebenfalls durchaus nothwendig, denn in diesem Punkte unterscheiden sich ja beide Erzählungen aufs wesentlichste: dort offenbart sich der Glaube Mosis, hier sein und Aaron's Unglaube. Demnach finden wir, dass gerade jene Differenzpunkte uns jedesmal genau in die historische Lage und Umstände der Zeit versetzen, und dass sie durchaus nicht sich durch eine blosse Ausschmückung früherer Wunder erklären lassen — wie sollten wir auch dem Verf., wenn er einmal Dichter sein wollte, so wenig Erfindungsgabe zutrauen? —, und dies ist gerade eine Garantie für ihre historische innere Wahrheit.

Wenn aber nach diesen Ansichten der Kritiker der Verf. unsers Buches den Exodus vor Augen gehabt haben muss, so behaupten sie dennoch unmittelbar darauf einen Widerspruch mit diesem Buche, nämlich in dem Berichte über die 70 Aeltesten Cap. 11. vgl. Ex. 18. 24, 1. 9. *). Auch dies wäre also unvereinbar mit einander; so absichtlicher Widerspruch ist etwas ganz undenkbares. Wie steht es aber mit dem Widerspruche selbst? Die Aeltesten der B. d. Num. sind keineswegs eine stehende obrigkeitliche Behörde. Sie sind aus den Aeltesten Israel's hervorgegangen (Vs. 24.), diese werden sonach in jener Qualität vorausgesetzt. Ihr Beruf war dem widerspenstigen Volke die Macht des Herrn, der seinen Geist über sie auf wunderbare Weise ausgiesst, zu zeigen, und es in die Schranken der Ordnung zurück zuführen. Ausdrücklich wird aber ihr nur temporäres Bestehen angegeben (Vs. 25.) **); daher wir ihrer nirgends weiter in der Schrift gedacht finden. Die Geschichte hat also keine Analogie in den späteren Verhältnissen, und die Behauptung ihrer Erfindung mithin gar keinen Sinn.

---

*) de Wette, Beitr. S. 345. Vgl. dagegen Ranke, 2, S. 182 ff. u. Kurtz, 2, S. 376 ff.

**) Einzig richtig ist hier die Texteslesart: יָסָפוּ, nach welcher auch die LXX. Pesch. Ar. übers.; vgl. Gesenius, de Pent. Sam. p. 41.

Cap. 12. soll mythisch sein, und zur Tendenz die Verherrlichung Mosis und Darstellung der göttlichen Strafgerechtigkeit haben. Der Beweis für das Mythische ist allein das Wunderbare der Erzählung*). Allerdings bestätigt unser Cap. das Ansehen Mosis als eines göttlichen Gesandten. Statt zu fragen, ob M. dies wirklich sei, ob ihm alle Eigenschaften eines solchen zukommen, wird das Gegentheil von vorn herein vorausgesetzt und daraus der Mythus erwiesen. Aber der Dichter, welcher blos auf Mosis Verherrlichung hier ausging, würde er wohl einen solchen Grund, weshalb Aaron und Mirjam mit M. hadern, angegeben haben, wie Vs. 1. geschieht? Konnte dies geschehen, da das Gesetz ja ausdrücklich die Ehe mit Ausländerinnen erlaubte und nur die mit Kanaaniterinnen verbot? Es wäre seltsam, wenn Jemand auf diese Idee dann noch gekommen wäre.

Cap. 13. 14. enthält jenen Wendepunkt in der ganzen Geschichte des Pent., wo der Grund des 40 jährigen Aufenthaltes in der Wüste angegeben wird. Man hat geglaubt**), die Erzählung bestehe aus zwei zusammenhängenden Stücken: 14, 26—38. sei nur eine andere Darstellung von Vs. 11—24. Allein ersteres ist eine offenbare weitere Fortführung des ausgesprochenen, die erste Rede Gottes gebietet den Israeliten, zurück zu kehren in die Wüste, die zweite kündigt ihnen den Aufenthalt von 40 Jahren daselbst an. Dass beide enge zusammenhängen, beweiset gerade der Umstand, dass nach 14, 6 ff. Josua und Caleb das Volk beruhigen, 14, 24. aber Caleb allein eine Verheissung gegeben wird, und erst Vs. 38. beiden dieselbe ertheilt wird. Dass aber Vs. 24. Caleb allein genannt wird, erklärt sich theils aus 13, 30., weil Caleb zuerst geredet hat, theils aus der besonderen ihm zuerkannten Verheissung. Eben so wenig steht der Abschnitt mit Deut. 1, 20 ff. in Widerspruch, sondern beide Stellen erklären sich gegenseitig, und Vater, (S. 62.) muss selbst zugeben, dass die Darstellung des Deut. die in den Numm. voraussetze. Darnach geht also die Aussendung der Kundschafter zunächst vom Volke aus, es bereitet sich selbst die schwere Ver-

---

*) de Wette a. a. O. S. 346.

**) Vater, 3, S. 70 ff. 455. de Wette, S. 347.

suchung, Moses aber willigt nicht in ihr Gesuch ohne die Gewährung Gottes für jenen Plan erlangt zu haben; auf sein Geheiss werden dann die Kundschafter ausgeschickt. — Ein besonderes nicht unwichtiges Zeugniss für die mosaische Abfassung dieses Stückes liegt aber in 13, 22. Nicht nur ist die Notiz über die enakitischen Urstämme des Landes ungemein genau, sondern auch die Notiz über Hebrons Erbauung bedeutend. Denn Zoan (Tanis) wird hier offenbar als das Bekannte vorausgesetzt, Hebron als das Unbekannte; dies passt nur für ein aus Aeg. kommendes und mit dem Alterthume dieses Landes vertrautes Volk.

Lässt sich aber nicht von dieser Seite aus das Faktum angreifen, so urgirt de Wette desto mehr das Wunderbare, Unbegreifliche in dieser Darstellung, dass Jehova dem Volke eine solche Strafe ankündigt. Dies nennt er willkührlich. Hier aber lässt sich nun wieder recht schlagend das Ungenügende der mythischen Ansicht nachweisen. Das Faktum, dass die Israeliten 40 Jahre die Wüste durchwandern, wird durch alle Zeugnisse der Schrift bestätigt, alle Zeitangaben des Pent. stimmen hiemit überein, und die Auskunft, dass die Zahl der Jahre eine runde sei, lässt sich durch keine sichere Analogie erweisen*). Steht aber dieses fest, so fragen wir mit Recht, was jenen langen Aufenthalt veranlasste, wie Moses dazu kam den Plan der Einnahme Kanaans aufzugeben. de Wette erkennt das Problem an, und sieht das Unzureichende gewöhnlicher Lösungen desselben genügend ein. „Es hält schwer, sagt er, die Ausführung eines Planes aufzugeben, dem man ein ganzes halbes Leben gewidmet hat. Eine solche Resignation, freiwillig und noch dazu aus falschem Misstrauen gegen sich selbst, ist nicht menschlich.“ **) Aber wie hilft er sich? er bemerkt die Lücke in der Geschichte, fügt ein bedeutungsvolles: wer weiss, was in diesem Zeitraume geschah? hinzu, und kommt so zu dem Resultate, dass wir über

*) Vgl. Keil, in den Dörptschen Beitr. z. d. theol. Wissensch. II, S. 327 ff.

**) Ueber Göthe's Versuch, den 40jährigen Aufenthalt in der Wüste in einen 2jährigen umzudeuten, und Hitzigs Verwandlung der 40 Jahre in 4 Jahre (Urgesch. u. Mythol. d. Philist. S. 172 ff.) vgl. Kurtz 2, S. 400 f.

das Wichtigste dieser Geschichte Nichts wissen. Damit hat man sich denn selbst die Hände gebunden. Denn woher rührt jene Lücke in der Geschichte? Geschah wirklich so merkwürdiges in dieser Zeit, wie hätte sich keine Spur davon erhalten sollen, und wäre es auch nichts als entstellte Sage? Warum wusste dann auch eine spätere Zeit, die doch sonst so viel wusste, gerade hier über „das Wichtigste dieser Geschichte“ nichts? Gerade diese Lücke erklärt sich nur durch die Geschichte selbst. Weil in dem langen Zeitraume so wenig vorfiel, was zu berichten merkwürdig und wichtig genug war, wovon sich auch nur das Andenken erhielt, gerade dies allein macht die Lücke erklärbar. Dann sind wir also immer wieder an ein ausserordentliches Faktum gewiesen, welches uns den fraglichen Umstand erklärt. Mosis Resignation, des Volkes Bleiben in der Wüste — sie erklären sich nur durch Thaten göttlicher Macht und Herrlichkeit. Menschlicher Witz und Erklärung wird hier bei diesem Umstande recht eigentlich zu Schanden. Unser Abschnitt allein lässt uns einen Blick werfen in das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses: Gott gebietet und der treue Knecht Gottes folgt, das ungehorsame Volk sieht ein, dass es Nichts ohne seinen Gott vermag — dies eine: der Wille Gottes in seinem festen und gerechten Rathschlusse vermag das sonst unerklärbare Problem zu lösen.

Einen nicht festeren Haltpunkt hat die mythische Erklärung bei den Erzählungen Cap. 16. und 17., vielmehr liefert sie gerade einen trefflichen Beweis ihres hohen Alters. Denn während uns Cap. 17, 6 ff. als zur Verherrlichung der priesterlichen Würde gedichtet dargestellt wird, finden wir Cap. 16. das Strafgericht und die schwere Versündigung Korah's und seiner Anhänger. Nun aber wäre schon dies an sich bei jener Annahme befremdend, dass ein Dichter, der in solchem hierarchischen Interesse schrieb, gerade einen Leviten als den Hauptanstifter eines solchen Frevels bezeichnet. Dieser Umstand gewinnt aber hier an Schwierigkeit, wenn man bedenkt, wie die Nachkommen gerade dieses Mannes (Num. 26, 11.) eine der ausgezeichnetesten levitischen Familien bereits im davidischen Zeitalter waren *), so dass es

*) Vgl. 1 Chr. 6, 33 ff. 9, 19. 26, 1. 2 Chr. 20, 19. Trefflich sagt

unbegreiflich wäre, wie schon in jener Periode, und noch mehr, wie in einer späteren Jemand auf den Gedanken kommen konnte, dem Vorfahren dieser Familie einen solchen Frevel zur Last zu legen. Wo bleibt da das hierarchische Streben, welches man sonst hier überall wittert? *). Dieser Charakter begründet die Glaubwürdigkeit der Erzählung im höchsten Grade: ist sie aber so beschaffen, so kann und muss sie auch im mosaischen Zeitalter geschrieben sein.

In genauer Uebereinstimmung mit dem Charakter der im Levit. erwähnten Opfergesetze steht das von der rothen Kuh Cap. 19.; dieser Umstand schon, da in demselben alles auf den Aufenthalt im Lager deutet, sichert ihm seinen begründeten Platz unter den mosaischen Gesetzen **). — Die Widersprüche, welche man Cap. 20, 14 ff. vgl. Deut. 2, 8. 29. 23, 4. 5. gefunden haben will, heben sich leicht. Allein es ist ein Missverstand, wenn man meint, nach den Num. hätten die Edomiter den Israeliten durch ihr Land zu ziehen verweigert, nach dem Deut. dagegen gestattet. Aus Deut. 2, 4—8. geht hervor, dass die Edomiter den Israeliten um Geld Lebensmittel überliessen (vgl. 2, 29.), nicht aber, dass sie ihnen den Durchzug durch ihr Land gestattet hätten. Das Gegentheil erhellt vielmehr aus 2, 8.: ונעבר מאת אחינו בני עשו, genau übereinstimmend mit Num. 20, 21.: ויט ישראל מעליו. Eben so wenig widerspricht Deut. 2, 29. der St. 23, 4. 5., denn dort heisst es, die Moabiter hätten den Israe-

---

darüber Calvin: Certe hoc non vulgare fuit misericordiae specimen non modo eos a clade servare sed ex radice maledicta surculos postea excitare, in quibus fulgerent spirituales ejus divitiae in communem ecclesiae usum.

*) Wirklich ist Gramberg hiedurch so in Verlegenheit gebracht, dass er die spätern Korachiten nicht von diesem Korah will abstammen lassen a. a. O. I, S. 138. Auch de Wette hat dies gefühlt; Beitr. S. 371. bemerkt er — ganz gegen 16, 32. — dass Num. 26, 11. in Widerspruch stehe mit unsrer Stelle, und sagt: „diese zweite so verschiedene Nachricht mag wohl mit Rücksicht auf das später so berühmte Geschlecht der Korahiter verfasst sein.“

**) S. Bleek, im Rep. a. a. O. S. 9.

liten (wie die Edomiter) für Geld Lebensmittel überlassen, hier aber wird ausgesagt, sie seien ihnen nicht entgegen gekommen (לא קדמו) mit Lebensmitteln, hätten sie ihnen nicht als Freundes-Gabe dargereicht. — Noch unbegründeter ist aber der angebliche Widerspruch zwischen Num. 20, 22—29. und Deut. 10, 6., welcher nur dann erwiesen werden könnte, wenn wir irgendwie über die Lage des in der letzten Stelle angegebenen Ortes Moser genauer unterrichtet wären*).

Sonach werden wir in dem Bisherigen die Berichte unsers Buches nur als durchaus glaubwürdige anerkennen können, die keinen Verdacht an ihrer mosaischen Aufzeichnung begründen können.

§. 132.

Fortsetzung. Numer. XXI—XXXVI.

Eine reiche Anzahl von Spuren alter Abfassung finden sich in Cap. 21. Dass die Israeliten den ersten Ort, welchen sie den Kanaanitern abnahmen, Chorma (Verbannung) nennen (21, 1—4.) wird man sehr begreiflich finden. Merkwürdig ist, dass hier der König von Arad als besiegt genannt ist; diese Besiegung und Einnahme des Gebietes muss aber nur eine partielle gewesen sein, denn Josua erst besiegt den König von Arad und Chorma (Jos. 12, 14.); damals müssen also zwei Könige in dieser Gegend geherrscht haben. Ein anderer Theil dieses Gebietes Zephath ward ebenfalls später erobert und auch Chorma genannt, Judd. 1, 17. mit Bezug auf jene alte That Mosis. So steht diese Nachricht in genauer Beziehung zu den folgenden späteren, und wir begreifen nunmehr auch, warum die Israeliten diese Eroberung nicht weiter verfolgten und von hier aus in Kanaan einzudringen suchten, was auch noch mit andern Schwierigkeiten verbunden war**).

*) Man vgl. die Versuche von Buxtorf, anticr. p. 933 sq. Lilienthal, die gute Sache etc. VII. S. 650 ff. Buddeus, hist. eccl. V. T. I, p. 641 sq. die schwierige St. Deut. 10, 6—9. zu erklären; besonders aber Hengstb. Beitr. 3, S. 429 ff. u. Kurtz 2, S. 369.

**) Das Richtige über die St. Num. 21, 1—4. sah schon Clericus,

Die merkwürdige Stelle über die Errichtung der ehernen Schlange 21, 5—10. weiset nicht minder als mosaisch sich aus, namentlich durch die Vergleichung von 2 Regg. 18, 4. Wenn Hiskias die eherne Schlange, welcher die Israeliten räucherten, und die sie also zum Gegenstande des Götzendienstes machten, nebst übrigen Gegenständen heidnischen Cultus zerstörte, und die allgemeine Meinung damals die war, dass Moses diese Schlange errichtet habe: so folgt daraus viel für unsre Stelle. Wäre die Schlange von Anfang an in der angegebenen Weise Gegenstand des Cultus gewesen, so hätte sie Hiskias nicht gleich heidnischen Gebräuchen zerstören können: seine That steht aber in vollem Einklange mit der Darstellung des Pent., sofern auch dieser nichts von einem idololatrischen Cultus erwähnt, sondern die Geschichte dieser Tendenz sogar entgegen arbeitet. Aber auch nicht verschönernde Priestersage kann unsre Darstellung enthalten; denn da diese doch jedenfalls die That des Hiskias kannte, konnte sie unmöglich die Meinung des Volkes begünstigen; sie hätte dann Moses in demselben Verhältnisse dazu darstellen müssen, wie bei der Errichtung des goldenen Kalbes (Ex. 32.). Wenn aber so die Handlungsweise des Hiskias erklärbar wird, wenn er auf sichere festbegründete Auktorität fussen konnte, und daher die Darstellung des Pent. kannte, so entsteht freilich die Frage, wie diese Handlung Mosis mit dem Monotheismus in Einklang steht und ob nicht der Gesetzgeber hiedurch offenbar den Hang zur Idololatrie nähren musste*). Allein das Volk erwartet von Jehova ausdrücklich Rettung, Jehova ordnet daher jenes Symbol an, und es wird mit keiner Sylbe irgendwelche Identität des Symbols und Jehova's angedeutet. Vielmehr hat das Symbol nur dann Sinn, wenn wir es als die Ueberwindung, Besiegung der Schlange und ihres schädlichen Bisses darstellend ansehen. Damit aber weiset

ad h. l. Unrichtig identifiziren Neuere, wie Rosenmüller, (Alterthumsk. II, 2, S. 313 ff.) Studer, z. B. d. Richt. S. 34 ff. unsre Begebenheit mit der Judd. 1, 16. 17. erzählten und nehmen dann Num. 21, 3. 4. als späteren Zusatz (so wenigstens Rosenm.) Vgl. dagegen Hengstb. 3, S. 220 ff., Keil, Comm. z. Josua. S. 230 f. u. Kurtz 2, S. 421 f.

*) Vgl. besonders Vatke, bibl. Th. I, S. 199 ff.

das Symbol ausdrücklich auf Jehova als den helfenden Gott zurück, und es liegt nichts weniger als eine magische Vorstellung darin, die auf das Symbol als solches einen ungebührlichen Werth legte. Fragen wir nun weiter die historischen Umstände, in denen sich die Israeliten befanden, so wird uns auch von dieser Seite her jenes Symbol in jener Bedeutung durchaus verständlich und passend erscheinen. Das Volk befindet sich in einer an schädlichen Schlangen besonders Ueberfluss habenden Gegend*); diese werden für die Israeliten ein Strafmittel in der Hand Jehova's: die heidnische Verkehrung der Wahrheit, nach welcher die Schlange selbst das Symbol der Unsterblichkeit und Träger heilender Kraft war, konnte den Israeliten von Aegypten her nicht unbekannt sein**); hier war es daher ganz gemäss, je mehr namentlich die Ursage des Volkes hiemit in Einklang stand, die rechte Seite des Symbols heraus zu kehren und den Glauben zu festigen, dass derselbe Gott, welcher jenes Uebel bereitet, auch allein durch seine Allmacht es heben und überwinden könne. Wir sind demnach auch von dieser Seite her berechtigt die Geschichte als ganz der mosaischen Zeit angemessen anzusehen.

Das folgende berichtet uns mehrere Begebenheiten; bei deren Erwähnung zugleich alter Lieder gedacht wird, welche aus jener Zeit herrühren. Die Israeliten dringen bis an den Arnon; hierauf bezieht sich eine Stelle in dem „Buche der Kriege Jehova's," welche der Verf. mittheilt, eine dunkle, weil aus dem Zusammenhang gerissene, geographische Notiz, die aber für die Zeit wichtig war, so fern sie die alten Gränzen des moabitischen Gebietes angab, 21, 14. 15. Wenn man es einer solchen Stelle sogleich ansieht, dass sie nicht erfunden sein kann, so zeigt sie zugleich, wie sehr der Verf. bemüht ist, getreue Geschichte zu überliefern. Sehr unbedachtsam ist es, wenn man meint, ein so genanntes Buch habe zu Mosis Zeit noch nicht existiren können, weil die Kriege des Volkes eben erst begonnen hatten***). Aber freilich

---

*) Burckhardt, Reise II, S. 814. G. H. v. Schubert, Reise ins Morgenl. II, S. 406.

**) Vgl. Creuzer, Symbolik I, S. 526 ff.

***) Vater, 3, S. 643. Vgl. dagegen Hengstb. 3, S. 223 ff.

braucht auch jenes Buch nicht im Momente jener Unternehmungen entstanden zu sein. Dass die Kriege Mosis Stoff genug gaben, ein Buch, welches sich auf sie bezog, „Buch der Kriege Jehova's" noch zu Mosis Zeit zu nennen, wird Niemand läugnen können. Aus unserm Abschnitte erhellt namentlich, dass Israel damals dichterisch begeisterte Männer (משלים, Vs. 27.) hatte, und es lässt sich ja auch denken, dass die beiden andern Lieder, deren unser Cap. gedenkt, in jener Sammlung sich befanden. Warum soll nun die Sammlung nicht schon im mosaischen Zeitalter vorgenommen sein? Eben so dringt sich auch bei den beiden andern Liedern Vs. 17. 18. und Vs. 27—30. das Merkmal der Ursprünglichkeit auf *), und es werfen dieselben zugleich ein sehr günstiges Licht auf einen Verf., welcher sich im Besitze so genauer Quellen befand, und auf die mit ihnen in Verbindung stehenden Begebenheiten. Denn wollten wir die Begebenheiten für fingirt und die Gedichte für ächt gelten lassen, so würden wir damit der Ansicht Raum geben, dass eine spätere Zeit (sei es nun auf mündlichem oder schriftlichem Wege) sich im Besitz bestimmter Nachrichten über die mosaische Periode befunden habe; dann ist aber die Fiktion doch wenigstens sehr unwahrscheinlich; und noch weniger können wir uns einen Verf. zusammen reimen, der auf der einen Seite so viel historischen Sinn bewährt und auf der andern der zügellosesten Willkühr in seinen Erfindungen sich hingiebt. Gerade diese Lieder zeugen dafür, wie wir uns so gar nicht auf dem Gebiete dichterischer Willkühr befinden.

Cap. 22—24. Auch Bileam's Geschichte und Weissagung bestätigen uns das bis jetzt gefundene Resultat. In kritischer Beziehung drängt sich hier zuvörderst die Frage auf, ob das Stück ein losgerissenes für sich dastehendes Stück ausmache **). Allein die Beweise für jene Annahme sind ungenügend. Der Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jehova in diesem Abschnitt beweiset gar nichts, da er sich aus dem sachlichen Unterschied dieser Namen hinreichend erklärt ***). Sodann wird auf den Widerspruch

*) S. Bleek, im Rep. a. a. O. S. 3—6. de Wette, Einl. S. 176. Dagegen ganz verfehlte Urtheile z. B. bei Fulda, a. a. O. S. 201 ff.

**) Dies behaupten Vater 3, S. 118 ff. de Wette, S. 362 ff.

***) Vgl. Keil in d. Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche. 1831. S. 279 f.

zwischen unsrer Erzählung und 31, 8. 16. aufmerksam gemacht. An der einen Stelle wird gesagt, Bil. sei von den Israeliten getödtet worden; dies kann mit unserm Abschnitte in keinem Widerspruche stehen, da dieses Faktum später erfolgt ist, und nichts der Annahme entgegensteht, dass Bil. auf der Rückkehr nach seinem Vaterlande begriffen (24, 25.) seinen Entschluss änderte und zu den Midianitern, mit denen er ja doch jedenfalls in Verbindung gestanden haben muss, zurückkehrte. Diese Stelle setzt vielmehr voraus, dass von Bil. im Vorigen die Rede gewesen sei; sonst könnte sie nicht auf jene Weise die Notiz über seinen Tod mittheilen. Die zweite Stelle berichtet, dass Bil. den Midianitern gerathen habe, die Israeliten zum Götzendienste zu verleiten. Dies setzt ebenfalls unsern Abschnitt voraus. Es muss Bil. einen Eindruck von der Macht Jehova's erhalten haben, er muss zu der Einsicht gekommen sein, dass jenes Mittel allein vermöge, Israel zu besiegen, wenn es seinen Gott verlassen würde (vgl. Deut. 23, 5. 6.). Wahr ist es, dass unser Abschnitt in der Darstellung viel poetisches hat, dass auch selbst die historische Darstellung einen gewissen Schwung hat, welchen wir sonst nicht in unserm Buche finden. Allein dieser Umstand hat auch einen genügenden Erklärungsgrund in der Sache, und dem Gegenstande, welcher seiner Natur nach wahrhaft poetisch, durch die eingestreuten Orakel noch mehr zu solcher Darstellung führen musste *). Der Verf. ist gleichsam fortgerissen von seinem Gegenstande, er lebt in demselben und schildert mit kräftiger hoher Begeisterung das wunderbare Ereigniss. Wir sehen nicht ein, wie ein solcher Umstand nicht einem Zeitgenossen als Verf. durchaus günstig ist. Wollten wir indessen manches sprachlich eigenthümliche des Abschnittes urgiren, so bliebe uns die Annahme noch immer übrig, dass unser Verf. denselben bereits schriftlich aufgezeichnet vorfand, etwa in dem Cap. 21. genannten Buche der Kriege Jehova's, und ihn dann seinem Werke daraus überarbeitet (vgl. 22, 1 ff.) einverleibte. Originalaufsätze wie die Orakel kann ja jenes Buch recht gut enthalten haben, namentlich wenn wir auch die beiden andern Lieder Cap. 21. darin befindlich denken.

---

*) Vgl. übrigens Th. 1. Abth. 1. S. 107 ff.

Ein zweiter kritischer Gesichtspunkt bei diesem Abschnitte ist sein historischer oder mythischer Charakter. Die gewöhnlichen Gründe gegen die historische Wahrheit desselben wollen wenig bedeuten *); sie beruhen theils auf Missverständniss des Inhaltes, theils auf dogmatischem Vorurtheil **). Das ganze Gewicht der Argumentation concentrirt sich hier in der Ansicht über die Orakel Bileam's. Diese bilden den Grund und Boden der ganzen Geschichte; sind sie fingirt, so steht uns nicht mehr zu, bei der Geschichte zu bestimmen, was daran wahr sei oder nicht: wir müssen sie alsdann preisgeben, als ohne inneren Haltpunkt und Kern dastehend. Dies hat auch die neuere Kritik gebührend anerkannt und deshalb den Reden Bileam's besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Man ist aber auch darüber einverstanden, dass die Form dieser Orakel nicht die ursprüngliche sei, und die Fiktion derselben hervorgehe aus der Bestimmtheit der Prädiktion, mit welcher hier das Detail zukünftiger Ereignisse dargestellt werde ***). Denn diejenige Ansicht, nach welcher man einen Theil der Weissagungen für interpolirt erklärt, (24, 14 — 24.) †) ist theils ungenügend, so fern sie auch das übrige nicht als unmittelbare bileamitische Weissagung anerkennt, theils sich selbst vernichtend durch ihre Willkühr, im Grunde aber auch mit der ersten Ansicht einig, sofern sie es aufgiebt, die Orakel als ursprüngliche zu begreifen. Gehen wir nun von der Einheit der Orakel aus, und fragen ob die hier geweissagten Data sich zu einer bestimmten Ansicht über die Fiktion der Weissagung vereinigen lassen. Die ersten allgemeiner gehaltenen Aussprüche bezeichnen Israel als von Gott gesegnet, besonders

*) Vgl. z. B. Bauer's hebr. Mythol. I, S. 306 ff. Hartmann, S. 496 ff.

**) Vgl. die Aufsätze von Steudel, Tüb. Zeitschr. 1831. H. II. Tholuck, Liter. Anzeiger 1832. Nr. 78 ff., besonders aber Hengstenberg, die Gesch. Bileams u. s. Weissagg. Berl. 1842. u. Kurtz, Gesch. 2, S. 454 ff.

***) So de Wette, Beitr. S. 364 ff. Bleek, im Repert. a. a. O. S. 34 ff. Gesenius, de Pent. Sam. p. 6. von Bohlen, S. CXXXV. u. a.

†) Bertholdt, Einl. 3, S. 792 ff.

unter den Völkern wohnend, der Seher sieht die Zelte Jakob's, das Volk ist aus Aegypten geführt und hat die Wüste durchzogen: es wird sich nunmehr als ein eroberndes beweisen (23, 7—10. 18—24. 24, 5—9). — Diese Züge passen alle nur für eine Weissagung aus dem mosaischen Zeitalter. Amalekiter, Edomiter, Moabiter und Keniter sind sodann die Völker, welche der Seher zunächst in den Kreis der Weissagung zieht und wir müssen auch dies wiederum dem angegebenen Zeitalter gemäss finden; wo gerade die Berührung mit jenen Völkern vorzugsweise statt fand, namentlich ist das Uebergehen der Philistäer hier von besonderer Wichtigkeit. Nun heisst es aber speziell von Amalek, dass Israel's König grösser sein werde als Agag (24, 7.), dass es untergehen werde (24, 20.), von Edom, dass Israel es in Besitz nehmen werde. Dies soll sich nun auf die Zeit Saul's beziehen, der den König Agag besiegte. Nehmen wir diese Weissagung so speziell, so ist, die Niederschreibung derselben post eventum angenommen, zunächst der Contrast mit dem früheren auffallend, die genaue Berücksichtigung der mosaischen Zeit und Umstände. Allein es erhellt auch, dass sie nicht passt: denn Saul bereitete den Amalekitern keineswegs ihren völligen Untergang. Edom ward aber keineswegs von diesem Könige in Besitz genommen, sondern erst von David (2 Sam. 8, 14.). Die Weissagung müsste also unter David verfasst sein: dann aber ist nicht einzusehen, wie Saul's Herrschaft, dessen Geschlecht verworfen wurde, hier so bezeichnet werden konnte; denn richtig sagt Bleek, S. 36.: später als Saul habe sie nicht geschrieben werden können; da habe es keinem einfallen können, die Grösse des israelit. Königs so zu beschreiben oder den Agag speziell zu erwähnen. So wird also die Weissagung schon bis hieher und als post eventum geschrieben, angesehen, völlig unerklärbar. Noch mehr aber, wenn wir auf das Folgende sehen. Hier wird Assur genannt, und zwar als Bezwingerin der Keniter (24, 22.). Mag man Assur verstehen von Assyrien oder Babylonien, so konnte es doch eben so wenig von einem Seher des mos. Zeitalters als des Saulischen oder Davidischen aus eigener menschlicher Kraft und Berechnung in dieser seiner siegreichen Obmacht gekannt und genannt werden. Es fragt sich vielmehr, ob nicht Bileam,

der Mesopotamier eher Kunde von Assur haben konnte, als ein Israelit in der angegebenen Königsperiode. Wie aber will man nun gar die besondere Hervorhebung der Keniter erklären? So muss denn die neuere Kritik diese Verse von den vorigen trennen und ihnen ein späteres Zeitalter als den vorigen anweisen; damit sind wir dann aber zu nichts anderem als der Berthold tschen Willkühr geführt. Wer sich hier nicht ohne Annahme von Interpolation helfen kann, giebt seine Sache freiwillig auf. — Aber die Kritik kommt noch mehr ins Gedränge durch den Ausspruch über Assur, dass die Kittäer Assur und Eber demüthigen werden und auch Eber Untergang treffen werde (24, 24.). Hier reichen wir wieder offenbar nicht mit einem Dichter der assyrischen Periode aus. Denn nehmen wir die Bezeichnung der Kittäer von den Inseln und Ländern des Westlandes überhaupt, wie der Name Jerem. 2, 10. Ezech. 27, 6. noch vorkömmt, oder in einem engeren Sinne von einem bestimmten Volke des Festlandes — man denke, wie es unmöglich ist die Weissagung hier als post eventum geschrieben zu fixiren. Dass die Erfüllung der Weissagung nur ins macedonische Zeitalter fallen könne, ist unumgänglich nothwendige Annahme; denn gesetzt es wäre allgemeine Weissagung, wie Bleek will, dass Assur werde gedemüthigt werden, wo bleibt denn die Demüthigung Eber's? Aber vor allem wie kommt es, dass hier dann Eber's Untergang geweissagt wird? Ist das auf das Exil zu beziehen? Die Propheten verkündigen doch einstimmig die Rückkehr aus demselben: woher dann hier die Ausnahme? Also noch weiter reicht diese Weissagung, und wir sind damit nur auf den Höhepunkt des Beweises geführt, dass unsere Weissagung unmöglich post eventum geschrieben sei. — Diese Ansicht ist auch keineswegs als unhaltbar erfunden worden, sondern hat nur noch an Festigkeit gewonnen durch den neuesten Versuch*), die Weissagung von den Kittäern auf den Einfall der Griechen in Cilicien (ums Jahr 710. v. Chr.)**) zu beziehen. Denn zugegeben, dass den Hebräern diese Begebenheit bekannt war, zugegeben, dass sich mit dieser fingirten Weissagung die

*) Vgl. Hitzig, Begr. d. Kritik, S. 54 ff.

**) Vgl. Berosus bei Euseb. chron. Arm. I. p. 42. 43. ed. Aucher. Gesenius, z. Jes. I, S. 999 ff.

Anführung bei Micha (6, 5.) und Amos (6, 1.) verträgt, so ist noch zu bemerken, 1) dass Assur durch jenen Einfall keineswegs gedemüthigt wurde: nach grossem Verluste besiegte es den Feind glücklich, und Sanherib liess seine Tapferkeit und Kriegsthat durch mehrere Siegestrophäen verherrlichen: es war mithin ein neuer Triumph der assyrischen Macht*), 2) Eber und Assur sollen gedemüthigt werden von den Kittäern — wo aber finden wir die leiseste Spur, dass jener Einfall Palästina betroffen oder auch nur bedroht habe: Hitzig meint zwar, die Hebräer hätten sich gefürchtet, und die Furcht habe vielleicht angefangen sich zu verwirklichen — dies ist aber rein aus der Luft gegriffen, und wie konnte sich dann unser Orakel so ausdrücken, wo bleibt dann das Aufzeichnen desselben post eventum? Dazu kommt 3) dass die St. Dan. 11, 30. ובאו בו ציים כתים entschieden auf unsre Stelle sich bezieht, und die Erfüllung jener allgemeineren Weissagung nachweiset, nach welcher Völker des Westens Assur (hier ebenfalls in weiterem Sinne: den Mächten des Ostens) ein Ende machen werden, auf einen speziellen Fall angewandt wird, der eben in jene allgemeine Kategorie gehört. Zur Zeit des Exils ward also jene Weissagung für noch nicht erfüllt und erst von der griechischen Periode an in Erfüllung gehend angesehen. Dasselbe geht auch aus Jeremias hervor, der sich gleichfalls auf unsre Weissagung bezieht (48, 45.). Sonach wird also die Weissagung nur dann an Verständlichkeit gewinnen, je mehr sie in weiterem Sinne auf die weit hinaus gelegenen Perioden der griech. und römischen Herrschaft bezogen wird.

So wie aber die Weissagung sich als unverständlich erweiset, falls sie nicht als wahre Prophezeihung und als authentisch angesehen wird, so ist es auch mit dem historischen Theile dieses und der folgenden Abschnitte. Die Geschichte Bileam's enthält eine Anschaulichkeit der Darstellung, der Lokalität, dass sie sich schon von dieser Seite aus betrachtet nicht als Erfindung ansehen lässt. Dazu kommen einzelne historische Notizen, die eine spätere Zeit kaum aufbewahren konnte, wie namentlich, dass Moabiter und

---

*) v. Bohlen, a. a. O. lässt freilich die Assyrer zurückgeschlagen werden, wovon nichts in der ang. Stelle steht!!

Midianiter damals in engem Bündnisse standen, welches auch aus Cap. 25. erhellt, so dass Vs. 1 ff. von den Moabitern die Rede ist, Vs. 6 ff. von einer Midianiterin und 31, 16. 17. dasselbe von den Midianitern gesagt wird, was hier von den Moabitern*). Dies ist offenbar aus dem Bewusstsein, der klarsten Anschauung einer Zeit heraus geschrieben: Fiktion ist dabei ganz unmöglich. Dazu kommen nun solche Einzelheiten, wie die Erzählung von der That des Pinehas 25, 7 ff., und die Angabe der Genealogie des von ihm getödteten Mannes und Weibes (25, 14 ff.). Auf das Passende in dem Verhältnisse der Zählung Cap. 26. zu der Cap. 1 ff. vorkommenden ist schon §. 131. aufmerksam gemacht. Hier nur noch die Bemerkung, dass wie sich die Differenz der Totalsumme als durchaus angemessen erweiset (ratio inter natos et mortuos omnibus probe ponderatis bene convenit calculis recentioribus, Süsmilchianis inprimis. Rosenm. ad 26, 51.) so sich erwarten lässt, dass im Einzelnen, bei jedem Stamme die Differenz ungleich grösser sein müsse, die sich dann nur im Ganzen erst wieder ausgleiche. Auch dies ist entschieden der Fall, wie z. B. Ruben's Zahl sich um 2770 M. vermindert, Juda dagegen sich um 1900 M. vermehrt hatte.

Der Fall, welchen wir Cap. 27, 1 ff. lesen, die Rechtssache der Töchter Zelophchad's wird von de Wette selbst als „Tradition“ angesehen — also hier wird einmal der rein mythische Standpunkt verlassen — und so näher erklärt: „ein Rechtslehrer mag diesen für das Staatsrecht so wichtigen Fall so behandelt haben, wie wir ihn lesen mit den daraus folgenden Gesetzen (Vs. 1—11.).“ Wer mag aber dieser Rechtslehrer sein? Das Stück ist keineswegs ein einzelnes: es hängt mit dem vorigen genau zusammen; vgl. 26, 33. Cap. 16. (27, 3.). Mithin müsste derselbe auch das übrige verfasst haben; da will es denn nicht gut passen, dass derselbe den einen Fall rein mythisch, den andern aber so genau juridisch behandelt haben soll. Die ganze Annahme ist daher durchaus willkührlich: eine blose Ausrede, um nur nicht in das mit Macht sich aufdrängende Geständniss willigen zu müssen, dass wir hier auf rein geschichtlichem Boden stehen.

---

*) Unrichtig sind daher de Wette's Bemerkungen Beitr. S. 369 ff.

Nicht besser sind die Gegenbemerkungen gegen die Einsetzung Josua's als Nachfolgers Mosis (27, 12—23.)*). Das Hauptargument ist hier, es seien verschiedene Vorstellungen im Pent. über die Vorbereitung Mosis zum Tode vorhanden. Es wird nämlich die Zeitverschiedenheit urgirt, welche zwischen dem 4ten und 5ten B. M. hier obwalten soll. Allein übersehen ist dabei die St. Num. 31, 2., nach welcher ausdrücklich erst nach dem Siege über die Midianiter Moses zu seinen Vätern versammlet werden soll. Dass aber bereits früher dies dem Moses verkündigt worden sei, erhellt gerade aus Deut. 3, 23 ff. namentlich Vs. 28. Wenn nun aber Deut. 32, 48 ff. dieser göttliche Befehl wiederholt wird, so liegt das in der Natur der Sache, da ersteres nur Vorbereitung auf die Stunde des Todes war, diese aber nunmehr wirklich schlug**).

Auch den Kriegszug gegen die Midianiter (Cap. 31.) findet de Wette verdächtig referirt. „Nach dieser Darstellung scheint das ganze midianitische Volk vernichtet, — dennoch finden wir die Mid. Judd. 7. wieder als ein mächtiges die Israeliten bedrängendes Volk.“ (Beitr. S. 374.). Dass das ganze midianitische Volk aufgerieben sei, ist schon an sich wegen der Lebensweise dieser nomadischen Stämme eine auffallende Annahme. Ausdrücklich wird aber bemerkt, dass dieselben in einzelne Stämme, von einzelnen Fürsten regiert, zerfielen, und dass fünf von diesen vernichtet wurden***). Nun ergiebt sich auch aus der geringen Anzahl der zum Kriege ausziehenden Israeliten wie der gemachten Gefangenen †), dass dies unmöglich das ganze midianitische Volk war, welchem jene Unternehmung galt. Vielmehr waren es nur die in der Nähe der Israeliten befindlichen Stämme, welche sie

---

*) Beitr. S. 372. Vgl. Vater, S. 166.

**) Die Namen der Berge Abarim, Pisgah, Nebo stehen in dem Verhältnisse zu einander, dass Abarim der Name des ganzen Gebirges; ein Berg desselben Pisgah und dessen höchste Spitze Nebo genannt wurde cf. besonders Deut. 32, 49. Num. 33, 47. Vgl. dagegen Hengstb., Bileam S. 243. Kurtz, 2, S. 413 f.

***) S. Num. 31, 8. Jos. 13, 21. woraus erhellt, dass diese Fürsten Vasallen Sichon's waren, s. Keil z. d. St.

†) Vgl. 31, 5. u. das. Rosenmüller, 31, 40.

zum Götzendienste zu verleiten gesucht hatten (25, 18. 31, 2.). Wie mächtig die Midianiter später wieder wurden, ist nicht genau aus der Geschichte zu ermitteln. Denn Richt. 6, 3. erscheinen sie in Verbindung mit den Amalekitern und andern nomadischen Horden, welche so in Palästina einfielen und durch ihre räuberischen Unternehmungen Schrecken erregten. Einen Widerspruch wird hier also Niemand bei unbefangener Prüfung finden. — „Auch ist es auffallend, dass Moses Cap. 32., wo er die diesseitigen Eroberungen vertheilt, nicht Besitz vom Lande der Midianiter nehmen lässt.“ Auch diese Schwierigkeit löset sich leicht durch das vorhin Bemerkte. Der Krieg gegen die Midianiter hatte nur den Zweck der Rache des an Israel verübten Frevels: nicht den der Eroberung, welche sich überhaupt nur auf kanaanitische Volkstämme beschränken sollte. Zur Vertheilung kam daher nur das Gebiet Sichon's und Og's (32, 33.), wobei man freilich auch annehmen könnte, dass unter dem ersteren das der Midianiter mit einbegriffen sei, was jedoch aus dem angegebenen Grunde nicht wahrscheinlich ist. — „Die hierarchische Beziehung ergiebt sich bei der Vertheilung der Beute: deshalb ist die Nachricht vielleicht allein aufgenommen worden.“ Allein aus der ganzen Natur des Krieges ergiebt sich von selbst, dass hier mehr als je ein Theil der Beute Jehova verbleiben musste. Der Einwand selbst beruht auf der grundlosen Voraussetzung der späteren allmähligen Entwickelung der priesterlichen Rechte. — „Der ganzen Nachricht würdig und ihren Charakter bestätigend ist die Bemerkung Vs. 49., dass in dem Zuge gegen die Midianiter, die eine gänzliche Niederlage erlitten haben sollen, auch nicht Ein Mann von den Israeliten geblieben sein soll.“ Doch finden sich ähnliche Beispiele in der Geschichte nicht selten*); das Nähere des

*) Rosenm. ad 31, 49. führt zwei aus Tacit. Ann. 13, 39. und Strabo XVI. p. 1128. an. Geddes bemerkt, die Midianiter müssten überfallen worden und weichlich gewesen sein. — In kritischer Beziehung ist jenes Argument eben so schwach als wenn man die Aechtheit der vita Saladini bestreiten wollte, weil hier ähnliches berichtet wird vom Ausgange einer Schlacht vgl. p. 127. fast mit denselben Worten: ولم يفقد من المسلمين

Unternehmens ist nicht angegeben, und die Israeliten selbst erkennen darin einen besonderen Akt der göttlichen Gnade. Diese zeigte sich hier, wo es sich um die Verherrlichung Jehova's im Gegensatze zu dem Götzendienste handelte, als besonders wirksam: jener Kampf war seinem Ausgange nach den Verheissungen des Herrn gemäss ein vollständiger allein Jehova gebührender Sieg.

Sehr ausführlich wird Cap. 32. die Vertheilung des transjordanischen Gebietes erzählt. Wenn schon diese Weitläuftigkeit der Darstellung ein Interesse beurkundet, welches nur in der damaligen Zeit selbst begründet war und zu einer Zeit, wo Alles im ruhigen Besitze seines Gebietes sich befand, nicht so wieder erwachen konnte, dass man dergleichen Berichte erfand: so gilt dies insonders von dem sichtlich am meisten hier hervorgehobenen Umstande, dass die Bewohner des vertheilten Gebietes den übrigen Stämmen bei der Eroberung ihres Erbtheils behülflich sein sollten. Denken wir uns einen Bericht als erfunden, so könnte das blos im unmittelbar nachfolgenden Zeitalter geschehen sein: diesem nur konnte an einem solchen Befehle Mosis gelegen sein: da aber wird man am wenigsten den Ursprung solcher Fiktionen suchen dürfen und wollen. — Allein die Darstellung soll uns auch Zeiten vorführen, welche von der beglaubigten Geschichte weit entfernt sind. „Die Städte, die Vs. 34—38. als von den Gaditern und Rubenitern erbaut aufgezählt werden, sind wohl nicht damals, sondern später nach und nach erbauet worden“ *). Aus Vs. 3. erhellt deutlich, dass diese Städte schon grösstentheils vorher existirten, und Vs. 34. muss daher das ויבנו von einem Wiederaufbauen und Herstellen der Städte verstanden werden. Dies erhellt auch ganz evident daraus, dass die neuen Bewohner den alten Namen der Städte umänderten (Vs. 38.). — Besonders aber hat man die Nachricht über die Jairsdörfer (Vs. 41. 42.) als ein erst in späterer Zeit (Richt. 10, 4.) erfolgtes Ereigniss ansehen und deshalb die Zurückverlegung desselben in die mos. Zeit für ein Zeichen der Unzuverlässigkeit und Willkühr

---

احد في ذلك اليوم u. s. w. Vgl. übrigens noch Kurtz, 2, S. 505.

*) de Wette, Beitr. S. 376.

unsers Berichterstatters ausgeben wollen*). Es ist nur Nothhülfe, wenn einige hier zur Annahme einer Interpolation ihre Zuflucht nehmen zu müssen glaubten**), zumal dann consequenter Weise auch Deut. 3, 14. als interpolirt anzusehen wäre. Allein der Beweis für die Richtigkeit der Angaben des Pent. lässt sich hier so vollständig als nur irgend möglich führen. Jair stammte von mütterlicher Seite von Manasse, von väterlicher von Juda ab. Segub, der Vater Jair's, war ein Sohn Chezron's des Vaters von Kaleb und einer Tochter Machir's, des Sohnes Manasses vgl. 1 Chr. 2, 21. 22. Richt. 1, 12. Segub war also ein Zeitgenosse Mosis, welcher in der Wüste starb; folglich konnte Moses nur dessen Sohne Jair das Erbtheil übergeben, welches er eroberte. Es heisst nun zwar, dass M. dem Machir dieses gegeben habe (Vs. 40.); allein dass der Name hier nur collektivisch gemeint sei, geht aus Vs. 39. hervor, wo von den Söhnen Machir's die Rede ist. Zugleich aber hat diese Bezeichnung noch eine besondere Beziehung zum folgenden. Es wird damit der Grund angegeben, weshalb Jair im transjordanischen Gebiete erben konnte. Durch Machir stammte er mütterlicher Seits von Manasse ab. Dass Jair ein Zeitgenosse Mosis war geht aber auch aus Num. 26. 29 ff., wo die männliche Linie Machir's angegeben ist, hervor; darnach muss auch Zelopchad in demselben Verhältnisse, wie Segub Zeitgenosse Mosis gewesen sein. Steht nun dies fest, so fragt sich, was nach dem Pent. Jair als Besitzthum erhielt. Nach den Num. nahmen die Söhne Machir's Gilead in Besitz, d. h. denjenigen Theil von Gilead, der an Manasse fiel. Von Jair heisst es nur, dass er die amoritischen Flecken (חוח) erobert habe, welche Jair's Flecken heissen***). Dies bedarf einer ge-

*) Vater, 3, S. 635 ff. de Wette, S. 276. Winer, Real-WB. 1, S. 534. Studer, z. Judd. S. 267 ff. u. a.

**) Vgl. Clericus, de script. Pent. §. 17. Faber, Archäol. d. Hebr. 1, S. 160. Jahn, Einl. II, S. 63. u. a.

***) Unrichtig schliesst also z. B. Studer, a. a. O. aus der St., dass hier die Jairsdörfer nach Gilead verlegt würden. Dass dies auch nicht 1 Könn. 4, 13. und 1 Chr. 2, 22. geschieht, wie derselbe Gelehrte meint, werden wir später sehen.

naueren Bestimmung, welche wir Deut. 3, 13. 14. finden. Auch hier heisst es zunächst, Machir (d. h. seine Nachkommen) hätte Gilead erhalten. Genauer wird aber Jair's Besitz angegeben, nicht als in Gilead gelegen, sondern in Basan, und als der ganze Strich Argob, dies seien die Jairsflecken. Dieses Argob lag nun im Norden des ostjordanischen Gebietes an den Jordanquellen bis an die Gränze der Geschuriter und Maachatiter, wie es heisst, bis an den Fuss des Hermon. Argob d. h. Steinhaufen, steinigtes Land kann von den Basaltformationen die in ganz Hauran sich finden und zu den eigenthümlichsten Merkwürdigkeiten dieses ostjordanischen Distriktes gehören, seinen Namen erhalten haben *).

Mit der so erklärten St. des Deut. stehen nun die Angaben des B. Josua in vollem Einklange. Die Söhne Machir's erhalten die Hälfte von Gilead, Aschtaroth und Edrei (13, 31.), die Jairsflecken liegen in Basan, und sind 60 Städte (13, 30. vgl. Deut. 3, 4.). Auch die Gränze wird hier auf dieselbe Weise bezeichnet, und nur die Bemerkung gemacht, dass Geschur und Maachat nicht vertrieben worden sei, sondern „bis auf diesen Tag“ in Mitten Israel's wohne (13, 11—13.). — Gehen wir nun zu dem alten Geschlechtsregister des ersten B. der Chron., welches manche historische Notiz aufbewahrt hat, so heisst es hier, dass Jair Segub's Sohn verloren habe 60 Städte an die Geschuriter und Aramäer (1 Chr. 2, 23.). Aus dem vorhin über die Lage Argob's bemerkten erhellt, dass dies derselbe Distrikt sein müsse, und die schon angeführten Nachrichten über die Geschuriter bestätigen diese Notiz. Darauf weiset auch der Umstand hin, dass eine von diesen Städten Kenath war, im Pent. Nobach genannt (Num. 32, 42.), an der Nordgränze Dscholans gelegen, wo Burckhardt das beträchtlichste Dorf in Dscholan unter dem Namen Nowa mit bedeutenden Ruinen fand **). Wenn aber 1 Chron.

---

*) Vgl. Ritter, Erdk. XV, 2. S. 811 ff. von Raumer, Palästina, S. 65 ff.

**) I, S. 443. Abulfeda tab. Syr. p. 97. rechnet diesen Ort zum Gebiet von Dschedur, dem ehemaligen Wohnsitze der Geschuriter. Unrichtig daher nehmen Neuere, wie Rosenmüller, Alterthumsk. II, 1, S. 283., Gesenius, z. Burckhardt, Reis. 1, S. 505.

2, 22. von 23 Städten die Rede ist, welche Jair, Segubs Sohn im Lande Gilead hatte, so sind diese nicht verschieden von den 60 in V. 23. genannten*), sondern darunter mit begriffen, indem Gilead (V. 22.) nach späterem Sprachgebrauche im weiteren Sinne auch Basan mit umfasst**). Die 23 Städte Jairs (V. 22) sind diejenigen, welche Jair selbst eingenommen hat, die 60 (in V. 23 u. Deut. 3, 4) dagegen alle, die unter Jairs Oberhoheit standen, mit Inbegriff der 37, die unter ihm Nobach (Num. 32, 42) besass, und die 1 Chr. 2, 23 wie Num. 32, 42 unter dem Namen „Kenath und ihre Töchter" begriffen werden. — Sodann wird im B. der Richter 10, 4 von dem Richter Jair erzählt: „Er hatte 30 Söhne und 30 Städte, welche man Jairsflecken nennt bis auf diesen Tag, im Lande Gilead." Vergleichen wir diese Aussage mit der Notiz 1 Chr. 2, 23, so sehen wir, dass die Nachkommen des älteren Jair die von den Geschuriten und Aramäern ihnen abgenommenen Städte wieder erobert und um 7 vermehrt hatten, wobei sie dem wiedergewonnenen Gebiete auch den alten Namen חַוֹּת יָאִיר wieder gaben. Damit steht endlich auch 1 Kön. 4, 13 in Einklang. Von den 12 Amtleuten, welche Salomo über sein Reich gesetzt hatte, war Ben Geber gesetzt über die „Chavvoth Jair des Sohnes Manasses in Gilead, den Distrikt Argob in Basan, 60 grosse Städte mit Mauern und ehernen Riegeln." Hieraus ergiebt sich, dass das von den Geschuriten und Aramäern eroberte Gebiet wieder vollständig israelitisches Besitzthum geworden war. — Sonach bedarf es nur einer genaueren Untersuchung um die Schwierigkeit in der Angabe des Pent. zu heben und zugleich seine Zuverlässigkeit in historischen Angaben aufs festeste zu stützen.

Als ein sehr genaues Dokument weiset sich auch das Lagerverzeichniss Cap. 33. aus. Welchen Zweck der Verf. hiebei hatte, muss zunächst untersucht werden. Auf der einen Seite zeigt sich nämlich, dass derselbe nicht alle Orte namhaft macht, welche

---

Winer, Realiex. 1, S. 654. diesen Ort für identisch mit Kanuat, welchen Burckh. unweit Sueida fand.

*) Wie noch C. v. Raumer, Paläst. S. 410. der 3. Aufl. annimmt.

**) Vgl. Hengstb. Beitr. 3, S. 227 ff., Keil, Comm. z. d. BB. d. Kön. S. 50 ff. u. Kurtz, Gesch. 2, S. 508 f.

wir früher fanden, auf der andern dass er ungleich mehr enthält. Diese Erscheinung erklärt sich am angemessensten durch die Annahme, dass der Catalog bestimmt war, eine Uebersicht über die ganze Reiseroute zu geben, und daher einzelne Orte nur in so weit namhaft macht, als die Israeliten längere Zeit an ihnen verweilt hatten*); er musste dann im Ganzen ausführlicher, im Einzelnen aber auch kürzer sein. Dass der Verf. solche allgemeine Angaben geben wollte, erhellt sichtlich aus Vs. 47. vgl. Num. 21, 12 ff.; dass nur die Orte, welche wirklich längere Stationen für die Israeliten gewesen waren, genannt seien, ergiebt sich aus der Weglassung von Tabeera (Num. 11, 3.). Das erhellt jedenfalls aus dieser Beschaffenheit, dass unser Catalog sich nicht als eine mit ängstlicher Sorgfalt verfasste Compilation darstellt, sondern als eine selbstständige, zu bestimmten Zwecken entworfene Arbeit. Auf dieselbe Weise sind auch die angeblichen Widersprüche dieses Catalogs mit andern Angaben leicht gehoben. So der bedeutendste von allen zwischen 33, 30. 31. und Deut. 10, 6. wonach die Israeliten von Bene Jaakan nach Mosera zogen, während nach den Num. umgekehrt von Moseroth nach Bene Jaakan, der übrigens nur s c h e i n b a r ist, da in C. 33 die Stationen genannt sind, an welchen beim ersten Rückzuge von Kadesch das Hauptlager während der 37 Jahre des Herumirrens in der Wüste sich befand, hingegen in Deut. 10 die Stationen des letzten Zuges im 40sten Jahre, um von Kadesch aus das Gebirge Seir zu umgehen und von Osten her in das gelobte Land einzudringen**). Und selbst wenn sich keine so einfache Lösung ergebe, so steht immer so viel fest, dass ein Verfasser, der nur frei dichtete***) hier unmöglich solche scheinbare Divergenzen von den übrigen Stücken würde haben eintreten lassen. Hier konnte ja die Abweichung nur entschieden schaden: die Phantasie fand wenigstens

*) Dies geht auch aus den WW. Vs. 2. מוצאיהם למסעיהם hervor. „Nam non omnia in quibus substiterunt aliquantum Israelitae, loca Moses hic notat, sed ea duntaxat, in quibus diutius castra habuerunt, ut cibum caperent aut requiescerent.“ R o s e n m ü l l e r, scholl. ad h. l.

**) Vgl. H e n g s t e n b. a. a. O. S. 430 ff. u. K u r t z a. a. O. S. 369.

***) de W e t t e, Beitr. S. 377 ff. u. a.

keinen Raum um aus einem willkührlichen Spiele sie zu erklären. Dazu kommen noch die kurzen eingeschalteten historischen Notizen, (Vs. 4. 9. 14. 38.), Sonderbarkeiten, wie de Wette sie nennt, und allerdings auch nach der von ihm gegebenen Erklärungsweise schwer zu begreifen. Offenbar will der Verf. hiedurch theils erinnern an einzelnes früher besonders denkwürdige, theils einen Nachtrag zu der früher erzählten Geschichte liefern (so Vs. 4.). Merkwürdig ist die Uebereinstimmung von Vs. 40. mit 21, 1. — ein Umstand der sich nur dann genügend erklärt, wenn wir einen Zeitgenossen annehmen, der, von den Ereignissen seiner Zeit noch voll, sie anzugeben nicht unterlassen konnte und ihre Merkwürdigkeit wenigstens anzudeuten sich veranlasst fand. — Dass diese Angabe von Namen und Sachen nicht von einem späteren Verf. als Moses herrühren könne, hat sich auch fast allen Kritikern als Wahrheit aufgedrungen. Selbst de Wette sieht sich genöthigt die Tradition zu Hülfe zu nehmen, wobei dann aber wieder die theilweise so grosse Uebereinstimmung mit den übrigen Stücken nicht harmonirt. Noch aber ist es keinem gelungen, hier auch nur mit einem Scheine der Wahrscheinlichkeit die angebliche Ueberarbeitung alter mosaischer Tradition zu erweisen. Dazu kommt, dass sich gar keine Veranlassung angeben lässt, die einen späteren Verf. zu einer solchen Fiktion veranlassen konnte. Man meint zwar, er habe den Nachweis liefern wollen, dass die Sage von dem 40jährigen Aufenthalt in der Wüste Wahrheit enthalte: dazu habe er das Stationen-Verzeichniss erfunden. Aber tritt dieser Zweck irgendwie sichtlich und so hervor, dass die Beschaffenheit des Registers ihn verräth? Dann konnten doch wenigstens genauere chronologische Angaben gar nicht fehlen. Auch würde er am allerwenigsten noch Ortschaften ausgelassen haben; es müsste ihm nur um Vermehrung derselben zu thun sein *). Selbst Bertholdt urtheilte hier sehr wahr: „Die Liste der Reisestationen (Num. 33.) ist nicht nur nach der eigenen Meldung des Einganges von Moses selbst schriftlich verfertigt, sondern man muss es auch ohnedies glauben. Solche Verzeichnisse der Reisestationen ziehender Heere waren von jeher bei den alten orientalischen

---

*) Vgl. auch Rosenmüller's Alterthumsk. 3, S. 137 ff.

Völkern Sitte und sie sind es noch heut zu Tage. — Eine Aufzeichnung aus der Tradition ist hier so wie bei den weitläuftigen genealogischen Tafeln und bei den Volkszählungslisten, ungedenkbar, und eine spätere Erdichtung sinnlos, weil sich wohl vielleicht noch eine Veranlassung, aber doch kein vernünftiger Zweck denken lässt. Man müsste denn bei dem Erdichter den höchsten Grad der Verschmiztheit, der geographischen Geschicklichkeit und historischen Calculirkunst voraussetzen, weil er durch Vermeidung aller runden Zahlen (das gewöhnliche Anzeichen der Erdichtung bei solchen literarischen Gebilden), durch Beobachtung der genauesten Ortsangemessenheit und durch Beobachtung eines nach späteren Daten der ganz beglaubigten Geschichte richtig abgemessenen Verhältnisses seiner Zahlangaben allen Verdacht der Unächtheit von seinen Trugwerken zu entfernen gewusst hat. Das heisst aber wahrlich mehr verlangt als in der Zumuthung liegt, diese Urkunden für mosaisch zu halten.“ (Einl. 3, S. 788.).

Die folgenden Capp. (34 — 36.) beziehen sich sämmtlich auf die Vertheilung des Landes. Auch hier können wir nur das schon früher Bemerkte wiederholen, dass dieser Abschnitt nur in jener Zeit wo es sich um die Besitznahme des Landes handelte, von besonderem Interesse sein konnte, welches seine Entstehung allein hervorzurufen vermochte. Angegriffen ist auch hier nur besonders Cap. 35. als im levitischen Interesse geschrieben, was ebenfalls durch die früheren Bemerkungen über die Leviten seine Widerlegung findet. Man urgirt aber einige angebliche Widersprüche dieses Stückes mit folgenden Angaben*). Nach unsrer Stelle sollen drei Freistädte jenseits und drei diesseits des Jordans sein, und die Anordnung in Widerspruch stehen mit Deut. 4, 41 ff. Jos. 20. Allein nach den Num. trifft Moses die allgemeine Anordnung rücksichtlich der Freistädte, im Deut. richtet er die drei jenseits des Jordans ein, die übrigen werden natürlich später von Josua eingerichtet. Deut. 19. lesen wir die Anordnung rücksichtlich der drei im eigentlichen Kanaan einzurichtenden Freistädte, mit einigen speziellen Bestimmungen. In allem diesen

*) de Wette, Beitr. S. 383 ff.

sind wir demnach nur im Stande, den vollkommensten Einklang zu erblicken: von Widersprüchen kann gar nicht die Rede sein*).

§. 133.

Fortsetzung. Kritik des Deuteronomium.

Von diesem Buche urtheilt de Wette, es lasse sich darthun „dass es ganz allein auf Fiktion beruhe, und zwar so, dass wenn die früheren Bücher unter den Mythen traditionelle Data enthielten, hier nicht einmal die Tradition etwas an die Hand gegeben zu haben scheine.“ Der Grund für diese wahrhaft ungeheure Behauptung ist zunächst ein allgemeiner**). Der Sammler des 4ten Buches wollte, meint man, seine Sammlung schliessen, die ganze letzte mosaische Gesetzgebung umfassen (36, 13.), und zugleich auch Moses Geschichte bis zum letzten Punkte führen (27, 12—23.). Diese Ansicht enthält eben so viel Wahres als Falsches. Die Geschichte des vorigen Buches enthält ihrem letzten Punkte nach die Vorbereitung Mosis auf sein Ende; sein Scheiden vom Volke selbst ist aber noch keineswegs erwähnt, es fehlt die Geschichte seines Todes, welche als historischer Anhang dem früheren beigegeben erst das ganze mos. Leben vollständig abschliesst. Niemand wird urtheilen, dass bei genauerer Ansicht das 4te Buch den Charakter historischer Vollständigkeit, des vollständigen Abschliessens der mosaischen Periode an sich trage***). Dies bestätigt sich gerade durch den Schluss des Buches am deutlichsten. Nur darauf macht dieser Anspruch, dass der Verf. vollständig referirt habe die Gebote und Einrichtungen (המצות והמשפטים), welche von Moses in den Gefilden Moab's an der Ostseite des Jordans erlassen seien. Dagegen bezweckt eben so bestimmt das 5te Buch, die Reden (דברים) mitzutheilen, welche Moses in der angegebenen Lokalität an das Volk

---

*) Unnöthig erscheint darnach auch die willkührliche Annahme von Herbst, l. cit. p. 18 sq.

**) Vgl. Beitr. II, S. 385 ff. I, S. 268 ff. Einl. §. 156. b. Anm. c.

***) Wie dies auch Bleek, im Rep. a. a. O. S. 46. anerkennt, jedoch unrichtige Consequenzen aus dieser Wahrnehmung herleitet.

gehalten habe*). Beides lässt sich sonach mit einander vereinigen, nur fragt sich, ob der so angegebene Unterschied auch wirklich in beiden Büchern auf diese Weise zum Vorschein komme? Die Bezeichnung allein jenes Unterschiedes setzt ein allgemeines Bewusstsein desselben bei unserm Verf. voraus, ob aber der Unterschied ein wirklich durchgeführter sei, bedarf einer näheren Untersuchung.

Wenn uns das Deuter. als eine Reihe von Reden und zwar Abschiedsreden des Gesetzgebers von seinem Volke vorgeführt wird, so ist die erste Erwartung wozu eine solche Bezeichnung berechtigt, die eines besondern Hervortretens der Subjektivität des Redners, die sich eben dadurch von der streng objektiven Form des Gesetzes was er bis dahin verkündigt, unterscheidet. Dass sich nun eine solche Subjektivität der Darstellung als hervortretender Charakter unseres Buches ausweise, ist im Allgemeinen von der Kritik, wenn gleich in verschiedener Weise und nicht immer in klarer und bestimmter Form anerkannt und ausgesprochen**). Im Deut. ist das paränetische Element überwiegend vorherrschend: statt des objektiven rigoristischen Befehls findet sich hier die eindringlichste Ermahnung; statt des aller Entwickelung abholden gesetzlich verpflichtenden Buchstabens, der seine höhere Nothwendigkeit in sich selber begründet findet, herrscht hier die Reflexion über das Gesetz vor und auf diesem Wege wird eben letzteres dem Gefühle nahe gebracht; das Buch hat so ein prophetisches Colorit, das was wir bereits am Schlusse des Levit. dem Keime nach hervortreten sahen, hat hier grösseren Umfang und durchgreifende Bedeutsamkeit erlangt. Das Buch ist Vorbild des prophetischen Vortrags und es lässt aus dieser seiner Beschaffenheit sich erklären, wie namentlich der spätere Prophetismus (Jeremias und Ezechiel) sich besonders an dieses Vorbild anschliesst. Dieser Charakter ist auch ein dem Verf. wohl bewusster. Moses selbst erscheint hier als

*) Ueber die Lokalität Deut. 1, 1—5 vgl. Hengstb., Gesch. Bileams S. 221 ff. Fries, theol. Studien u. Krit. 1854. S. 87 ff. und Kurtz a. a. O. S. 362 f.

**) Vgl. z. B. Jahn, Einl. II, S. 15. Vater, 3, S. 622. („vorzüglich aber ist die eben geschilderte Wärme des Vortrags auszeichnend"), George, a. a. O. S. 18 ff.

Prophet (נביא 18, 15 ff.) und das folgende Prophetenthum wird eben nur als die Fortführung seines Werkes, ein mit diesem in innigem Zusammenhange stehendes Institut angesehen.

So haben wir in diesem Buche ein Denkmal bestimmter prophetisch-paränetischer Wirksamkeit. Dieses bedarf aber einer genaueren Begränzung Jene Darstellung ist eine auf dem Boden des Gesetzes erwachsene Frucht: das Resultat des dem Volke gegenüber getretenen Gesetzes in seiner subjektiven Bedeutsamkeit erfasst. Daraus ergiebt sich nicht nur ein äusserlicher Zusammenhang mit den früheren legislativen Bestimmungen, ein Hinweisen auf dieselben; sondern ihre Voraussetzung hat auch zugleich eine allgemeine tiefere innere Begründung. Wie alle Prophetie im Gesetze wurzelt, von hier aus ihren Ausgangspunkt nimmt, so auch diese. Das Gesetz die objektive göttliche That ist das Frühere: die Prophetie der subjektive Reflex desselben, die Anwendung desselben in seiner Bedeutsamkeit für das individuelle wie Volks-Leben, für die Gegenwart wie für die Zukunft, das Deut. darnach auch das spätere*). Allein hiebei ist auch das Eigenthümliche der Prophetie unseres Buches nicht zu übersehen, zu erkennen schon daraus, dass Moses sich selber bezeichnet in seiner höhern prophetischen Würde, wie auch anderweitig als in besonderer Gemeinschaft mit der Gottheit stehend. Moses ist Gesetzgeber und Prophet zu gleicher Zeit. Als Vermittler des alten Bundes steht er an der Spitze aller theokratischen Prophetie: daher die Eigenthümlichkeit seiner prophetischen Thätigkeit die ist, dass sie nicht nur das Gesetz selbst in seiner subjektiven Applikation behandelt**), sondern dieses selbst weiter fortführt entwickelt und vollendet. Daher bei ihm eine Durchdringung des gesetzlichen und prophetischen Elementes sich findet, wie nirgends anderweitig. Die gegenseitige Durchdringung aber eine so innige, dass das prophetische selbst eine wenigstens theilweise gesetzliche, das gesetzliche eine prophetische Färbung erhalten hat. Aus diesem Verhältniss des

*) Vgl. Bauer, in der ang. Zeitschr. I, S. 149 ff.

**) So wird z. B. in diesem Buche als Vollendung der Opfergesetze der subjektive Ausdruck bei der Darbringung derselben, die dann zu verrichtenden Gebete, mitgetheilt (Cap. 26.).

gesetzlichen zum prophetischen im Deut. ergiebt sich sonach wie einerseits die spätere Abfassung unsers Buches im Verhältniss zu den übrigen, so andererseits das mosaische Eigenthumsrecht auf dasselbe.

Die Erkennung dieser Differenz unseres Buches von den früheren „dem ganzen Geiste und Charakter nach“ hatte nun aber für die Kritik nicht die Folge der tieferen Beobachtung dieser Differenz und ihrer Ausgleichung, und der Beziehung der einzelnen Erscheinung auf jenen tieferen Grund, sondern feststehend bei gewissen Einzelheiten kam man nur zur Wahrnehmung von „Abweichungen“ und „Widersprüchen“ des Deut. zu dem übrigen Pent., und indem man eben so äusserlich die Abhängigkeit des Buches von seinen Vorgängern erkannte, kam man zur Annahme einer späteren Abfassung des Buches, schrieb ihm einen besonderen von den übrigen verschiedenen Verf. zu und wies ihm ein nachmosaisches sehr spätes Zeitalter der Entstehung an*). Dieses Resultat kann nur durch Prüfung des Einzelnen seine völlige Erledigung finden.

Der Anfang unseres Buches enthält eine auf die frühere Geschichte des Volkes sich gründende paränetische Darstellung derselben. Der prophetische Standpunkt zur Geschichte ist hier genau festgehalten: nicht um objektive Darstellung derselben ist es dem Verf. zu thun, sondern um lebendige Veranschaulichung der Grundwahrheit, dass Jehova Israel's Gott sei, in einer Reihe von wunderbaren Thatsachen sich an dem Volke verherrlicht, es zu seinem Bundesvolke auserkoren habe und nunmehr zu seiner Bestimmung führe, das Land der Verheissung zu ererben. Es muss hier wo die frühere Geschichte mit solcher Nothwendigkeit vorausgesetzt wird, besonders auffallen, Widersprüche zu entdecken. Auch waren dieselben in der That so beschaffen, dass die Gegner selbst, wie schon oben §. 118. bemerkt worden, sie wieder aufgegeben, und die so leicht sich darbietende Ausgleichung der scheinbaren Differenzen angenommen haben**). Historische Widersprüche mit

*) Vgl. de Wette, Einl. §. 156. a. b., v. Lengerke, Kenaan S. CVIII. ff., Ewald, Gesch. 1, S. 156 ff., Riehm, die Gesetzgeb. Mosis u. s. w.

**) S. Keil, Lehrb. d. Einl. §. 29, 5.

den frühern BB. lassen sich in der ersten Rede des Deut. nicht erweisen, wohl aber herrscht hier eine grosse Freiheit in der Behandlung des historischen Stoffes, welche theils die frühere Geschichte näher erläutert und bestimmt, theils zeigt, wie der Verf. den Gegenstand selbstständig beherrscht, als einen ihm geläufigen durchaus mit sich verwachsenen behandelt. Dadurch gewinnt nun dieser kritische Gesichtspunkt eine höhere Bedeutung, und zeigt, dass wir nicht einen ängstlich an eine schon in eine bestimmte Form gegossene Tradition gewiesenen Verf. uns denken dürfen, sondern einen solchen, der in jener Zeit selbst lebte und die Geschichte selbst erlebt habend sie nach allen Seiten hin aufzufassen und darzustellen vermochte. Die so schon als ächt historisch sich ausweisende Darstellung bleibt diesem Charakter auch in den Einzelheiten durchaus getreu. Gerade hier finden wir Bemerkungen, welche sich nur erklären lassen, wenn ein Zeitgenosse redet. Dahin gehören namentlich die Bemerkungen über die Völker, mit welchen die Israeliten in Berührung kamen, welche hier eben so zahlreich sind, als sie später gar nicht mehr, wenigstens nicht in dieser reichen Anzahl, aufbewahrt bleiben konnten. So die Nachricht über die beiden Residenzen der Könige von Basan, Aschtaroth und Edrei, 1, 4. vgl. Jos. 13, 31; 9, 10.; durchgängig findet sich die Bezeichnung: „Gebirge der Amoriter“ (1, 7. 19. 20. 44.), während schon im B. Josua gleich nach der Besitznahme des Landes der Name „Gebirge Juda“ aufkam (11, 16. 21.). Cap. 2, 10. heisst es, die Emäer hätten vormals in der moabitischen Ebene gewohnt, diese seien ein grosses Volk gewesen gleich den Enakitern, welches mit Gen. 14, 5. übereinstimmt. Cap. 2, 11. theilt der Verf. genaue Nachrichten über die Horiter und ihr Verhältniss zu den Edomitern mit. Cap. 2, 20. 21. erhalten wir über die Samsummim, ebenfalls ein uraltes Völkergeschlecht Kanaans genaue Auskunft: des Volkes wird nur an dieser Stelle gedacht. Zugleich zeigt der Verf., dass er die Rephäer genau kennt, wie sich dies 3, 3 ff. noch mehr herausstellt. Der König Og war der letzte aus dem Geschlechte der Rephäer; die beiden übrigen rephaitischen Stämme waren die Emäer von den Moabitern, die Samsummäer, von den Ammonitern schon früher

vernichtet: Moses vertilgte den Rest *). Charakteristisch ist die Beschreibung der Städte Basans „mit hohen Mauern, Thoren und Riegeln" 3, 4. 5. Den Israeliten mussten diese Städte so merkwürdig sein, weil sie bis dahin nur durch Kalksteingegenden gezogen waren, wo das Troglodyten-Leben vorherrscht, da sich der Kalkstein zum Aushauen künstlicher Höhlen eignet. Nun aber kamen sie in Gegenden, wo der harte Basalt dies nicht zulässt, sondern zum Anbau fester Städte veranlasst. Die Unzahl ummauerter Städte in der Gegend des alten Basans fällt heute noch den Reisenden auf **). Vielleicht dass der Basalt auch hiezu benutzt wurde: er ist auch nach Plinius ferrei coloris atque duritiae, unde et nomen ei dedit ***), und wenigstens der Sarkophag des Königs Og (13, 11.) †) dürfte wohl ein solcher gewesen sein, wie noch neuere Reisende, wie Seetzen dergleichen Sarkophage von Basalt dort vorfanden. Auf einen Zeitgenossen, welcher das Neue, was er im Lande antrifft, berichtet, weiset auch die Notiz: „Sidonier nennen den Hermon Sirjon, und die Emoriter Senir", 3, 9. Nach 4, 48. heisst er auch Sion. In der späteren Zeit wurden Hermon und Senir unterschieden; vgl. Cant. 4, 8. 1 Chr. 5, 28. Ueber die Aviter und ihre Vernichtung durch die Kaphtoriter finden wir 2, 23. eine Notiz. Sie erscheinen schon im Zeitalter Josua's anders, unter den Fürstenthümern Philistäa's, 13, 3.

Eine gleiche Wahrnehmung machen wir auch anderweitig, wo uns Geschichtliches in dem Buche entgegen tritt. Geschickt ist dasselbe überall eingewebt; ohne dass weitläuftige Auseinandersetzungen sich finden, werden wir doch auf den bei den einzelnen Faktis aufzustellenden Gesichtspunkt geleitet, wodurch das

*) Vgl. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 1, S. 248 ff.

**) Vgl. v. Raumer, Palästina, S. 68 ff.

***) Hist. nat. 36, 7. Ritter, Erdkunde XV, 2. S. 964. Auch die Araber halten noch jetzt den Stein für Eisen, Burckhardt, II, S. 637.

†) Dass ערש in diesem Sinne gefasst werden könne, zeigt der arab. und syrische Sprachgebrauch. Unbegreiflich ist, wie hiebei Ausll. wie Dathe, Geddes, Vater u. a. anstossen konnten und die St. für unmosaisch erklären. S. die gründliche Rechtfertigung derselben bei Hengstb., Beitr. 3, S. 243 ff.

Ganze erst seine rechte Bedeutsamkeit erhält; vgl. z. B. 9, 7. 8 ff. 27. 29. Dass sich auch hier die bemerkte Freiheit in der Behandlung des Geschichtlichen kund gebe, spricht nur für den authentischen Charakter derselben. Eine solche Freiheit finden wir wenigstens nirgends in den spätern prophetischen Schriften oder Psalmen. Das Missverstehen dieses Charakters hat auch in dem folgenden Widersprüche gefunden, wo sich bei näherer Ansicht nur ein höherer Einklang ergiebt. So soll Cap. 10, 1. mit Ex. 34, 1. in Widerspruch stehen, und 10, 8 ff. mit Num. c. 3. u. a.*), weil man das unbestimmte בעת ההיא auf willkührliche Weise presst. Die ganze Stelle hat durchaus die historische Darstellung dem rhetorischen Zwecke untergeordnet: wird dieser übersehen, so vermag man auch jene durchaus nicht zu beurtheilen.

Was aber von dem geschichtlichen Elemente gilt, ist noch vielmehr vom gesetzlichen zu statuiren. Wie das Deut. überall das Geschichtliche der übrigen BB. voraussetzt, hierauf stets verweiset, so ist dies auch bei den gesetzlichen Bestimmungen desselben der Fall**). Ausdrücklich werden die Israeliten als im Besitze einer Menge Gesetze und Satzungen eingeführt: es findet sich auch ausdrückliche Bezugnahme auf einzelne frühere Gesetze, vgl. Deut. 18, 2. (כאשר דבר לו Num. 18, 20) 24, 8. 9. (Levit. 13. 14.) 12, 11. 14. Dass am Sinai Gott geboten hat alles was Israel thun solle (1, 18.), ist Grundgedanke für das Ganze dieser Reden. Damit stimmt auch die Betrachtung des Einzelnen. So sind die Festgesetze Cap. 16. so wenig vollständig, eigentlich nur dem Namen nach aufgeführt und die Bestimmungen alle nur für einen bestimmten Ort gegeben, „welchen Gott als Heiligthum erwählen werde.“ Diese Rücksicht ist überhaupt im Deut. durchgreifend. Die Einheit des Heiligthums ist ein beständig in ihm wiederkehrender Gedanke. Die neuere Kritik hat dies auch richtig erkannt, daraus aber auf den späteren hierarchischen

*) Vater, 3, S. 494 ff.

**) Vgl. die Sammlung dieser Rückbeziehungen bei König, Alttstl. Stud. II, S. 122 ff. Daher nichts unhistorischer und willkührlicher ist, als wenn man das Deuter. als das frühere Buch, die übrigen als erst aus ihm hervorgegangen ansieht, wie George in d. ang. Schr.

Charakter des Buches geschlossen *). Wenn wir nun aber auch hier wieder der Anerkennung begegnen **), dass auch die früheren Bücher diese Einheit des Volkes in seiner Beziehung zu Jehova anerkennen und sie in einem noch strengeren Sinne theilweise geltend machen (Levit. 17.), so muss uns dies in eine Zeit führen, aus welcher wir das Verhältniss dieser Bestimmungen zu einander genügend zu erklären im Stande sind. Dies ist nun entschieden die Mosaische. Der Aufenthalt in der Wüste hatte das Volk mit der Idee seiner theokratischen Abgesondertheit und Einheit thatsächlich befreundet, sie ihm aufgedrungen in ihrer höheren Nothwendigkeit; beim Eintritte in Kanaan galt es nun, diese Idee auch hier fortbestehen zu lassen als diejenige, welche das Volk allein zu seiner wahren Bestimmung hinzuleiten vermochte. Diese Einheit des Volkes konnte sich allerdings auch später als nothwendig herausstellen: allein ein thatsächlicher Anknüpfungspunkt, eine historische Grundlage jener Einheit fehlte dann ***). Das Exil könnte allenfalls als ein solches Faktum angesehen werden: hier aber hätten wir ein blos negativ wirkendes: es fehlt die positive Seite, eine bestimmte Norm, eine gesetzgebende Persönlichkeit, wie sie diese Periode nicht aufzuweisen vermag.

Ueberall setzt das Deut. den Besitz des Landes voraus. Es verliert aber nirgends den Gesichtspunkt, dass die Israeliten jetzt erst im Begriffe stehen, diese Besitznahme zu vollziehen †).

---

*) Vgl. de Wette, Beitr. I, S. 285 ff.

**) George, a. a. O. S. 38 ff. Riehm a. a. O. S. 25 f.

***) Riehm (S. 92) will dieselbe in der Niederlage Sanheribs vor Jerusalem unter Hiskias finden. Aber für diese Hypothese fehlt nicht nur jedes Zeugniss des A. T., sondern sie steht auch mit den Geschichtsbüchern desselben in Widerspruch, indem nach diesen Hiskias die Ausrottung aller illegitimen בָּמוֹת nicht nur vor der Invasion Sanheribs (2 Kön. 18, 4 vgl. mit V. 22 u. Jes. 36, 7) sondern auch in Grundlage des Gesetzes Mosis (2 Kön. 18, 6) durchführte, so dass hiebei schon das Deuteron. vorausgesetzt wird, mithin nicht erst nach der Regierung dieses Königs geschrieben sein kann, wie Riehm mit Ewald behauptet.

†) Vgl. König a. a. O. S. 147 — 165.

Freilich haben seine Gesetze diese Besitznahme im Ganzen vor Augen: sie erstrecken sich nicht auf eine bestimmte Periode, auf einen partikulären Zweck, sondern berücksichtigen die Lebensverhältnisse des Volkes im Allgemeinen: sie gehen von der nächsten Zeit, der Gegenwart, aus und erstrecken sich bis auf die fernste Zukunft. Die gegnerische Kritik hat nun einseitig die Beziehungen der Gesetze auf die entferntere Zeit hervorgehoben, und darauf das spätere Abfassungsalter begründet. Hiefür macht der neueste Gegner als besonders beweisend folgendes geltend: a) „Das Deut. spricht so von dem einen Heiligthum, dass es die Unwandelbarkeit des Orts voraussetzt, und als solchen Jerusalem nicht gerade ausdrücklich nennt, aber doch deutlich genug andeutet. An den jerusal. Tempel will also der Deuteronomiker allen öffentlichen Gottesdienst knüpfen“ (Riehm S. 28 f.). Gefolgert wird dies aus der öfter wiederkehrenden Phrase: „den Ort, welchen Jehova wählen wird (יִבְחַר) aus allen euren Stämmen, seinen Namen dahin zu legen (שׂוּם), oder ihn dort wohnen zu lassen“ (לְשַׁכֵּן). Dies könne nicht von dem wechselnden Ort der Stiftshütte gesagt werden, sondern nur von dem Tempel zu Jerusalem. Aber diese willkührliche Deutung wird schon durch Jer. 7, 12 (בְּשִׁילוֹ אֲשֶׁר שִׁכַּנְתִּי שְׁמִי שָׁם) beseitigt, woraus zweifellos erhellt, dass der Prophet die deuteron. Verheissung eben so gut von der Stiftshütte zu Silo, als vom Tempel zu Jerusalem verstand. — b) In Bezug auf die drei Jahresfeste weiss Riehm (S. 50 ff.) im Deut. nicht ein Moment aufzufinden, welches auf eine spätere Zeit hindeutete*); dagegen soll der Deuteronomiker in den Gesetzen über „Reinigkeit“ von der Strenge des alten Gesetzes etwas nachlassen, indem er zu dem Gebote keine נְבֵלָה zu essen (Ex. 22, 30) hinzufüge: „dem Fremdling (גֵּר) der in deinen Thoren ist, gieb es zu essen, oder verkaufe es Fremden„ (לְנָכְרִי) Deut. 14, 21, ferner zwar das strenge Verbot der Ehen mit Kananäern wieder-

*) Und dass die angeblichen Widersprüche, welche Riehm mit andern Kritikern hinsichtlich der Priester und Leviten und ihre Einkünfte zwischen dem Deuteron. und den früheren Gesetzen vorgebracht hat, auf blosse Missverständnisse und Missdeutungen hinauslaufen, haben wir schon früher §. 131. gezeigt.

hole (7, 3), dagegen Ehen mit kriegsgefangenen Weibern aus entfernten Völkern nicht tadle, sondern sogar gewisse Rechte solchen Weibern bestimme (Deut. 21, 10 — 14) und selbst Nachkommen von Idumäern und Aegyptern im dritten Glied in die Gemeinde aufzunehmen gestatte (Riehm, S. 56 f.). Aber wenn auch wirklich im Deut. einzelne strenge Gebote der sinaitischen Gesetzgebung etwas gemildert wären, so würde daraus noch gar nicht folgen, dass diese Milderung erst durch die laxe Praxis der späteren Zeit herbeigeführt worden wäre. Warum konnte nicht Moses selber mit Rücksicht auf das Leben des Volks in Kanaan einzelne Milderungen eintreten lassen? Aber die angeführten Fälle beweisen auch gar keine Nachlassung von der alten Strenge des Gesetzes. In Bezug auf das Essen des Gefallenen ist die Gesetzgebung des Deut. eher strenger als die früheren Gesetze, wie schon Ranke (2, S. 345 f.) bemerkt hat. Diese setzen voraus, dass Gefallenes (נבלה) und Zerrissenes (טרפה) gegessen werde, und erklären den Essenden nur für unrein bis zum Abend, wo er sich durch Waschen reinigen sollte (Lev. 11, 40. 17, 15)*), während das Deut. das Essen von נבלה den Israeliten ganz verbietet, und nur dem גֵּר davon zu essen oder es an den נָכְרִי zu verkaufen gestattet. Dagegen macht nun Riehm Exod. 22, 30 geltend; aber dieses Gesetz handelt gar nicht von נבלה, sondern verbietet nur Fleisch von auf dem Felde zerrissenen Thieren (טְרֵפָה בַשָּׂדֶה) zu essen. Sollte dieses Gesetz im Widerspruch mit den übrigen stehen, so würde der Widerspruch zwischen dem Exod. und Levit., also innerhalb der alten (sinaitischen) Gesetzgebung liegen; das Deut. berührt er gar nicht, weil dieses über טְרֵפָה gar nichts bestimmt. Wenn ferner die mittleren BB. des Pent. nur die Ehen mit Kanaanitern verbieten, so waren natürlicher Weise Ehen mit andern fremden Völkern gestattet, und das Deut. ändert hierin gar nichts, sondern giebt nur für die in den sinaitischen Gesetzen nicht verbotenen Heirathen kriegsgefangener Weiber einige dem Geiste des Mosaismus entsprechende Bestimmungen. Auch die Aufnahme von Fremden (mit Ausschluss

*) Nur den Priestern ist das Essen von נבלה und טרפה verboten Lev. 22, 8.

der dem Gerichte Gottes verfallenen Kanaaniter) ist in den frühern Gesetzen nirgends verboten, also erlaubt gewesen, und das Deut. giebt in Bezug auf die Nachkommen der Idumäer und Aegypter Verordnungen, welche ihre Aufnahme in die Gemeinde Israels erschweren. — c) „Das deuteron. Gerichtswesen liefere die deutlichsten Zeichen einer über die Verhältnisse, die in der alten Gesetzgebung bemerklich sind, weit fortgeschrittenen Zeit, indem den einzelnen Städten Aelteste vorstehen (19, 12. 21, 2 f. u. a.), die als Magistrate die Städte vertreten und in allen Familiensachen richterliche Entscheidungen zu geben haben, für alle andern Privat- und für die Criminalrechtspflege in den einzelnen Städten Richter (שׁוֹפְטִים) und ihnen untergeordnete Gerichtsdiener (שׁוֹטְרִים) eingesetzt werden, und schwierigere Fälle, wie einst Mosi, dem obersten Gerichtscollegium zu Jerusalem zur Entscheidung vorgelegt werden sollen“ (Riehm, S. 61 ff.). Aber was beweist dies Alles? nichts weiter als dass Moses jetzt erst, vor dem Eintritt des Volks in Kanaan, genauere und detaillirtere Anordnungen über die Gerichtspflege zu geben für nöthig erachtet, die für den Aufenthalt in der Wüste, so lange er an der Spitze des Volks stand, nicht nöthig waren. Auf eine spätere Zeit würden diese Verordnungen nur dann uns führen, wenn die Behauptung Riehms (S. 61.): „dies oberste Gerichtscollegium soll nicht erst eingesetzt werden, sondern wird als vorhanden vorausgesetzt (17, 8—13.)“ — wahr wäre; aber wie dies in dieser Stelle, vermuthlich in den Worten: „mache dich auf und ziehe an den Ort, welchen Jehova dein Gott erwählen wird, und gehe zu den Priestern, den Leviten und zu dem Richter, der in jenen Tagen sein wird“ — liegen soll, ist ganz unbegreiflich*). — d) Noch viel unbegreiflicher erscheint die Behauptung, dass in Deut. 22, 13—21. im Vergleiche mit Num. 5, 11—31. der Deuteronomiker an die Stelle eines Gottesurtheiles eine gerichtliche Untersuchung setze,

*) Mit dieser unbegreiflichen Verdrehung dieser St. combinirt dann Riehm (S. 86 f.) die Nachricht 2 Chr. 19, 8—11. von dem Obergerichtstribunale, welches Josaphat in Jerusalem errichtete, um daraus zu beweisen, dass die deuteron. Gesetzgebung nicht vor der Regierung Josaphats entstanden sei!

und darin eine Spur liege, dass zu seiner Zeit der Glaube an die Gottesurtheile schon entschwunden war (Riehm, S. 66 f.). Denn Num. 5. handelt von dem in den Ruf der Ausschweifung und Untreue gegen ihren Mann gekommenen Weibe, Deut. 22. dagegen von der jungen Frau, die der Mann nach der Hochzeit im ersten Ehebette nicht mehr als Jungfrau erfunden zu haben vorgab. Wer zwischen einer der Unkeuschheit bezüchtigten Jungfrau und einem des Ehebruchs verdächtigen Weibe nicht zu unterscheiden weiss, und verlangt, dass beide Fälle nach einem Gesetze entschieden werden sollen, der verräth eine solche Schwäche der Denk- und Urtheilskraft, dass man ihm rathen muss, sich von dem Gebiete der biblischen Kritik ferne zu halten.

Sonach liefert keine dieser Stellen einen Beweis dafür, dass die Verhältnisse der späteren Zeit den Grund und Boden der deuteron. Gesetzgebung bilden. Nicht nur die eben beurtheilten, sondern auch alle übrigen, dem Deut. eigenthümlichen Gesetze, die noch als neu angeführt worden, zeigen nichts weiter als eine Fortbildung des Gesetzes, wie das Wohnen der Israeliten in Kanaan es erheischte, aber kein späteres, nachmosaisches Zeitalter*).

*) Es gilt hier nur das, was Riehm selbst (S. 22.) über die religiösen Ideen, die im Deut. stärker hervortreten als in den früheren Büchern, bemerkt: „Geben wir nun auch zu, dass die im Deut. ausgesprochenen Wahrheiten keine absolut neuen sind, sondern dass die mehr oder weniger entwickelten Keime dazu schon in der alten Gesetzgebung enthalten sind, geben wir auch weiter zu, dass es der prophetische Charakter des Deut.'s mit sich bringt, dass gerade diese Wahrheiten viel stärker betont und viel bestimmter ausgesprochen sind als in der alten Gesetzgebung, so wird man doch auch auf der andern Seite nicht leugnen können, dass wirklich im Deut. jene Keime sich weiter entwickelt und entfaltet haben, und dass wir in ihm einen Fortschritt der Erkenntniss Jehova's und des Bundesverhältnisses über die frühern BB. des Pent. hinaus anzuerkennen haben." Allerdings, aber beweist denn eine weitere Entwicklung und Entfaltung der Keime ein späteres Zeitalter? Warum konnte nicht Moses selber im Deut. Wahrheiten, die er früher nur kurz angedeutet hatte, weiter entwickeln? Aus der weiteren Entfaltung einen auf spätere Zeiten

Einer solchen Annahme widersprechen auch schon die vielen andern Angaben unsers Buches, die sich allein unter der Voraussetzung einer ungleich frühern Entstehungsperiode desselben begreifen lassen, und die zeigen, dass die Gegenwart, d. i. die mosaische Zeit, die constante Grundlage der Zukunft abgiebt. Wenn das Land, in welches die Israeliten ziehen sollen, beschrieben und der Segen Gottes bei seiner Bebauung verheissen wird, so heisst es höchst charakteristisch: es sei nicht ein Land wie Aegypten, welches künstlich bewässert werde (11, 10 ff.), wobei deutlich dem Verf. Aegypten als das bekanntere vorschwebt, wornach er das einzunehmende Land charakterisirt. Er beschreibt die Fruchtbarkeit und Erzeugnisse desselben (8, 7 ff.), wie es einem späteren Verf. gar nicht in den Sinn kommen konnte, da die Sache allgemein bekannt war. Aufs nachdrücklichste wird eingeschärft, bei der Einnahme des Landes die götzendienerischen Orte und Culte der Kanaaniter zu vertilgen 12, 1 ff.*). Darauf beziehen sich auch ganz die Kriegsgesetze, vgl. 20, 1. 17. 18.; und einiges hat nur Sinn, wenn es als mosaisches Gesetz existirte, wie 20, 19. das Verbot, die Fruchtbäume nicht zu beschädigen, „denn von ihnen sollst du essen" — ein Motiv, welches für spätere und anderweitige Kriege gar nicht mehr gelten konnte**).

---

hindeutenden Fortschritt der Erkenntniss folgern — heisst Mosen die göttliche Erleuchtung absprechen.

*) Selbst Riehm wirft sich S. 106. die Frage auf: „was für einen Zweck hätte ein Zeitgenosse Salomo's oder gar Josia's bei dem Befehl, die Kananäer und Amalekiter (vgl. 1 Sam. 15, 1—9.) zu vertilgen, haben können? und wie zwecklos wären alle Gebote, die gleich nach Ueberschreitung des Jordans erfüllt werden sollten, und nur zu jener Zeit Bedeutung hatten, in jeder späteren Zeit gewesen?" — und was antwortet er? der Verf. musste dies thun, „um seiner Gesetzgebung unter der Form Eingang zu verschaffen, dass er sie Mosi, im Lande Moab redend, in den Mund legte", d. h. um seine Zeitgenossen zu täuschen und zu hintergehen. Und ein so abgefeimter Betrüger sollte „mit prophetischem Geiste hochbegabt" (Riehm S. 105.) gewesen sein!!

**) So setzt auch die St. 19, 14. (welche Vater, S. 636. u. Riehm' S. 80. für das Gegentheil anführen) gerade voraus, dass das Land noch nicht eingenommen war. S. Stäudlein, im krit. Journ.

So erscheint die höchste obrigkeitliche Würde hier einem Schophet übertragen, neben den Priestern 17, 9., gerade so wie früher das Verhältniss Eleasars zu Josua festgestellt war (Num. 27, 20 f.). Die Erwählung eines Königs erscheint dagegen hypothetisch 17, 14. Wären diese Bestimmungen aus den Zuständen der Königsperiode hervorgegangen, wie hätte dann als höchste richterliche Instanz ein Schophet, und nicht vielmehr der König genannt werden können? Sodann alle Bestimmungen über die Wahl des Königs — das Volk solle keinen Ausländer dazu machen, Jehova selbst muss den König zugleich erwählen, doch soll dann er und seine Söhne, also auf erbliche Weise über Israel herrschen — sind passend nur als in einer Zeit erlassen zu denken, wo noch kein Königthum im Volke eingeführt war: wo es sich um allgemeine Prinzipien, wie bei einer künftigen Erwählung eines Königs verfahren werden solle, handelte. Die Einwendungen gegen die Aechtheit des Königsgesetzes*), beruhen immer auf der allgemeinen Voraussetzung, Moses habe gar nicht von Königen reden können, da er die königliche Gewalt nicht billigen konnte, während sich mit demselben Rechte sagen lässt, dass er deshalb gerade die Pflicht erkennen musste, darüber Anordnungen zu treffen. Aber dass diese Bestimmungen gerade in dieser Form erscheinen, dass sie die königliche Macht nicht als eine existirende, sondern als eine künftig entstehende auffassen und über das Wie? dieses Entstehens sich verbreiten, wird mit der Annahme der Unächtheit gar nicht erklärt**). — Diese

---

d. neuesten theol. Lit. 3, S. 359. Herbst, l. cit. p. 16 sq. Dies zeigt auch gerade der Ausdruck ראשנים, nicht רִאשֹׁנֶיךָ wie es nach der gegnerischen Ansicht heissen müsste.

*) Vgl. z. B. Ilgen diss. de notione tituli filii Dei (in Paulus, Memorab. St. VII.) §. 7. Vater 3, S. 257 ff. 638.

**) So wenig auch wie die Bemerkung 17, 16., der König solle nicht zu viel Pferde halten, „damit er nicht das Volk zurückführe nach Aegypten" u. s. w., wobei Stäudlin, a. a. O. S. 362. mit Recht erinnert, die St. sei recht so abgefasst, wie von einem Gesetzgeber der selbst mit dem Volke in Aegypten gewesen sei. Wenn aber Riehm (S. 82 f.) gegen die Bemerkung von Hengstenberg (Beitr. 3, 247.) und Keil (Lehrb. d. Einl. S. 120.), dass „das Motiv zu diesem Gebote, die Befürchtung: die Rosselieb-

Bezugnahme auf die mosaische Zeit erstreckt sich nun selbst auf den prophetischen Theil des Buches. Besonders wichtig ist hier die St. 28, 68.: „Jehova wird dich zurückführen nach Aegypten auf Schiffen, auf dem Wege, von dem ich dir sagte, du solltest ihn fürder nicht sehen, und ihr werdet daselbst euren Feinden zu Knechten und Mägden verkauft werden, und Niemand ist der euch loskauft.“ Diese Worte stehen am Schlusse einer grösseren Weissagung, die den Fluch ausspricht über das Volk, wenn es abtrünnig wird dem Gesetze Gottes: es wird ihm namentlich eine Zerstreuung unter alle Völker (Vs. 64.) verkündigt: kein Volk ist aber genannt, ausgenommen das Land der Drangsal, welches bis jetzt Israel als solches kennen gelernt hatte. Von diesem wird allein namentlich angeführt, dass es dann aufs Neue der Herr Israel's sein werde. Aegypten erscheint hier als der Repräsentant aller künftigen Dränger Israel's. So konnte ein späterer Dichter, der dem Moses hier nur seine eigenen Empfindungen vermöge Fiktion beilegt, unmöglich sprechen. Dazu musste ihn die Geschichte eines Besseren zu deutlich belehrt haben, dass in späterer Zeit ganz andere Feinde ungleich mehr zu fürchten waren als Aegypten. Noch dazu stellt er hier Aeg. dar als

---

haberei könne dahin führen, dass das Volk wieder nach Aeg. zurückkehre, nur für die mosaische Zeit passe“, einwendet: eine solche Befürchtung habe im Munde Mosis gar keinen Sinn und Verstand, sondern setze vielmehr den zur Zeit der Richter und noch unter David bestehenden Widerwillen gegen Rosse als geschwunden voraus — so hat er a) nicht bedacht, dass eine „nationale Selbstständigkeit“ des Volks, wie sie Moses als schon unter Josua und später noch mehr eintretend hätte voraussetzen müssen, gar keinen hinreichenden Damm gegen schlechte Einflüsse kräftiger Regenten auf das Volk bildet; b) irrig angenommen, dass die Richter nur aus Widerwillen gegen Pferde auf Eseln ritten, während diese Erscheinung ihren Grund allein darin hat, dass Israel damals noch keine Pferdezucht kannte; c) endlich noch übersehen, dass wenn David „noch im Sinne des alten Widerwillens gegen Rosse und Wagen handelte“, dieser Widerwille selbst einen tieferen Grund haben musste, d. h. nur aus dem Gesetze Deut. 17, 16. geflossen sein konnte.

Israel den Untergang bereitend, wodurch dieses rettungslos verloren gehen würde. Freilich hat man nun gemeint, dies weise auf die Zeit des Josias hin, der selbst in einer Schlacht gegen Aegypten umkam*). Aber gerade in diesem Zeitalter hatte ja das Volk bereits Assur kennen gelernt als denjenigen Feind, der schon einen Theil jener Weissagungen an ihm erfüllt hatte. In dieser Periode konnte doch Aegypten unmöglich so erscheinen, weder einem Verfasser, der vor Josias Tode lebte, denn dass Aegypten gerade damals nicht so furchtbar erschien, beweiset eben der Umstand, dass Josias es mit dem Pharao aufzunehmen versuchte: noch nachher; denn hier erfolgte ja Aegyptens Demüthigung von Babylon aus und es drohte Israel nunmehr ein ganz anderer Feind als Aegypten. Gestehen wir es: die Weise wie hier Aeg. bezeichnet wird, lässt uns nur an eine Aufzeichnung der Weissagung in der mosaischen Periode denken**). — Hierauf führt auch die Prüfung von Cap. 29. und 30. Der Verf. spricht hier von einer Zerstreuung des Volkes, und verkündigt sie als den Culminationspunkt der dasselbe betreffenden Leiden; zugleich aber verheisst er göttliche Befreiung aus dieser Drangsal, wenn sich das Volk bekehre, und erneuerte Segnung für dasselbe. Zu welchen Resultaten müssen wir gelangen, falls diese Aussprüche nur vaticinia ex eventu enthalten? Die Zeit vor dem babylonischen Exile dürfen wir nicht als Abfassungsperiode annehmen***), denn zu deutlich erscheint das ganze Land als preisgegeben der Verwüstung (כל־ארצה 29, 22.); aber auch nicht die Exilsperiode selbst†), da ja deutlich auch die Rückkehr aus demselben, und der dann eintretende Zustand verkündigt wird. Wir sind demnach mit dieser Weissagung dem gegnerischen Prinzipe zufolge in die

*) S. George a. a. O. S. 71.

**) Wenn dagegen Ewald und Riehm (S. 100 f.) aus der Drohung: „Jehova wird dich auf Schiffen nach Aegypten zurückführen" schliessen, dass hiernach das Deut. unter Psammetich gedichtet worden sei, so ruht dieser Schluss auf dem ganz unkritischen Vorurtheile des vulgären Rationalismus, dass diese prophetischen Reden blosse vaticinia ex eventu seien.

***) So Bleek, im Rep. a. a. O. S. 24.

†) So z. B. Gesenius, de Pent. Sam. p. 7. Hartmann, S. 804.

nachexilische oder doch wenigstens exilische Zeit gerückt, und damit in ein Extrem gerathen, vermöge dessen wir das Verhältniss dieses Abschnittes zu den übrigen gar nicht zu erklären vermögen, am wenigsten zu dem unmittelbar vorhergehenden Cap. 28. Aber ganz und gar vernichtet wird auch die uns entgegenstehende Ansicht durch Cap. 32. und 33. Der Verf. stellt Israel hier dar als ein festes Erbtheil besitzend (32, 8.), doch aber seines Ungehorsams halber dieses verlierend, und dadurch aufs tiefste gedemüthigt, zur Erkenntniss Jehova's zurückgeführt und dann wieder mit Sieg über seine Feinde gekrönt. Der Ausgangspunkt des Orakels ist die mosaische Zeit, die Besitznahme und Vertheilung des Landes: die Wunder in der Wüste sind ihm gegenwärtig: das ganze Volk steht seinen Stämmen nach vor ihm (32, 8.). Allein noch mehr führt uns Cap. 33. in das Detail dieser Gegenwart. Gesegnet werden hier die einzelnen Stämme, mit Ausnahme Simeon's. Dieser Umstand erklärt sich nur aus den Zeitverhältnissen. Der Stamm hatte am meisten an Leuten verloren, und dieser Verlust ist gewiss nicht als zufällig, sondern als Folge des besonderen Ungehorsams und Abfalls desselben anzusehen (vgl. Num. 1, 23. mit 26, 14.), daher ihn der Segen gänzlich übergeht*). Juda wünscht der Gesang, er möge sein Erbtheil einnehmen**) — konnte ein späterer Sänger nach der Besitznahme des Landes, dies diesem Stamme wünschen, und nichts grösseres? Levi wird gerühmt, zunächst Aaron, wegen seiner treuen Anhänglichkeit an Jehova — diese hatte der Stamm im mosaischen Zeitalter glänzend bewiesen; in einer späteren konnte er sich eines gleichen nicht rühmen. Joseph's Segen ist die reine Fortsetzung von Gen. 49, 21 ff. worauf unsre Stelle ganz und gar ruht; das Hervortreten des Stammes Joseph's erklärt sich aber namentlich

*) Dies scheint wenigstens die allein zulässige Ursache jener Auslassung, vgl. Ewald, ad Apoc. p. 165.

**) Dies kann die Phrase: אל עמו תביאנו (vgl. 9, 1. 12, 29. 31, 3.), nur bedeuten — wie der Zusatz ידיו רב לו auch beweiset. Aufs Exil (wie Gesenius, l. cit. p. 7. Hoffmann, comm. in Mos. bened., Anal. f. d. Stud. d. exeg. u. syst. Theologie IV, 2, p. 6. annehmen) geht dies in keinem Falle, dann müsste es heissen השיבנו אל ארצו. Vgl. noch Diestel der Segen Jakobs. S. 116 f.

im Verhältnisse zu Juda nur aus einer Abfassung vor den Zeiten der davidischen Herrschaft *). Als im ruhigen Besitze ihrer Macht und zunehmend an Wohlstand und Reichthum erscheinen auch die übrigen Stämme, wie namentlich Sebulon, Isaschar, Naphtali. Auch das passt nur auf frühe Zeiten, nicht die zerrütteten Zeiten des Zehnstämmereiches. Von Gad erwähnt der Dichter insbesondere die Art, wie ihm sein Erbe ausgetheilt wird: lebendig steht ihm vor Augen die Handlung, wo sein Gebiet ihm angewiesen wird. Zugleich wird auf Gad's kriegerische Thaten hingewiesen, vgl. 1 Chr. 5, 18 ff. Diese Umstände können doch nur einem gleichzeitigen Dichter erwähnungswerth erscheinen, bei einem spätern begreift man gar nicht, wie er zu solcher Beschreibung kommt, welche noch dazu in ihrer prägnanten Kürze die historischen Umstände als bekannt voraussetzt und durch ihre blosse Anspielung auf sie dunkel wird. — Recht sichtlich tritt ein temporärer Zweck des Deut. noch Cap. 27. (vgl. 11, 26 ff.) hervor, bei der ausführlichen Beschreibung des auf den Bergen Ebal und Garizim zu erneuernden Bundes mit Jehova. Sie enthält so sehr das Detail dieses Ritus, dass nicht einleuchtet, wie ein ungleich später lebender Dichter einen längst vergangenen Akt auf diese Weise darzustellen Beruf fühlen konnte. Namentlich enthält die Stelle selbst manches, was schwerlich im Interesse einer späteren Zeit liegen konnte, um es zu erfinden, wie die Errichtung eines Altars auf dem Berge Ebal, und die Darbringung von Opfern auf demselben, welches sich nur erklärt als Gebot in einer Zeit, die noch keinen festen heiligen Ort besass **). Auch die Art, wie dieser Altar gebauet werden soll, ist durchaus alterthümlich, vgl. Exod. 20, 25.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Gesetzgebung des Deut. in ihrem Verhältnisse zu der der früheren BB., so ist der Umstand beachtenswerth, dass manche früheren Bestimmungen hier

*) Vgl. Bleek, a. a. O. S. 29. Auch dieser Kritiker nimmt einen mosaischen Ursprung dieses Stückes an.

**) Es würde ja auch ein späterer Referent, wenn er das Opfern an andern Orten als dem von Gott zu erwählenden untersagt 12, 13. (Lev. 17, 8 ff.), vermieden haben, das verbotene hier wenigstens scheinbar zu begünstigen.

in einer bestimmten Modifikation erscheinen. Das Gesetz schärft überall nachdrücklich ein, nichts von ihm wegzunehmen noch hinzuzusetzen, und wir finden nirgends bei einem späteren Schriftsteller irgendwelche zu gesetzlichem Ansehen erhobene Bestimmungen *). Unser Buch würde sonach als ein aus späterer Zeit stammendes, ein unbegreifliches Räthsel sein, wenn es auf der einen Seite selbst jenes Prinzip sanktionirt (vgl. 4, 2. 13, 1.) und doch selbst nichts anders als allmählige Fortbildung des Gesetzes enthielte, von blosen Gewohnheitsrechten ausginge, und diese nun urplötzlich mit jener stationären Form umkleiden wollte. Es würde sich dann auch nicht in irgend ein analoges Verhältniss zu der übrigen hebräischen Literatur stellen lassen. Auch im Einzelnen ist es rein unmöglich die gegnerische Ansicht nur mit dem Scheine einiger Probabilität durchzuführen. So lässt sich doch bei Cap. 12. nicht einsehen, wie jemand der die strengen Bestimmungen Levit. 17. als Mosaische vorfand, es hätte unternehmen sollen, hieran eine Modifikation vorzunehmen. Bezweckte das Gesetz des Levit. nichts als eine blos ideelle Hinweisung auf die Einheit des Heiligthumes, so konnte diese ja auch der späteren Zeit genügen, wozu bedurfte es dann noch solcher Abänderungen? So ist nicht wohl zu begreifen, warum ein späterer Schriftsteller gerade diese Gesetze über reine und unreine Thiere in dieser Weise wiederholte. Vgl. Deut. 14. mit Lev. 11. Wollte er vervollständigen, was der Levit. darüber enthielt, so passt dies etwa zu Deut. 14, 4. 5. aber nicht zu dem übrigen Theile des Gesetzes. Es lässt sich hier ein bestimmter Fortschritt der Gesetzgebung, der Bildungstrieb eines legislatorischen Prinzipes gar nicht nachweisen. Wir können das doppelte Speise-

---

*) Auf Ezechiel Cap. 40 ff. wird man sich nicht berufen dürfen (Michaelis, Mos. Recht I, §. 9.), da hier die Zukunft nur als geweissagte, keineswegs aber als nach einer bestimmten Norm geregelte Gegenwart erscheint. Als Gesetz stellt wenigstens der Prophet seine Bestimmungen nicht dar, sondern als Zustand, den er mit dem vorausgesetzten Gesetze in Verbindung und Harmonie bringt. Eine zukünftige Gestaltung der Theokratie ist aber ein ganz anderes, als ein mit dem Augenblicke seiner Anordnung in Rechtskraft tretendes Gesetz.

gesetz nur aus einer verschiedenen Veranlassung erklären, welche eben eine erneuerte Einschärfung desselben nothwendig machte. Diese lässt sich aber in einem späteren Zeitalter gar nicht passend denken und angeben. So ist nicht einzusehen, warum das Gesetz über die Freilassung der Sclavinnen Deut. 15, 17. aufheben kann das Ex. 21, 7., wenn nicht beide Anordnungen aus der mosaischen Zeit herstammen. Derselbe Verfasser, welcher es wagen durfte, sein Gebot als ein Mosaisches auszubieten, sollte nicht vielmehr das schon anerkannt Mosaische umgeändert und zu verfälschen gesucht haben, statt durch solchen Widerspruch den grössten Verdacht gegen sich zu erregen? Eben so steht die Anordnung rücksichtlich des Erlassjahres (Cap. 15.) in genauer Beziehung zu den früheren über Sabbath- und Jubeljahr. In jedem siebenten Jahre soll man keine Schulden eintreiben und die Knechte frei lassen. Dieses Gesetz muss einen in der Beschaffenheit des siebenten Jahres liegenden Grund haben. In dieser seiner Beschaffenheit erscheint es früher nämlich als die Ausprägung und Fortbildung der Idee vom Sabbath. Hier tritt nun die praktisch wichtige Seite jener theokratischen Grundlage besonders hervor. Es wird ein Gesetz der Wohlthätigkeit, des Segens für Arme und Knechte, so dass sich die Segnungen des Sabbaths, wie der Sabbathjahre als Ruhetage und Ruhejahre an denen insonders manifestirten, welche die Gedrücktesten im Volke waren. Umgekehrt hat man nun auch hier die Anordnung des Deut. als die früheste ansehen wollen, insofern das einfache Wohlthätigkeitsprinzip jene weiteren abstrakteren Ausbildungen hervorgerufen habe *). Aber der Sabbath selbst ist seiner ursprünglichen Bestimmung nach keineswegs aus einem blosen Prinzip der Wohlthätigkeit hervorgegangen; eine solche Einrichtung musste höher motivirt sein **), um sich als eine in das ganze Volksleben eingreifende geltend zu machen; jenes war blos die Folge einer solchen Einrichtung, die mit dem theokratischen Prinzipe und der Idee eines Gottgeweihten Volkes innigst zusammenhing, und um dieses ihres auf die höchste Bestimmung des Volkes bezüglichen Charakters willen als eine wahr-

---

*) S. George, a. a. O. S. 28 ff.

**) Wie dies auch George, S. 196 ff. selbst annehmen muss.

haft heilige Satzung dastehend auch in das praktische Leben des Volkes übergehen und sich hier durchbilden konnte. Wenn daher das Deut. auf dieses praktische Element des Gesetzes dringt, so setzt es voraus die theoretische Begründung des Gesetzes selbst: es musste sich ausweisen können als heilige in der Natur Jehova's und des Volkes Berufung begründete Einrichtung: nur dann konnte das gefordert werden, was das Deut. verlangt. Dazu kommt, dass die Motivirung, welche hier auch dieser Vorschrift beigegeben ist, dass das Volk Jehova's viele Völker beherrschen und in seinen Besitz bekommen werde (15, 6 ff.) recht eigentlich aus dem Bewusstsein der mosaischen Zeit geschrieben ist, wo die auch im Geben des Irdischen sich gross beweisende Güte des Herrn auf's eindringlichste aufforderte, dieselbe Gesinnung gegen den Nächsten zu beweisen.

So weiset denn auch die innere Beschaffenheit des Deuteronomium uns auf die mosaische Zeit als seine Abfassungs-Periode mit grosser Entschiedenheit hin.

§. 134.

Schlussbemerkungen.

Sollte sich auch das Resultat unsrer bisherigen Untersuchungen nur so stellen, dass der Pent. nichts enthalte, was der Annahme seiner mosaischen Abfassung widerspräche, so würden wir dadurch schon genöthigt sein, dem Zeugnisse des Werkes von seiner Abfassung Glauben zu schenken. Wer die Schwierigkeit des positiven inneren Beweises einer Schrift für ihre Authentie namentlich in dem gegenwärtigen Falle, bei den Gesetzen insbesondere erwägt, wird sich nicht für berechtigt halten dürfen, mehr zu verlangen. Gleichwohl führt die genauere Prüfung des Werkes zu einem ungleich wichtigeren als jenem bloss negativen Resultate. Die mythische Ansicht lässt sich an dem Buche gar nicht durchführen: sie fällt in sich selbst zusammen. Was die neuere Kritik als Eigenthümlichkeit der Erzählung des Pent. aufgeführt hat: beweiset richtig gefasst nur für einen streng objektiv historischen Charakter des Werkes. Dahin gehört zunächst die vermisste

Vollständigkeit der Nachrichten*); diese zeigt uns überall einen bestimmten Plan des Erzählers, dessen Begriffe von Vollständigkeit allerdings wesentlich verschieden von denen der neueren Kritiker waren. Vollständig wird und muss man seine Darstellung finden, wenn man seinen Endzweck erwägt: die historische Vorbereitung und Gründung der theokratischen Anstalt darzustellen. Dieser so streng festgehaltene Endzweck beurkundet ein Aufgehen der ganzen Subjektivität in jene Idee, ein Leben in derselben: eine durch Fakta, Umstände, Führungen hervorgerufene Ueberwältigung des subjektiven Lebens von der Objektivität: ein Sich-Bewegen in einer bestimmten scharf abgegränzten Sphäre und grösstmöglichste Sicherheit auf diesem Standpunkte. Damit sind wir also nicht auf „den Mangel an Nachrichten" geführt, sondern gerade zu der entgegengesetzten Ansicht: ein solches Wissen um die Zeit, ihre höhere Bedeutung, welches wir nur bei einem Zeitgenossen, der seine Zeit geistig beherrschte, hoch über sie hervorragte, erwarten dürfen. Dasselbe Ergebniss gewinnen wir durch die Prüfung der zweiten bemerkten Eigenthümlichkeit, welche sich auf den Pragmatismus und die Mythologie des Werkes bezieht**). „Sehr bestimmt, heisst es, werden die übernatürlichen, im göttlichen Willen liegenden, unvollständig aber die natürlichen Ursachen, die menschlichen Beweggründe und die natürliche Verkettung der Begebenheiten nachgewiesen. Hiemit hängt zusammen, dass so viele Vorgänge den Gesetzen der Natur widersprechen und eine unmittelbar eingreifende Wirksamkeit Gottes voraussetzen." Fassen wir diese Betrachtungsweise zunächst in ihrem Verhältnisse zu dem Gegenstande auf, so muss die bezeichnete Eigenthümlichkeit nur vollkommen angemessen erscheinen. War es Zweck dieses Werkes, die Lebensgeschichte eines einzelnen Mannes in extenso zu liefern (etwa die des Moses): so sind jene Bemerkungen durchaus begründet, man müsste dann, möchte auch noch so grosses im Leben eines solchen vorgefallen sein, die Erzählung für mangelhaft und unvollständig halten, und damit ihre authentische Berichterstattung in Zweifel ziehen. Dies ist aber hier entschieden nicht der Fall.

---

*) de Wette, Einl. §. 144.

**) de Wette, §. 145. vgl. Bertholdt, 3, S. 779 ff.

Der Gegenstand ist das Reich Gottes auf Erden, allerdings ein eigenthümlicher, ja durchaus einziger Gegenstand, der daher auch gerade in dieser seiner Eigenthümlichkeit den Charakter für sich in Anspruch nehmen muss, den die Gegner selbst richtig bezeichnen als die unmittelbar eingreifende Wirksamkeit Gottes. Wir gewinnen durch dieses Argument sonach gerade das Resultat, dass sich der Gegenstand unserer Relation getreu in derselben abspiegele und durchgeführt finde, dass sie in Einklang mit sich verharrend ein klares Bild von ihrem Endzwecke entwerfe. Sodann ist aber auch jene gegnerische Beobachtung wichtig für den individuellen Charakter des Berichterstatters. Er zeigt sich als solchen, der „sehr bestimmt die im göttlichen Willen liegenden Ursachen" anzugeben vermag, der mit seiner Erkenntniss des göttlichen Heilsplanes wunderbar ausgezeichnet dasteht. Leistet er nun wirklich, was wir demnach zu erwarten berechtigt sind, so sind wir genöthigt, ihn als besonderer göttlicher Erleuchtung theilhaftig anzuerkennen, vermittelst deren es ihm möglich wurde, nicht nur einzelne wunderbare Fakta zu berichten, sondern sie auch in der Weise zu verknüpfen, dass wir in den Gegenstand lebendig eingeführt das Walten Gottes im Ganzen und Grossen in Mitten seines Reiches zu übersehen vermögen.

Statt dessen aber nimmt unsre neologische Kritik eine seltsame Prämisse zu Hülfe, und gelangt dadurch zu andern Resultaten. Bis dahin hatte de Wette richtig d. h. historisch wahr und getreu den Charakter der Erzählung bezeichnet. Auf diesen Charakter wird aber nicht weiter eingegangen, derselbe nicht näher geprüft. „Wenn es, heisst es weiter, für den denkenden Verstand wenigstens zweifelhaft ist, dass solche Wunder wirklich geschehen sind," u. s. w. Hier tritt als höchste Instanz urplötzlich der „denkende Verstand" ein: dieser verneint ein Wunderbares überhaupt — doch auch damit ist es nicht so ernstlich gemeint. In den früheren Ausgaben der Einl. hiess es „entschieden ist," nunmehr ist dies in ein „wenigstens zweifelhaft" umgeändert, und die Instanz des „denkenden Verstandes" hat sich damit freiwillig ihrer souveränen Auktorität begeben, und als blosse subjektive Meinung hingestellt. Die Eigenthümlichkeit der Wunder des Pent. wird nicht näher bezeichnet: man sieht also

auch nicht einmal ein, warum gerade solche Wunder bezweifelt werden müssen. Aber die Bildung des Verstandes ist auch bloss bis dahin gekommen, die Wunder als einzelne Fakta zu bezweifeln, ihre höhere Einheit hat er nicht eingesehen; denn was er früher im Allgemeinen als „göttlichen Willen“ bezeichnete, ist gerade dieses Centrum, aus welchem alle jene Fakta sich ableiten. Jener göttliche Wille ist aber eben so sehr ein einiger als concreter: und als solcher die Realisirung der Idee des Gottesreiches. Dieses erste, und Alles übrige als seine Entwickelung in sich begreifende, Wunder ist aber und bleibt ein solches, mag man die Entstehung der dasselbe darlegenden Urkunden als gleichzeitig oder spät ansehen; sonach hätte der gebildete Verstand mit seiner Wunderleugnung nichts gewonnen.

Hiemit haben wir den Grundirrthum der neueren Kritik bezeichnet: er besteht in der Auflösung des Totalbegriffes der wunderbaren Entstehung der Theokratie in einzelne isolirt dastehende, dem gewöhnlichen Naturlaufe widersprechende Ereignisse. Daher das Urtheil: „dass die Erzählung nicht gleichzeitig oder aus gleichzeitigen Quellen entnommen, dass das Wunderbare der Phantasie späterer Erzähler zuzuschreiben sei.“ In diesem Falle hätten wir im Pentateuch nur vereinzelte sich widersprechende und gegenseitig aufhebende Sagen: einzelne abgerissene ungewöhnliche Fakta ohne höhere Beziehung: einige Trümmer, aus der Vorzeit gerettet, mit den Vorstellungen einer ungleich späteren Gegenwart versetzt, denen die innere Einheit fehlt. Der exegetische Irrthum hat hier den dogmatischen hervorgerufen, und umgekehrt dieser auf jenen eingewirkt. Halten wir dagegen den Grundgedanken des ganzen Buches fest, so erscheint uns derselbe nicht als eine spätere Idee, wie er denn überhaupt gar nicht seiner Natur nach blosse Idee, leere Abstraktion ist und sein kann, sondern immer nur da sein Dasein haben kann, wo das Faktum die Idee hervorrief. Daraus folgt die innere Identität des Faktischen und des Ideellen in der Ueberlieferung des Pent.; der Verf. lebend in der Idee jenes Buches kann nicht dem Faktischen ferne gestanden haben, da er sonst Erfinder sein musste — was aber der Natur der Sache nach unmöglich ist, — er muss in dem Faktischen selbst

gelebt und daraus jenes höhere seine Schrift belebende Bewusstsein gewonnen haben: er muss Zeitgenosse sein.

Wir haben im Einzelnen nicht nur die Unhaltbarkeit der mythischen Auffassung, sondern auch die innere historische Wahrheit unsrer Berichte nachzuweisen gesucht: wie sich hier das Einzelne durchaus nicht als erfunden, sagenhaft bewährt. Die Gegner selbst machen hier Zugeständnisse, die am besten gegen sie selber zeugen. Mehrfach wurde bemerkt, wie selbst skeptische Kritiker, als de Wette, von Bohlen, nicht mit der Annahme blosser Fiktion auszureichen vermochten und ein traditionelles Element anzuerkennen sich genöthigt sahen. Dies gesteht auch im Allgemeinen auf merkwürdige Weise Vater zu. „Ein nüchterner Sinn der Wahrheit, sagt er, spricht sich grösstentheils in diesen Büchern aus.“ (S. 597.). „Auch über die nachfolgenden früheren Zeitalter, selbst des Abraham's zeigen die Verfasser dieser Bücher keine so genauen Kenntnisse, dass nicht die meisten derselben auch in den Zeitaltern der Könige — nach der übrig gebliebenen Tradition so aufgeschrieben sein könnten.“ (S. 599.). Schon Ausdrücke, wie „die meisten,“ „nach der Tradition,“ „könnten“ zeigen hier die Unsicherheit des kritischen Urtheils. Es wird aber dieses auch dadurch schon widerlegt, dass sich bei der Annahme der traditionellen Erhaltung nicht jene Ingredienzien nachweisen lassen, mit welchen die ausgeschmückte Sage versetzt zu werden pflegt, und welche eben ihr späteres Entstehen beurkunden.

Allerdings ist der Beweis der Aechtheit des Pent. aus seiner inneren Beschaffenheit nicht immer mit der gehörigen Schärfe und Consequenz von den Apologeten geführt worden. Die Spitze dieses Beweises ist nämlich die, dass die Beschaffenheit des Pent. sowohl im Allgemeinen wie im Besonderen in literarhistorischer wie in religiöser Beziehung ein unerklärliches Räthsel ist, falls er nicht von Moses verfasst ist. Es müsste, um eine spätere Abfassung zu statuiren, ein Verfasser angenommen werden, welcher gerade so schrieb, wie Moses geschrieben haben würde, eine wahrhaft fabelhafte Annahme! Statt aber das Ganze des Pent., seine historischen Nachrichten, sowohl einheimische als ausländische Geschichte betreffend, wie seine legislativen und prophetischen Be-

standtheile ins Auge zu fassen, blieb man auf ungebührliche Weise bei Einzelheiten stehen und urgirte diese. Erst in der Totalität und der harmonischen Uebereinstimmung alles Einzelnen liegt die Schärfe des Beweises.

So hat man namentlich zu einseitig den „ägyptischen Geist" des Buches hervorgehoben, so fern die Kenntniss des Verf.'s von Aegypten eine solche sei, die sich in späterer Zeit gar nicht denken lasse. Auch wir haben vielfach dergleichen Züge in unserer Kritik hervorgehoben und geltend gemacht und die Ansicht derer, dass Verstösse gegen die Sitten und Geschichte Aegyptens im Pent. sich finden, als durchaus nichtig erwiesen. Nun wenden aber die Gegner ein*), es habe bei der auch später statt findenden politischen und merkantilischen Verbindung mit Aeg. eine solche Bekanntschaft statt haben können. Hier ist allerdings die Möglichkeit zuzugeben, dass ein späterer Schriftsteller sich in den Besitz dieser Kenntnisse setzen konnte, dass er damit einen gewissen gelehrten Prunk trieb, dass er mit Geschicklichkeit sie in den Context zu verweben, und das mosaische Zeitalter auf diese Weise zu reproduziren wusste (vgl. z. B. Gen. 13, 10. 47, 20 ff. Num. 13, 23. Deut. 11, 10 ff. u. §. 126. 127.). Aber mit diesem Zugeständnisse haben die Gegner nicht das Mindeste für sich gewonnen. Denn man räumt hiebei eine Kenntniss des ägyptischen Alterthumes ein, welche ein Späterer nur vermittelst gelehrter Beschäftigung mit demselben sich anzueignen vermochte, da die Notizen des Pent., ja zum Theil historischer Art sind, sonach nur auf jenem Wege in späterer Zeit erlangt werden konnten. Es müsste daher um die gegnerische Ansicht zu rechtfertigen, ungleich mehr bewiesen werden, als eine blose später bestehende äusserliche Verbindung mit Aegypten; es müsste diese Art und Weise des literarischen Verkehrs, ein gelehrtes Studium, bei den Hebräern durch Analogieen dargethan werden. Es müsste vor allem aber erwiesen sein, wie zu jener durchaus ferner liegenden Annahme alles andere mit unabweisbarer Nothwendigkeit zwinge, so dass die zunächst liegende Annahme, jene Kenntniss sei aus

---

*) S. besonders Hartmann, S. 726 ff. v. Bohlen, S. LI ff. de Wette, Einl. S. 174.

einem langen und engen frühen Zusammenleben des Volkes mit den Aegyptern geflossen, nicht statt haben könne. In dieser seiner allgemeinen Beziehung gefasst erscheint aber das Argument der Gegner als völlig unstatthafte Annahme, da erwiesener Maassen Alles vielmehr uns in das mosaische Zeitalter hinführt. Diese Unstatthaftigkeit tritt recht sichtbar hervor, wenn wir bemerken, wie eitel die Ausflucht ist, welche die Gegner ergreifen, wenn ihnen die genaue Kenntniss des alten Zustandes Kanaans, die Nachrichten von seinen Urvölkern u. s. w. entgegen gehalten werden. Hier bleibt ihnen nichts anders übrig als zu erklären, dass diese Nachrichten „sehr mangelhaft und widersprechend sind," *) wovon das Gegentheil in dem Früheren von uns nachgewiesen ist.

So wie sich aber die Apologetik auf einen einseitigen Standpunkt treiben liess, so bewahrte sie sich auch nicht vor entschiedenen Missgriffen. Dahin gehört namentlich die früher von Eichhorn in Bezug auf das 4te Buch besonders geltend gemachte Annahme eines Tagebuches Mosis, worin verschiedene Aufsätze ohne Rücksicht auf den Inhalt in chronologischer Unordnung neben einander gestellt seien. Hier blieb es den Gegnern dann freilich ein leichtes, Hypothese gegen Hypothese zu setzen und die verschiedenartigen Aufsätze von verschiedenen Verfassern zum Theil aus sehr späten Zeiten herrühren zu lassen, und nur einzelne Elemente als Mosaisch anzuerkennen **). Allein gerade das Fundament jener Hypothesen, die Verwirrung und Verschiedenheit der Aufsätze ist ein erwiesen unsicheres und haltloses.

Mit mehr Glück schien es dagegen den Vertheidigern der Aechtheit gelingen zu wollen, die Annahme geltend zu machen, dass im Pent. sich Interpolationen, deren Statuirung die Aechtheit des Buches noch keineswegs aufhöben, vorfänden ***).

*) de Wette, Einl. S. 174 f. — Vater, S. 600 ff., auf welchen de W. sich beruft, schwankt zwischen der Annahme von Tradition und Erfindung — in beiden Fällen wäre aber der von de Wette bezeichnete Charakter nothwendige Consequenz einer solchen Annahme.

**) S. Vater, 3, S. 543 ff.

***) Vgl. z. B. Jahn, S. 60 ff. Ch. Fr. Fritzsche, Prüf. der Gründe u. s. w. S. 135. Rosenmüller, prolegg. p. 36. Eichhorn, an vielen St. Herbst, l. cit. p. 52 sq. u. a.

Mit Recht ist von der anderen Seite diesem Verfahren der Vorwurf der Willkühr gemacht, dass die kritische Operation hier durchaus integrirende Theile weggeschnitten habe, und sich auf die Voraussetzung allein stütze, diese oder jene Stelle könne nicht von Moses geschrieben sein*). Auch wir behaupten, dass der Text der mosaischen Bücher nicht minder rein von Interpolationen sei, wie die übrigen Schriften des A. T. und keine absonderliche Ausnahme in dieser Beziehung bilde, und dass die Annahme von Interpolationen ein bloses Ruhepolster kritischer Fahrlässigkeit oder Untüchtigkeit war, um sich der Schwierigkeit des Nachweises der Aechtheit der bezweifelten Stellen zu überheben. Von Interpolation zu Ueberarbeitung ist ein so geringer Schritt, namentlich wenn wir den letzteren Begriff im Sinne und Geiste des Orients fassen, dass wir keinen Damm der letzteren Annahme entgegen zu stellen wüssten, falls die erstere begründet wäre. Allein die Behauptung, dass Interpolationen im Pent. sich fänden, ist gerade so willkührlich als die ihr entgegenstehende, welche jene Stellen zwar für ursprüngliche Bestandtheile des Buches hält, daraus aber die spätere Abfassung desselben folgert. So ist**) die Formel: bis auf diesen Tag, so wenig Zeichen der Interpolation als eines später lebenden Verf.'s. Es fragt sich bei dem durchaus relativen Sinne der Formel***) nur, ob die Stellen, wo sie sich findet, bereits von Moses mit Anwendung jener Formel geschrieben sein können oder nicht. Von den Stellen der Genesis, wo sich die Formel am häufigsten findet (19, 38. 26, 33. 32, 32. 35, 20. 47, 26.) wird Niemand behaupten können, die Formel sei unmosaisch, da sich sämmtliche auf die alte Geschichte beziehen, von welcher ein Verf. des mosaischen Zeitalters mit Recht sich so ausdrücken konnte. Eben so bezieht sich die Formel Deut. 2, 22. 10, 8. 29, 3. auf die für die damalige

---

*) Vgl. besonders von Bohlen, S. LXXXIV ff.

**) Cf. de Wette, Einl. §. 147. a.

***) Vgl. darüber König, ATliche Studien. Erstes Heft, S. 94 ff., wo treffend auch darauf hingewiesen wird, wie der Begriff „eine lange Zeit" (ימים רבים) bei den hebr. Schriftstellern von der verschiedensten Zeitlänge gebraucht wird, und also diese Redensarten durchaus relativer Natur sind.

Zeit längst verflossenen Ereignisse in der Wüste. Nur 3, 14. geht auf ein Faktum, was erst in der letzteren Zeit des Moses vorfiel: aber offenbar konnte Moses so gut sagen, der Name Jairsdörfer, entstanden in jener Zeit, habe sich erhalten bis auf die Zeit, da er jene Nachricht aufzeichnete, als ein späterer sich so ausdrücken konnte. So hat man die sogenannten „archäologischen Erläuterungen", wie die doppelten Städtenamen u. s. w. in gleicher Weise missverstanden; die Notiz an und für sich kann hier gar nicht Kriterium sein; es kommt immer auf die nähere Beschaffenheit der Stelle an, und in dieser Beziehung haben wir an keiner Stelle in unserer Kritik ein unmosaisches Element wahrnehmen können.

Nur eine Stelle ist in dieser Hinsicht noch näher zu bestimmen: nämlich der Bericht über den Tod Mosis Deut. 34. Nicht nur der Inhalt dieses Abschnittes setzt denselben als nach dem Tode Mosis geschrieben*), sondern auch das Verhältniss desselben zu dem vorhergehenden macht ihn zu einem von demselben getrennten. Denn da Cap. 31. den Schluss des Werkes enthält, wo sich Moses als der Verfasser des Früheren wie des Liedes Cap. 32. bezeichnet (wozu dann noch der Segen Cap. 33. gehört), und sich sonach das Ganze als ein in sich vollendetes bis zum 33sten Cap. darstellt, (vgl. §. 108.), so wird dadurch entschieden Cap. 34. ein besonderes, von dem Früheren klar getrenntes Stück — ein Anhang zum Deut., der aber, weil er sich selbst als solchen klar charakterisirt, nicht mit den Interpolationen des Buches in gleiche Kategorie zu stellen ist. Es würde dies eine gleiche Verwechselung der Begriffe verrathen, als wenn Jemand das 8te Buch von Caesar's Schrift de bello Gallico eine Interpolation nennen wollte, weil es ein von einem andern verfasstes Supplementum zu jenem Werke bildet**).

*) Wie dies auch jederzeit von der gesunden Kritik anerkannt wurde; vgl. Carpzov, introd. p. 137.: pervulgata omnium est confessio, cap. 34. integrum vel a vs. 5. saltem ad finem, ab auctore alio aeque tamen *θεοπνεύστῳ* — fuisse profectum.

**) Vgl. Sueton. vit. Caes. c. 56. alii Oppium putant alii Hirtium, qui etiam Gallici belli novissimum imperfectumque librum suppleverit. Bähr, Röm. Lit. Gesch. §. 182.

§. 135.

Der Pentateuch als literarisches und religiöses Dokument seiner Zeit betrachtet.

Bereits früher wurde in Bezug auf die Geschichte der Schreibekunst nachgewiesen, dass der Pent. ein von Mosis Hand geschriebenes Werk füglich sein könne (§. 43 ff.). Auch in linguistischer Hinsicht ergab es sich, wie dieses Buch mit Recht an der Spitze der hebr. Literatur stehe und seinen alterthümlichen, ursprünglichen Charakter trefflich bewähre (§. 31.). Es könnte demnach scheinen, nachdem wir die innere Beschaffenheit des Buches als im vollkommenen Einklange mit jenen Resultaten stehend erkannt haben, dass der mosaische Ursprung des Pent. genügend gerechtfertigt sei. Allein das äusserliche Verhältniss dieses Buches zu seiner Zeit verdient noch eine etwas genauere Beleuchtung.

Der Pent. ist zunächst ein schriftstellerisches Erzeugniss seiner Zeit, und in dieser Hinsicht fragt es sich, wie wir sein Verhältniss zu derselben und der folgenden Zeit zu erklären haben. „Es ist Unsinn, meint de Wette, (Einl. §. 163.) anzunehmen, dass Ein Mann die episch-historische, rhetorische und poetische Schreibart im ganzen Umfange, so wie auch diese drei Gebiete der hebr. Literatur, ihrem Inhalte und Geiste nach, im voraus geschaffen und allen folgenden Schriftstellern nichts als den Nachtritt gelassen haben soll.“ In dieser Behauptung liegt eine zwiefache Voraussetzung, die sich bei näherer Prüfung als unwahr herausstellt. Es wird nämlich zunächst das Buch als ein aus dem Bildungsgange der damaligen Zeit lediglich hervorgegangenes, diese aber wiederum ihrerseits als ein durchaus roher und barbarischer Zustand angesehen. Es muss zuerst allerdings der Begriff von Bildung hier in dem beschränkteren Sinne von religiös ethischer Bildung genommen werden, sofern der Pent. als durchaus religiöses Dokument nur zu dieser in Betracht kommen kann. Da verhehlt es nun einerseits unser Buch durchaus nicht, wie dieser Zustand auf die Masse des Volkes gesehen keineswegs ein hoher zu nennen sei. An diesen knüpft es daher auch gar nicht an, sondern es geht zurück auf eine bessere Vorzeit, hinter wel-

cher die Gegenwart bedeutend zurück geblieben war, auf die alte Geschichte der israelitischen Stammväter, an welche es die der Gegenwart sodann unmittelbar anreiht. Wo aber eine solche Urzeit vorangegangen ist, da ist bereits, wo sie lebendig erfasst wird, eine hohe geistige Anregung vorhanden, welche auf den Boden der Gegenwart verpflanzt nur wieder neue Früchte tragen kann. Dadurch schon steht der Pent. als ein über seine Zeit bedeutsam hervorragendes Werk da, und es kann nur noch die Rede sein von demjenigen Einflusse, den es selbst wieder auf seine Zeit ausübte. Und hier finden wir wie nicht nur prophetische Begeisterung einzelne unter dem Volke ergreift (Num. 11.), sondern auch wie ein eigenes literarisches Leben sich gestaltet. Es ist die Rede von eigenen „Spruch redenden Männern,“ משלים, Num. 21, 27., deren Gesänge Israel singt (21, 17.), und das ebendas. Vs. 14. angeführte „Buch der Kriege Jehova's“ weiset auf eine Sammlung dergleichen poetischer Erzeugnisse hin. Mit dem Kultus stand damals bereits eine heilige Poesie in Verbindung, auf deren Vorhandensein eine Menge Stellen hinführen (s. Abth. 1. S. 190.). Wo sich so auf der einen Seite der Anschliessungspunkt, und auf der andern die Einwirkung und Anregung eines literarischen Dokumentes ausweiset, da sind wir befugt, dasselbe als ein im engen Zusammenhange mit der Zeit stehendes anzuerkennen.

Es ergiebt sich aber auch, dass die literarische Thätigkeit eines Moses dann nicht aufgefasst werden dürfe in jener abstrakt zerlegenden Weise, wornach das historische, rhetorische und poetische Gebiet als verschiedene Zweige neben einander gestellt werden. In jener Zeit ist noch von dieser Trennung nicht die Rede, am wenigsten bei dem erhabenen Gottgesandten. Seine Rede, auch wo sie nach jenen verschiedenen Seiten sich ergeht, ist nur von einem Geiste beseelt und durchdrungen; dieser wesentlich religiös theokratische Geist ist der innere Einigungspunkt, das feste Bindungsmittel, welches jene verschiedenen Gestaltungen literarischer Thätigkeit zusammenhält und als das Werk Eines Mannes begreifen lässt. Gerade das war das Eigenthümliche des Berufes des Gesetzgebers, dass er in dieser Weise das theokratische Leben beherrschte, alle Seiten desselben berührte, und in sich

das vereinte, was eine spätere Zeit zerlegte, und im Einzelnen zu fördern und auszubilden berufen war. Auf concrete und darum ächt lebendige Weise durchdringt das Geschichtliche das Gesetzliche, und beides wieder das Rhetorische; das dichterische Element steht in genauester Beziehung zu der Geschichte, und so sehen wir in dieser concreten Einheit nicht ein willkührlich zu Trennendes sondern gerade ein auszeichnendes Merkmal dessen, von dem allein im A. Bunde gesagt werden konnte, dass kein anderer in so unmittelbarem Verhältnisse zur Gottheit gestanden habe. Hier findet daher in der That kein Nachtreten der Späteren statt: dies würde wenigstens die mangelhafteste Bezeichnung für den nothwendigen historischen Zusammenhang sein, in welchem alles spätere theokratische Leben mit seiner ursprünglichen Begründung stehen musste.

Wenn wir so den Pent. als religiöse Urkunde allein zu betrachten haben, so finden wir auch diesen seinen Charakter durch das, was das Buch über sich selbst aussagt, hinreichend bestätigt. Nirgends erscheint dasselbe als die Privatschrift seines Verfassers, sondern seine öffentliche kirchliche Bestimmung ist aufs unumwundenste ausgesprochen. Eine Anzahl eigener Verordnungen hat die Bestimmung, das Werk als ein durchaus öffentliche Auktorität habendes darzustellen. Nach Deut. 31. wird dasselbe zuerst den Priestern und den Aeltesten übergeben. Das Deut. hatte mehrfach geboten, das Gesetz von Zusätzen und Verfälschungen rein zu erhalten (z. B. 4, 2.); auf diesen göttlichen Befehl bezieht sich denn auch diese Maassregel zurück. Schon 17, 18. erschienen die Priester als Bewahrer des Gesetzes; 31, 9. wird die Erfüllung dieses Ausspruches berichtet. Hiezu kommt noch ein doppelter Befehl: einmal soll alle sieben Jahre am Laubhüttenfeste das Gesetz dem Volke vorgelesen werden, sodann soll das ganze Buch an die Seite der Bundeslade niedergelegt werden (vgl. Abth. 1. §. 6.). Je mehr das Deut. überall die übrigen BB. als mosaische Urkunden voraussetzt, desto mehr ist man genöthigt die Ausdrücke: „alle Worte dieses Gesetzes“ (Vs. 12.) und „das Buch dieses Gesetzes“ (Vs. 26.) nicht auf einen bestimmten Bestandtheil des Pent. zu restringiren, sondern darin eine Beziehung auf das Ganze anzuerkennen. Hiedurch ist aber

das Werk allem Verdachte einer späteren Verfälschung oder Unterschiebung enthoben. Ein Werk, welches diese Forderungen stellt, hat damit ein solches Kriterium über sich selbst den Lesern in die Hände gegeben, dass es mit leichter Mühe anerkannt oder verworfen werden musste. Ausserhalb des priesterlichen Kreises konnte dasselbe nicht entstehen; denn dann hätte es nimmermehr als in ihren Händen befindlich sich nennen können. Eben so wenig aber auch innerhalb desselben; denn es heisst ausdrücklich, dass es ein Zeugniss gegen die Priester sein werde: das mithin wohl verachtet und bei Seite geschoben werden konnte, aber nicht als ein neu entstehendes sich auf diese Anerkennung stützen durfte. Fand sich dasselbe nicht an der Seite der Bundeslade, und war selbst die Verpflichtung unbekannt, dass es dort seinen eigentlichen Platz haben müsse — wie hätte dieser Platz alsdann prätendirt werden können; es lag dann ja eine der gefährlichsten Waffen in den Händen derer, für welche das Buch bestimmt war, gegen dasselbe. Oder war die Verordnung des alle sieben Jahre vorzulesenden Gesetzes auch noch so lange unbeachtet geblieben, so legte dieselbe wohl ein starkes und vollgültiges Zeugniss für die Fahrlässigkeit und Entartung der Priester wie des Volkes ab: war aber nicht eine solche Institution sonst als heilige Auktorität wohl begründet, so würde sie durch ihre Nicht-Beobachtung sich hinreichend als das Produkt eines falsarius erwiesen und keineswegs mit jener Anforderung hingestellt haben, zumal den Priestern dann nur daran gelegen sein konnte, eine solche Satzung als nicht verbindlich anzusehen.

Die Gegner fühlen die Kraft dieses Beweises auch hinlänglich, und Vater besonders hat durch eine Menge schlechter Ausreden dieselbe nur noch verstärkt. So bemerkt derselbe, auf seine Fragmenten-Hypothese sich stützend, dass sich jene Stellen des Deut. nur auf einzelne Theile desselben, welche dieser Verf. kannte, beziehe (S. 563.) — dass das Gesetz über die siebenjährige Vorlesung des Gesetzes an die im Deut. ganz vereinzelt dastehende Verordnung vom Erlassjahre gebunden sei (S. 565. — s. dagegen §. 133.) — dass nicht deutlich im Texte stehe, ob die Ausrufung des Gesetzes nur für die nächsten sieben, oder alle sieben Jahre verordnet werde; Vs. 10., während der Sprachge-

brauch und der Context ganz entschieden auf eine alle sieben Jahre vorzunehmende Vorlesung führen — dass die Geschichte bis auf Nehem. C. 8. nichts von einer Befolgung dieser Verordnung sage, was gerade, wie gezeigt ist, ihr späteres Entstehen nur um so unerklärbarer macht. Vielmehr bleibt das Urtheil Jahn's als völlig begründet stehen, dass es nicht leicht ein anderes Buch gäbe, bei dessen Herausgabe eine so grosse Publicität beobachtet worden, dessen Verf. so allgemein und so zuverlässig bekannt geworden wäre, welches sich so leicht, ja so unvermeidlich richtig, auf die Nachwelt habe fortpflanzen müssen (Einl. 2, S. 24.).

§. 136.

Geschichte des Pentateuchs. Zeugnisse für das Vorhandensein desselben, von Moses bis auf Salomo.

Suchen wir in der Geschichte des israelitischen Volkes und seiner heiligen Literatur die Geschichte unsers Buches selbst zu ermitteln, so sind wir durch die innere Beschaffenheit desselben allerdings von vorn herein zu nicht geringen Anforderungen berechtigt. Dieses Buch will nichts geringeres als die Grundlage des ganzen theokratischen Lebens und Treibens bilden; seine Zeugnisse betreffen die grossartigsten Wunderthaten Gottes, wodurch er sich in Mitten der Vorfahren Israel's verherrlicht hat; seine Gesetze lassen die strengsten Forderungen an den Einzelnen, wie an die Gesammtheit des Volkes ergehen; seine Verheissungen und Drohungen umschliessen die ganze Zukunft Israel's. Je mehr sich so das Gewicht dieser Anforderungen fühlbar macht, desto mehr muss man erfreuet sein, ihnen hier aufs vollständigste so weit es nur irgendwie bei einem so antiken Dokumente möglich ist, genügen zu können.

In der Geschichte treffen wir die vollständigste Bestätigung des Vorhandenseins des Pent. seit seiner Abfassung durch Moses. Selten hat ein anderes Buch so vollständige äussere Zeugnisse seiner Existenz aufzuweisen als das unsrige. Die Kraft dieses Beweises wird auch von den Gegnern der Aechtheit selbst gefühlt und die Art, wie sie denselben zu eludiren bemüht sind, liefert

gerade dafür ein um so vollgültigeres Zeugniss. So hat besonders de Wette*) durch Restriktionen die Kraft jenes Beweises abzuschwächen versucht. Es sind folgende: 1) „wenn man die verdächtigen Zeugnisse der Chronik weglässt“ — dies könnten wir uns vor der Hand gefallen lassen: würde die Chronik eine absonderliche Ausnahme rücksichtlich des Voraussetzens des Pent. und des steten Zurückgehens auf denselben bilden, so möchte es sein, dass sie hier nicht als kritische Auktorität zu benutzen wäre, allein desto mehr müssten wir dann auch darauf dringen, die übrigen Zeugen ungeschmälert zu lassen. Auch sollte man dies nach jener Bezugnahme auf die Chronik als einer eine Ausnahme machenden Schrift erwarten; allein das sogleich folgende zeigt, wie nur mit etwas veränderten Ausdrücken auch den übrigen historischen Dokumenten das Prädikat: „verdächtig“ beigelegt wird, und sonach eigentlich gar kein Zeugniss übrig bleibt, und überhaupt möglich ist, wobei freilich nicht einzusehen ist, wo denn das Kriterium bleibe, irgend ein objektiver Maassstab, nach welchem jenes Urtheil gesprochen und durch welches dasselbe motivirt werde. 2) „Wenn man den Vortrag der Erzähler von der Geschichte selbst unterscheidet, und jene nur als Zeugen für ihre Zeit gelten lässt.“ Wie eigenmächtig jene Unterscheidung von „Geschichte“ und „Vortrag der Erzähler“ von dieser Kritik gebraucht werde, so dass eigentlich gar keine Geschichte übrig bleibt, das hat die Kritik des Pent. zur Genüge erwiesen. Wahre und irgendwie zuverlässige Zeugnisse wird es hienach nirgends geben können, denn wenn wir fragen, was jene Kritik berechtige, dies oder jenes nur „für zum Vortrage“ des Erzählers gehörig anzusehen, so ist gerade das Motiv, dass hier eine Bezugnahme auf den Pent. statt finde. So dreht sich die Kritik im steten Cirkel des Beweises. 3) „Und wenn man Beziehungen auf mosaische Ausdrücke, Vorstellungen, Gesetzgebung und Geschichte nicht vorschnell als Zeugnisse für das Vorhandensein unserer mosaischen Bücher selbst ansieht“ — eine Distinktion, welche nur

---

*) Vgl. Einleit. §. 161 der 3. Aufl., während in den späteren Aufll. die Worte etwas geändert, aber die Einwendungen dieselben geblieben sind.

dann beweisend wäre, wenn entweder es wirklich nur Einzelheiten wären, die hier beweisen sollten, da hier mehr als je die Totalität entscheiden muss, oder wenn der Pent. sich selbst in einzelne Bestandtheile zerlegen liesse, was wir auf's entschiedenste zurückweisen mussten.

Sehen wir uns nunmehr in der unmittelbar nach-mosaischen Periode nach Zeugnissen für den Pent. um, so tritt uns zunächst das B. Josua entgegen. Dieses ruht so ganz und gar auf der Basis des Pent., ist so ganz von seinem Geiste durchdrungen und geht stets auf jenen zurück, dass man die Entstehung beider Schriften (wenigstens des Deut. und des Jos.) einem und demselben Verfasser beizulegen*), versucht hat. Es wird nun auch zugegeben, dass sich solche Beziehungen auf den Pent. fänden; doch hat man diesem Beweise dadurch seine Kraft etwas zu nehmen versucht, dass man bemerkt: 1) es zeuge dieses Buch nicht für das Ganze des Pent., sondern nur für einzelne von ihm angeführte Stellen**) — allein theils nach vorausgesetzter Richtigkeit der Fragmenten-Hypothese, theils ohne Rücksicht auf die Stellen, in denen entschieden das Gesetzbuch Mosis u. s. w. als ein Ganzes betrachtet wird (Jos. 1, 7. 8. 8, 31. 34. 23, 6.); 2) es zeigten die Stellen 24, 26. und 4, 10., dass das Gesetzbuch, welches im B. Josua citirt sei, noch Aufsätze enthalten habe, die dem Pent. fehlten, dass also das dort gemeinte Buch nicht eigentlich unser Pent. sei ***). Allein die St. 24, 26.: „Josua schrieb dieses in das Buch des Gesetzes Gottes", setzt ja offenbar ein solches ספר als bestehend voraus, wie im ganzen Josua es angeführt wird, und fügt diesem bei die Geschichte seiner Zeit. Die St. bezieht sich auf Deut. c. 31. zurück und will sagen, wie auch Josua das Beispiel Mosis befolgt und das

---

*) De Wette, Beitr. I, S. 137. Bleek, Repert. I, S. 46 f. Ewald, Stud. u. Krit. 1831, S. 602 ff., Stähelin, ebendas. 1835, S. 472 f. Tuch, Genes. S. LI ff., v. Lengerke, Ken. S. LXXXIII. u. a. — Widerlegt von Keil, Comm. z. Jos. S. XXIV ff. u. Lehrb. d. Einl. §. 42.

**) Vater, 3, S. 569 ff.

***) Vgl. de Wette, Beitr. I, S. 151 ff. Maurer, Comm. z. B. Jos. S. 9.

von ihm aufgezeichnete dem Gesetzbuche beigegeben habe (vgl. Abth. I, S. 21.). Noch weniger Schwierigkeit macht die St. 4. 10., wenn sie richtig verstanden wird. Es heisst Josua habe den Uebergang über den Jordan so beschaffen lassen, „wie Jehova es ihm befohlen habe“, und „wie Moses es ihm (dem Josua) geboten habe“, d. h. „ganz dem Befehle entsprechend, den Moses ihm bei seiner Berufung zum Heerführer des Volks ertheilt hatte“ (Keil, Comm. z. d. St.). Damit verschwindet auch jeder Schein für die gegnerische Auffassung.

Steht es darnach fest, dass das Buch Josua das Ganze des Pent., als eines von Moses geschriebenen und zur unverbrüchlichen heiligen Auktorität dem Volke übergebenen Gesetzbuches, kennt, so bleibt den Kritikern hier nichts anderes übrig als die späte Abfassung des B. Josua zu behaupten *). Freilich bildet nun hier wieder „die Bekanntschaft des Buches mit dem Pent.“ ein Hauptargument für die letztere Annahme, neben welchem noch hauptsächlich der „mythologische Geist“ des Buches hervorgehoben wird. Die übrigen Gründe sind ganz unerheblich, da das B. die deutlichsten Merkmale trägt, dass es nicht lange nach Josua's Tode abgefasst worden; vgl. Keil, Comment. S. XXXI ff. u. Lehrb. d. Einl. §. 44.

Vom B. Josua wenden wir uns zu dem d. Richter, und zwar erfordert dies eine um so genauere Prüfung, obwohl die Gegner ihre Behauptung: „dass es nicht die geringste Spur von den mosaischen Büchern enthalte“ **), später selbst fast zurückgenommen, nämlich dahin modifizirt haben, dass „der Verf. mit den BB. Mos. u. Josua bekannt ist“ ***).

Das B. d. Richter hat allerdings einen sehr ungeordneten politischen und religiösen Volkszustand zum Gegenstande: auch

*) Vgl. z. B. Vater, S. 567 ff. de Wette, Beitr. I, S. 137 ff. Bertholdt, S. 762. Hartmann, S. 558. u. a.

**) Worte de Wette's, Beitr. I, S. 152., mit welchem Bertholdt, S. 762., v. Bohlen, S. CL. vgl. CXX. übereinstimmen.

***) So de Wette, Einl. S. 218. 7te Aufl. Vgl. auch Bertheau, Comment. z. B. d. Richt. S. XXIII ff. — und die gründliche Widerlegung jener früheren gegnerischen Behauptung in Hengstenberg, Beitr. 3, S. 20 ff. u. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 133 ff.

liefert es keineswegs eine vollständige Geschichte desselben, welche in gewisser Beziehung kaum möglich ist, sondern nur einzelne denkwürdige Begebenheiten aus jener Periode. Nach beiden Beziehungen hin die Sache erwogen wird man es daher mit fast unabweisbarer Nothwendigkeit erwarten müssen, hier von mosaischen Einrichtungen, Beziehungen auf den Pentateuch nur wenig zu finden. Je weniger ein solches Resultat befremden dürfte, desto mehr muss es einen für die Aechtheit des Pent. günstigen Eindruck machen, hier gerade eine verhältnissmässig reich zu nennende Zahl von Beziehungen auf denselben anzutreffen. Sehen wir zunächst auf die Verfassung des Volkes: so finden wir in den Zeiten bald nach Josua noch eine Volksgemeinde (עדה), von ihren Aeltesten regiert, wie im Pent.*). Unter den Stämmen hat Juda den Vorrang und das Oberkommando (1, 2.; 20, 18. vgl. Num. 2, 3. 10, 14. Gen. 49, 8 ff.), wiewohl die übrigen Stämme des Nordens, namentlich Ephraim bereits Eifersucht beweisen und die Spaltung befördern**). Das Amt des שפט, dem die höchste Gewalt übertragen ist, erscheint so schon Deut. 17, 9 ff. vgl. Judd. 3, 10. Dagegen schlägt Gideon es aus, für sich und seine Söhne, König zu sein, denn Jehova allein sei König Israel's (8, 22 ff.), genau übereinstimmend mit Deut. 17, 14.***), Exod. 19, 5. 6. Deut. 33, 5., und Deut. 17, 20. Weiter führen uns die Nachrichten über den Cultus und das Priesterthum in dieser Periode. Auch bei aller Verwirrung, welche in Israel herrscht, sind wir doch im Stande, das in dieser Beziehung vorhandene als klar aus mosaischem Gesetze geflossen nachzuweisen. Gemeinhin befindet sich das Heiligthum (בית האלהים) in Siloh, 18, 31. und tadelnd wird

*) S. C. 20, 1. 21, 16. 22. Vgl. Studer, Comm. z. B. d. Richt. S. 461 ff. Dagegen Vatke's Machtspruch: „das wirkliche Recht trat als besonderes auf und das Volk bildete keine Gemeinde." Bibl. Theol. I, S. 262.

**) S. Gesenius, Comment. z. Jes. I, S. 436 ff.

***) Denn der Zusatz: „wie alle Heiden" weiset eben hin auf die Differenz ihrer Staaten von der Theokratie, deren König allein Jehova war. — Vatke dagegen muss die Nachricht des B. der Richter geradezu als „unhistorisch" verwerfen, S. 263.

hier des davon getrennten Privat-Heiligthums der Daniten Erwähnung gethan. Schon seit Josua's Zeit ist Siloh der gewöhnliche Sitz des Heiligthums; doch wird bei feierlichen Gelegenheiten, Volksversammlungen u. s. w., wo geopfert werden soll, die Bundeslade auch nach andern Orten gebracht, damit man das Gesetz erfülle, nur vor Jehova zu opfern (Deut. 12, 6 ff.). Besonders wichtig ist hier die St. 20, 26 ff., wo die Israeliten nach Bethel ziehen, und „vor Jehova fasten und weinen;" hier ist die Bundeslade, und Pinehas der Hohepriester bedienet sie (עמד לפניו, vgl. Deut. 10, 8., wo ganz derselbe Ausdruck) *): hier opfern sie Brand- und Friedens-Opfer**) (20, 26; 21, 4.). Hier erscheint der Engel Jehova's, der sich dem Volke auf ganz gleiche Weise offenbart, wie im Pent., beim Zuge durch die Wüste (vgl. 2, 1. 2 ff., wo alles wörtlich aus dem Pent. selbst entlehnt ist.). Die Israeliten befragen mehrmals Jehova und zwar dem Gesetze gemäss den Hohepriester, der vermittelst des Urim und Thummim antwortet (1, 1. 20, 18. 27.), und wie fest man diese Vorstellung hielt, zeigt gerade die magische Idee, welche man an die Wirksamkeit des hohepriesterlichen Kleides (אפוד) knüpfte und der abgöttische Gebrauch, den man davon machte, woraus eine durchaus willkührliche Exegese ein „Götzenbild" hat machen wollen, welches אפוד nirgends heisst und heissen kann***). Die Leviten erscheinen nirgends im Besitze eines bestimmten Landesantheils, der Anordnung des Pent. gemäss (vgl. Cap. 1. und 2.), sie erscheinen als zerstreuet in den einzelnen

---

*) de Wette, (Beitr. I, S. 233.) und Gramberg kann freilich diese St. sehr wenig zusagen; daher sie geradezu für Glosse erklärt wird! (Gesch. d. Rel. Id. I, S. 181.).

**) Zwar findet man in der Erwähnung der שלמים hier ein unmosaisches Element, da die Veranlassung zu jenen Opfern jedesmal eine traurige war, (s. Gramberg, a. a. O. S. 107.), allein aus Missverstand des Ausdrucks שלמים, der keineswegs bloss Dankopfer, sondern auch Bittopfer in sich schliesst, vgl. Reland, antqq. ss. p. 317 sq.

***) Was zuletzt Vatke, S. 267 ff. wieder behauptet hat, aber mit sehr schwachen Gründen. S. das Richtige besonders bei Hengstenberg, Beitr. 3, S. 97 ff. u. Christol. I, S. 322. 2te Aufl.

Stämmen*); aber merkwürdiger Weise als die allein legitimen Priester, die selbst der Götzendienst für sich zu gewinnen angelegentlichst bemüht war. — Auch Propheten finden sich, wenn gleich wenige (4, 4. 6, 8.). In dem Liede der Debora finden sich eine grosse Zahl von Anspielungen auf den Pent., namentlich den Segen Jakob's und Mosis; vgl. 5, 4. 5. mit Deut. 33, 2.; 5, 8. mit Deut. 32, 17. (wo der dunkle Ausdruck חדשים nur durch die Reminiscenz sich erklärt); 5, 16. mit Gen. 49, 14.; 5, 17. mit Gen. 49, 13. Die Rede des andern Propheten ist voll von Anspielungen auf den Pent., 6, 8 — 10. Auch Gideon weiss von Jehova's Wunderthaten in Aegypten (6, 13.). — Beobachtet wird der Bann (חרם) bei der Einnahme kanaanitischer Städte dem Gesetze gemäss, und die Sitte dabei als bekannt vorausgesetzt; 1, 17. Judd. 1, 20., wird die Anordnung Mosis rücksichtlich des Erbtheils Kaleb's angeführt (s. Num. 14, 24.; Deut. 1, 36.); 2, 15. wird bemerkt, dass die Drohungen Jehova's, welche auf Uebertretung des Gesetzes und Abgötterei gelegt waren, an Israel erfüllt seien. Bei der Schlacht Gideon's gegen die Midianiter bedient sich derselbe der Drommeten (7, 18 ff.), und erwartet offenbar von dem Gebrauche derselben eine wirksame Hülfe; im Gesetze hiess es nämlich, dass Israel sich derselben in der Schlacht gegen seine Feinde bedienen solle und Jehova werde dann seiner gedenken (Num. 10, 9.). — Von besonderer Wichtigkeit ist Cap. 11. die Verhandlung Jephta's mit dem Könige der Ammoniter. Dieser beschwert sich darüber, dass Israel als es von Aegypten heraufgezogen sei, ihm sein Gebiet genommen habe (Vs. 13.). Mit der grössten Sicherheit wird ihm aber diese Beschwerde als unwahr von Jephta nachgewiesen; dabei erfolgt eine so genau mit dem Pent. übereinstimmende detaillirte Berichterstattung über die Einnahme des Landes, dass wir schwerlich eine andere Quelle als die Benutzung des Pent. für dieselbe annehmen dürfen, an deren authentischer Beschaffenheit um so weniger zu zweifeln ist, da hier von diplomatisch genauen Verhandlungen die Rede ist (vgl. Num. 21. Deut. 2.). Unrichtig hat man bemerkt**), dass die Antwort Jephtas (Vs. 15 — 27.) unpas-

*) Vgl. Cap. 17. 18. Studer, Comment. S. 372.

**) S. Studer, Comment. S. 288.

send sei, da sie nicht sowohl von den Ammonitern als von den Moabitern nachweise, dass ihr Gebiet nicht verletzt sei. Dies ist ein Missverständniss. Die früheren Besitzungen der Ammoniter waren zur Zeit der Eroberung Palästina's von den mächtigen Emoritern eingenommen, und nur mit diesen führten die Israeliten Krieg, während sie die ammonitischen Gränzen gar nicht berührten (vgl. Deut. 2, 19.). Es wird also hier die positive Seite des Thatbestandes hervorgehoben, woraus mit desto grösserer Evidenz hervorgehen musste, wie wenig sich die Ammoniter zu beschweren hatten über die Israeliten, da diese allein mit den Emoritern zu thun gehabt hatten. Wir müssen also aus dieser Verhandlung das Resultat entnehmen, dass man sich zur Zeit der Richter im Besitz sehr genauer und zuverlässiger Nachrichten über das mosaische Zeitalter befand, die so genau mit denen des Pent. übereinstimmen, dass sie diesen als bekannt voraussetzen. — Hier bedarf nun auch die Erzählung von Jephta's Gelübde (11, 30 — 40.) einer näheren Erörterung. Man kann zunächst das Gelübde des Jephta nicht wie oft geschehen ist, geradezu als antimosaisch ansehen: es ist nur ein übereiltes Gelübde. Jephta gelobt den, der aus der Thüre seines Hauses ihm entgegenkomme, als Brandopfer Jehova darzubringen*). In den Worten: „ich werde ihn als Brandopfer darbringen" lag das Uebereilte seines Gelübdes, das sich aus seiner mangelhaften religiösen Erkenntniss erklärt. Darin aber, dass Jephta, als er seine Uebereilung mit tiefem Schmerze erkennt, dennoch das Gelübde erfüllt, bewährt er seine Frömmigkeit, sein Festhalten am Gesetze." Wider Mosis Gesetz handelte er nicht, dem Buchstaben nach. Er handelte vielmehr dem Buchstaben desselben völlig gemäss. Er hatte sein Gelübde ausgesprochen. Es war aus seinem Munde gegangen. Ein solches Gelübde war nach Mosis Gesetz unerlässlich, Num. 30, 3. 7. 9. 13. Deut. 23, 24. So sieht nun auch

*) Dass die Worte: היוצא אשר יצא--לקראתי nicht übersetzt werden dürfen: „das was mir entgegen kommen wird," wobei Jephta auch an irgend ein Hausthier gedacht haben könnte, hat Hengstenberg, Beitr. 3, S. 129 ff. schlagend nachgewiesen, und wird auch von Bertheau, Comment. S. 162. anerkannt.

Jephta sein Gelübde an.“ *). Für ein Nichtvorhandensein des mosaischen Gesetzes darf also diese Stelle am wenigsten angeführt werden. Sie beweiset aber auch eben so wenig **) für die allgemeine Sitte der Menschenopfer, von welchen bei so bewandten Umständen gar nicht die Rede sein kann, man müsste denn den Banngebrauch selbst consequenter Weise so ansehen (wie dies auch Vatke thut), da dann freilich die Sitte der Menschenopfer auch als gesetzmässiges Institut anzusehen wäre, mithin, da hievon auch der Pent. handelt, die Unächtheit desselben nicht aus unsrer St. mit erwiesen werden könnte.

Cap. 13. erscheint in der Geschichte Simson's das Nasiräats-Gelübde (vgl. Num. c. 6.), dort allerdings auf eine ausserordentliche durch besondere göttliche Intervention und Anordnung bestimmte Weise; allein so dass der allgemeine im Gesetze bestimmte Begriff eines Nasiräers vorausgesetzt wird und die dort als wesentlich hervorgehobene Weihe des Haupthaares auch hier so erscheint. Cap. 13, 4. 14. geschieht der unreinen Speisen Erwähnung, setzt also bestimmte Speisegesetze voraus. Der Beschneidung als eines religiösen Unterscheidungszeichens der Hebräer wird ebenfalls erwähnt, 14, 3. 15, 18. Cap. 20, 6. wird das von den Benjaminiten begangene Verbrechen der Unzucht gerade so bezeichnet wie im Pent. (זמה ונבלה בישראל), vgl. Lev. 18, 17. Deut. 22, 21. und die darauf verhängte Strafe von den Israeliten gleichfalls mit einer genau legislatorischen Formel (בער רעה מישראל 20, 13.) bestimmt (vgl. Abth. I, S. 202.).

Wir sehen hieraus, dass auch im B. d. Richter mosaische Institutionen sich verhältnissmässig in reicher Anzahl nachweisen lassen. Aber man vermisst ausdrückliche Citate des Pent. — und doch lässt sich wegen der oft wörtlichen Uebereinstimmung mit denselben nur annehmen, dsss das B. d. Richter denselben als ein schriftliches Dokument voraussetzt. Aber auch ausdrückliche Erwähnungen des Buches finden sich, wie 3, 4.: מצות יהוה אשר צוה את אבותם ביד משה, 1, 21.: כאשר דבר משה ***).

*) Eckermann, theol. Beitr. V, 1. S. 62.

**) Wie zuletzt noch Vatke, S. 275. annimmt.

***) Mit diesen und ähnlichen Citaten verhält es sich gerade so, wie

Der Referent bemerkt also nicht nur, dass Israel abgewichen sei von den göttlichen Geboten, sondern auch wo es den mosaischen Verfügungen gemäss gehandelt habe. Es kann also auch nicht dieses Merkmal angezogen werden, um die Ausnahme dieses Buches von den übrigen in Bezug auf die Erwähnung des Pent. zu begründen.

§. 137.

Fortsetzung. Die Bücher Samuels.

Wenn wir aus den einzelnen Geschichten des B. d. Richt. schon ein so günstiges Resultat für das Vorhandensein des Pent. gewannen, so müssen wir dasselbe noch vielmehr von den ungleich vollständigeren Berichten der BB. Sam. behaupten. Gleich durch die Berichte, womit diese BB. beginnen, erhalten wir eine Menge Beziehungen auf mosaische Einrichtung. Wir finden als Hohepriester hier den Eli aus dem Aaronischen Geschlechte, aber nicht aus dem Geschlechte des Pinehas, sondern Ithamars (1 Chr. 24, 5 ff.). Aber auch sogleich hier erscheinen Strafdrohungen gegen die Nachkommen Eli's, die unter Salomo's Regierung in Erfüllung gehen (1 Regg. 2, 27.). So bewährt sich die Verheissung Gottes, dass das Hohepriesterthum der Familie Eleasar's verbleiben solle, Num. 25, 10 ff. in ihrer Wahrheit. Das Heiligthum hat überdies seine Priester, unter denen die Söhne Eli's namentlich aufgeführt werden, und zwar so, dass sie allein die Opfer darbringen (1, 3. 2, 11 ff.). Von ihnen sagt die Urkunde, dass sie nicht kannten Jehova und das Recht der Priester an das Volk (משפט כהנים את־העם, 2, 13.). Sehen wir auf den Context, so sind die Opfergesetze gemeint, Levit. 6. 7. Num. 18., wonach den Priestern ein Antheil an dem Opfer zufiel, welche Gesetze noch einmal mit ausdrücklicher Zurückweisung auf das frühere Deut. 18, 1 ff. wiederholt werden, wo es heisst: זה יהיה משפט הכהנים מאת העם Vs. 3. Hier haben wir im

---

mit den Formeln قال تعلى und قال النبي, womit die Araber abwechselnd den Koran citiren; vgl. z. B. vit. Salad. ed. Schult. p. 16. 18. 24. u. a.

Sam. ein wörtliches Citat. des Pent., und genau beobachtet wird die Vorschrift, das Fett zuerst zu verbrennen und dann dem Priester seinen Antheil zukommen zu lassen, den Eli's Söhne hier zuerst verlangen *). Nicht minder wörtlich entnommen aus dem Pent. ist der Ausdruck הצבאות פתח אהל מועד 2, 22. vgl. Ex. 38, 8., mag man denselben nun von Tempelhüterinnen oder von zum Opfern und Beten kommenden Weibern verstehen. Zugleich geht aus der Erzählung hervor, wie das Heiligthum vielfach besucht und Opfer reichlich daselbst dargebracht werden. In dem Heiligthume steht die Lade Gottes, deren Cherubsbilder beiläufig erwähnt werden (4, 4. vgl. 2 Sam. 6, 2.) **); es brennt daselbst die Lampe Gottes (3, 3.), wodurch das Gesetz Ex. 27, 20. 21. Levit. 24, 2. 3. als bestehend erscheint. Auf die Thaten Jehova's in Aegypten, die Erwählung des Priester-Geschlechts und die Erlassung der Opfer-Thora, bezieht sich die Rede eines Propheten, 2, 27 ff.

Besonders wichtig ist aber die Erzählung 1 Sam. 6., von der Abholung der Bundeslade aus Bethschemesch, wohin sie die Philister mit Geschenken zurück gesandt hatten. Die Einwohner dieser Stadt hatten die heilige Lade angeschauet (6, 19.), welches Niemanden selbst nicht den Leviten gestattet war (Num. 4, 15 ff.), und die Leviten der Levitenstadt Bethschemesch tragen die Lade dem Gesetze gemäss (6, 15.) ***). Ja auch in dem Faktum 7, 1., dass man den Sohn Abinadab's Eleasar zum Hüter der Lade ernannte, liegt nichts ungesetzliches, wenn man die Umstände berücksichtigt. Gefallen waren die beiden Söhne Eli's und Eli selber kurz zuvor; das Zelt war fern: da wird die Lade nach der Levitenstadt Gibea gebracht †). Hier war also unstreitig

*) Es kann daher nicht auffallen, dass sie das Fleisch roh verlangen, während es gemeinhin gekocht gegeben wurde, da ja überhaupt die Opfer häufig mit gemeinschaftlichen Mahlzeiten beendigt wurden. Gramberg dagegen findet hier, man habe gekochtes Fleisch als Opfer dargebracht, und demnach einen unmosaischen Gebrauch! Gesch. d. Rel. Id. I, S. 109.

**) Vgl. Num. 7, 89. und de Dieu, crit. s. p. 61. 68.

***) S. die Rechtfertigung dieses Faktums gegen de Wette und Gramberg bei Keil, üb. d. Chr. S. 342 ff.

†) Denn Gibea und Gibeon sind identisch cf. Jos. 21, 17. Movers, üb. d. Chr. S. 293 ff.

auch das Haus Abinadab's das eines Leviten. Wenn daher Eleasar als Hüter der Lade hier zurückbleibt, so ist das ganz in der Ordnung, man ernennt ihn nicht einmal zum Priester, sondern ertheilt ihm nur in ausserordentlichen Umständen einen ausserordentlich levitischen Beruf zu *). Hieraus scheint sich aber alsobald eine eigene priesterliche Funktion entwickelt zu haben, da es nunmehr eigentlich zwei Heiligthümer gab — allein trotz der ungewöhnlichen Umstände bleibt doch eine merkwürdige Ordnung; die beiden Hohenpriester, welche wir zur Zeit Davids an den beiden Heiligthümern treffen **) Zadok und Abjathar sind beide aus dem Geschlechte Aarons. Wenn die Nachkommen Aarons so sehr ihre Rechte wahrzunehmen wissen in so bedrängten und verwirrten Zeiten, so dass sie dieselben selbst gegen die Leviten behaupten, und diese wiederum die ihrigen in Bezug auf die Laien — so müssen alle diese Einrichtungen in der That eine sehr sichere objektive Grundlage haben, die wir unmöglich anders als aus dem Gesetze Mosis ableiten dürfen.

Eine auffallende Erscheinung ist in dieser Zeit Samuel. Die Art, wie er an verschiedenen Orten Opfer darbringt, Altäre erbauet, scheint beim ersten Anblicke gegen das mosaische Gesetz zu verstossen. Blicken wir aber genauer auf das Leben dieses Mannes, wie es die heil. Geschichte uns vorführt, so können wir nicht nur befriedigende Aufschlüsse darin entdecken zur Erklärung jener Erscheinung, sondern es wird uns auch in demselben eine merkwürdige Bestätigung des Zurückgehens auf das mosaische Gesetz entgegentreten. Gegen das Ende seines Lebens erklärt derselbe vor allem Volke, dass er Jehova zum Zeugen anrufe, welcher „einsetzte (עשה) Moses und Aaron, die Väter aus Aegypten geführt hat. Als Jakob nach Aegypten gezogen war, da riefen die Väter zu Jehova, und er sandte Moses und Aaron" u. s. w. (1 Sam. 12, 6 ff.). Der Mann Gottes weiss bei jener feierlichen Gelegenheit nichts angelegentlicheres zu thun, als das Volk hinzuweisen auf die bekannten aber lange nicht genug erkannten Er-

*) Womit nicht in Widerspruch steht 1 Chr. 15, 13., welche St. sich bloss auf das ungesetzmässige Fahren der Bundeslade bezieht.

**) Vgl. Movers, a. a. O. S. 291 ff.

weisungen der göttl. Gerechtigkeit (צדקות), wie der Pent. sie vom Aufenthalte des Volkes in Aeg. berichtet. Da wäre es freilich mehr als auffallend, in der übrigen Lebens- und Handlungsweise desselben Mannes einen offenen Widerspruch gegen das Gesetz Mosis, den er nebst Aaron als Gesandte und Werkzeuge Jehova's betrachtet, zu entdecken. Allein der Beruf Samuel's ist ein so eigenthümlicher, dass wir hierin genügenden Grund gewahren müssen, um uns seine Handlungsweise zu erklären. Von Jugend auf ist er dem Dienste Jehova's geweiht. Der Bericht hierüber setzt nicht nur das Nasiräats-Gesetz (Num. 6.) als bekannt voraus (1 Sam. 1, 11.), sondern auch das Gesetz über das Dienstalter der Leviten, welches mit dem 25sten Jahre seinen Anfang und mit dem 50sten sein Ende nahm (Num. 8, 23—25.), daher hier das Ausserordentliche des Gelübdes darin besteht, dass der Knabe „alle Tage seines Lebens" Jehova's Diener sein soll (1 Sam. 1, 11.). Also nicht nur ein Nasiräer, sondern auch Levite, und als solcher Gott besonders geweiht war Samuel*). Als solcher verrichtet er die levitischen Dienste in der Stiftshütte**), und trägt ein leinenes Ephod***), im Gegensatze zu dem kostbaren des Hohenpriesters (vgl. 1 Sam. 2, 18. 19. mit 2, 28.). Daneben aber hat Samuel ausser diesem seinem priesterlichen Berufe einen prophetischen und ist als Nabi allgemein anerkannt (3, 20. 21.). Durch Vereinigung dieses zwiefachen Berufes steht Samuel recht eigentlich als Reformator des Priesterwesens und des religiösen Lebens im Volke da. Aber man würde irren, wollte man seine Thätigkeit als im Widerspruche zu dem Gesetze stehend ansehen. Ueberall vernichtet er den Dienst der fremden Gottheiten, und dringt auf alleinige Anerkennung Jehova's als des rechten Königs Israel's. Die ausserordentlichen Umstände, der tief

*) So nach den Geschlechtsregistern der Chronik, deren Glaubwürdigkeit gerade in dieser Beziehung trefflich nachweiset Movers, a. a. O. S. 275 ff.

**) Man beachte die Uebereinstimmung von 1 Sam. 2, 11. היה משרת--את פני עלי הכהן mit Num. 8, 26.: שרת את־ אחיו.

***) Wie die gewöhnlichen Leviten (1 Sam. 22, 18.) und selbst Privatpersonen bei feierlichen gottesdienstlichen Gelegenheiten, 2 Sam. 6, 14.

eingewurzelte Abfall von Jehova, die eben so grosse Untreue des Volkes wie der Priester, erheischen dringend einen so ausserordentlichen Mann, der als ein Fürsprecher für das sündige Israel bei Jehova erscheint (7, 9. 12, 19 ff.), dessen ausserordentlicher Beruf sich durch sein ganzes Verfahren bewährt und rechtfertigt. Als solcher muss er aber in jener Zeit auch ausserordentliche Mittel ergreifen: es galt des Volkes Sinn wieder zu gewöhnen an die gesetzlichen Vorschriften des Jehovadienstes in heiligen Opfern. Samuel finden wir daher mehrfach opfernd und Altäre zur Ehre Jehova's erbauend. Wie aber der Prophet dies auf ausserordentliches Geheiss Jehova's thut und diesem allein hierin Folge geleistet wissen will, erhellt aus der Darstellung vom unzeitigen Opfer Saul's (cap. 13.). Kann daher Samuel's Handlungsweise in dieser Beziehung keineswegs als „unlevitische“ angesehen werden, so müssen wir dasselbe um so mehr behaupten, da wir auch sonst denselben an Mosis Gesetz strenge festhalten sehen. Dies zeigt sich zunächst 1 Sam. 8—10. Da Samuel den eigentlichen Grund, wesshalb das Volk einen König verlangt 1 Sam. 8, 20 durchschaut, so missfiel ihm das Begehren des Volks, und er willigt nur auf ausdrückliches göttliches Geheiss in dasselbe ein. Sodann erheischte das Gesetz Deut. 17, 15, dass Jehova den neuen König erwählen würde und auch dies geschieht genau. Ferner heisst es ausdrücklich, dass Samuel dem Volke verkündigen sollte das „Recht des Königs,“ 1 Sam. 8, 9 ff., von welchem sodann berichtet wird, dass Samuel dasselbe in das Buch eingetragen und vor Jehova niedergelegt habe (10, 25.). Auch hier findet eine deutliche Beziehung auf den Pent. statt, indem Samuel dieses öffentliche Dokument, wodurch er Zeugniss von dieser Begebenheit ablegt, dahin legt, wo bereits das Buch des Bundes Jehova's mit dem Volke lag. Hiedurch fällt das Verlangen, dass hier jedenfalls des Gesetzbuches habe Erwähnung geschehen müssen*), als ganz unstatthaft hinweg. Denn das im Gesetze vorgeschriebene war, wie gezeigt, bei dieser Gelegenheit beobachtet. Das eigentliche „Recht (משׁפט) des Königs“ **) war im Pent.

---

*) de Wette, Beitr. I, S. 152.

**) Vgl. darüber Buddeus, h. e. V. T. II. p. 266.

nicht angegeben: dieser enthielt ausser dem Erwähnten bloss Vorschriften für das sittliche Verhalten des Königs. Folglich ist nicht abzusehen, wie hier noch besonders das Gesetz zu citiren war. Ein anderer wichtiger Umstand ist der 1 Sam. 15. erwähnte. Wie genau hier Samuel auf Befolgung des Gesetzes dringt, zeigt sogleich sein prophetisches Wort, womit er den Krieg gegen die Amalekiter gebietet. Es ist die unverkennbarste Bezugnahme auf die Stellen Ex. 17, 8 ff. Deut. 25, 19. Saul erkennt diese Verpflichtung an; er weiss es selber, dass über die Keniter nicht ein solches Strafgericht verhängt ist (15, 6 ff.), — woher mag jene Bekanntschaft mit dem, was vor mehr als 400 Jahren in der Wüste geschehen war, rühren? Woher jener Befehl Samuel's, dessen unbedingte Befolgung er verlangt, dessen Nichtbeachtung er als einen so entschiedenen Abfall von Jehova betrachtet? Es ist unbegreiflich wie die neuere Kritik hier eine „faktische Beziehung auf den Pent." vermissen kann *); gerade hier haben wir nur faktische Beziehungen auf denselben, die daher auch in den Augen dieser Kritik eine ganz andere Berücksichtigung verdienen, als ihnen zu Theil wird **).

Die reformatorischen Unternehmungen Samuel's hatten einen sehr günstigen Einfluss: der alte so vielfach vergessene Cultus fand wieder Anklang in den Herzen des Volkes. Dies zeigt unter andern die häufige Erwähnung des Opferns in diesen BB. — ja bemerkenswerth ist besonders, dass Saul schon förmlich einen gewissen Opferprunk treibt, und ein selbstgerechtes Gefallen daran beweiset, so dass ihn Samuel in ächt prophetischer Weise an die innere Bedeutung der Opfer und an den Gehorsam, den er Gott schuldig sei, und der besser als Opfer und das Fett der Widder sei, erinnern muss. 15, 22 ff. Es dürfte wohl keine Gattung von Opfern sein, deren nicht in diesen BB. gedacht wird. Brandopfer kommen häufig vor; vgl. 1 Sam. 7, 9. (hier der Ausdruck כליל, vgl. Deut. 33, 10.); 10, 8; 13, 9.; 15, 22. u. a.; eben so die Friedensopfer, שלמים, welche als freiwillig bei feier-

*) S. de Wette, Einl. S. 200.

**) In der Rede Samuel's 15, 29. findet sich eine Reminiscenz aus Num. 23, 19.

lichen Gelegenheiten (wie bei der Schliessung des Bundes mit Jehova Ex. 24, 5.) dargebracht werden; vgl. 1 Sam. 11, 15. 13, 9. 2 Sam. 6, 17.; die Erstlingsgaben, welche an die Stiftshütte und Priester geliefert werden mussten, תרומות sind erwähnt 2 Sam. 1, 21. (שׂדי תרומות); die Schuldopfer erscheinen ebenfalls und zwar so, dass selbst die Priester Philistäas wissen, dass dem Gotte Israel's dieselben zur Sühne dargebracht werden; 1 Sam. 6, 3 ff.; die Speisopfer (מנחות) erscheinen 1 Sam. 2, 29. 3, 14. 26, 19. (wo auch der Ausdruck ירח׳ מנחה an Lev. 2, 2. 9. 12. erinnert) die Erstlinge aller Speisopfer 1 Sam. 2, 29. cf. Levit. 2, 12 ff.; die Vorrechte des priesterlichen Geschlechts werden beschrieben, 1 Sam. 2, 28., dass Gott es auserwählt habe von allen Stämmen, um zu opfern auf seinem Altar (der sonach als der bestimmte im Heiligthum befindliche erscheint), um anzuzünden das Rauchwerk (vgl. dieselben Worte Ex. 30, 9.), um das Ephod vor Jehova zu tragen, und um alle Feuerungen (אִשֵּׁי — der eigentliche Ausdruck des Pent.) der Söhne Israel's zu verwalten.

Das muss nach dem Bemerkten wenigstens unwidersprechlich zugegeben werden, dass die Opferthora hier völlig so gestaltet erscheint, wie sie uns im Pent. vorliegt, wobei noch wohl zu beachten ist, dass in diesen BB. nur von ausserordentlichen Fällen, bei denen Opfer dargebracht werden, der Natur der Sache nach die Rede ist: diese aber um so nothwendiger auf die gewöhnliche Darbringung der Opfer und Verwaltung des Cultus, so wie er im Gesetze vorgeschrieben war, schliessen lassen. Zugleich erhellt aber auch hieraus die Willkühr der Annahme derer, welche in unsern BB. die grössten Verstösse in dieser Beziehung gegen das mosaische Gesetz finden wollen. So hat man behauptet, dass noch hier Spuren von Menschenopfern im Jehovistischen Cultus sich fänden, und dafür 2 Sam. 21. zum Erweise angeführt*) — ein seltsames Opfer, wovon zuerst unsre Relation auch kein Wort berichtet, wobei sieben Männer aufgehängt werden, welche Handlung noch dazu von den Gibeoniten verrichtet wird. Den

*) S. z. B. Gramberg, a. a. O. I, S. 114 ff. v. Bohlen, S. CX. Vatke, S. 355.

Ausdruck vor Jehova wird man schwerlich auf ein Opfer beziehen dürfen, welches ihm dargebracht wurde, da derselbe sich auf die Anwesenheit der Stiftshütte in Gibea bezieht, und es mit Recht von dem Referenten hervorgehoben wird, dass im Angesichte derselben die Strafe an den Nachkommen Saul's vollzogen wurde. Noch dazu ist der ganze Fall ein durchaus ausserordentlicher, worauf die Erzählung selbst hinweiset, 21, 1. 2. Am meisten aber hat man es urgirt, dass hier die Könige eigenhändig opfern *), wobei man sich schwerlich auf den Ausdruck, dass der König geopfert habe, wird berufen dürfen, da ja damit der Opferdienst keineswegs bezeichnet werden soll; die übrigen Kennzeichen aber, woraus ein priesterlicher Charakter derselben hervorgehen soll, beweisen nicht dafür. Denn das Ephod war ja keineswegs an sich ein priesterlicher Schmuck; nur das eigenthümlich hohepriesterliche Ephod durfte kein Anderer tragen — wo wird aber auch ein solches berichtet? Oder wenn es heisst, dass David das Volk segnet (2 Sam. 6, 18.), so ist nicht einzusehen, wie er hier in die priesterl. Funktionen eigenmächtig eingegriffen habe, da ja dies einem jeden Theokraten frei stand. Wenn übrigens die Könige im Felde opfern, so fehlt es nicht an ausdrücklichen Zeugnissen, dass sie Priester und Bundeslade bei sich hatten; cf. 1 Sam. 14, 18. — Noch weniger gehört hieher die St. 2 Sam. 8, 18., wonach Davids Söhne כהנים waren; denn hier ist die Bedeutung Priester durchaus unzulässig **).

Statt diese leichtfertige Kritik noch weitläuftiger hier zurecht zuweisen, begnügen wir uns noch einige andere Spuren, welche positive Zeugnisse für das Vorhandensein unsers Gesetzbuches ablegen, nachzuweisen. 1 Sam. 14, 32 ff. lesen wir von einer Uebertretung des Verbotes des Blutessens, welche Saul als eine Versündung gegen Jehova betrachtet. — 1 Sam. 21. finden wir das Heiligthum in Nob, im Stamme Benjamin. Hier ist zugleich ein Hohepriester aus dem Geschlechte Eli's Ahimelech. Daselbst treffen wir die Schaubrote (Vs. 7.), welche dem Gesetze gemäss regelmässig aufgelegt und abgenommen werden (Lev. 24, 8.).

---

*) So noch zuletzt Vatke, S. 311.

**) Vgl. Keil, üb. d. Chr. S. 346 ff. Movers, S. 301 ff.

Hier befindet sich das hohepriesterliche Ephod 21, 10., welches später von da gerettet (23, 6.) und von dem entflohenen Priester Abjathar getragen von David als Orakel befragt wird (23, 9. 30, 7.). Hier befinden sich 85 Priester, welche Saul erschlagen lässt (22, 18.), und Niemand wagt es von den Israeliten den blutigen Befehl des Königs zu vollziehen; nur der Edomite Doeg ist dazu bereit, Hand an Jehova's Priester zu legen (22, 17.) — ein beiläufiges aber desto wichtigeres Zeugniss für das Ansehen, in welchem die priesterliche Würde stand. — Cap. 28, 6. heisst es, dass Saul vergebens Rath bei Jehova suchte, und dieser ihm weder in Träumen noch durch das Urim, noch durch Propheten geantwortet habe. Die dreifache Weise die bereits im mosaischen Gesetze ihre Grundlage fand und in der Theokratie zu allen Zeiten bestand, vermittelst deren sich der Herr dem Volke offenbarte, wird hier angegeben *). Zwar hat man eine Schwierigkeit darin gefunden, dass Saul nicht das Urim befragen konnte, da der dasselbe führende Hohepriester nicht anwesend war. Allein diese Schwierigkeit hebt sich gerade durch die Wahrnehmung, dass es in jener Zeit ein zwiefaches Heiligthum mit einem zwiefachen Oberpriester gab. Die Bundeslade aber ward ja von Saul stets auf seinen Zügen mit herum geführt und er konnte also an den dieselbe bedienenden Priester sich leicht wenden. — David befragt häufig Jehova bei wichtigen Angelegenheiten. 2 Sam. 2, 1. 5, 19 ff. **) Die Bundeslade wird nach 2 Sam. 6. in feierlicher Procession nach Jerusalem gebracht. Usa stirbt plötzlich hier, weil er es wagt, die Lade anzurühren und David erkennt in dem Vorfalle einen Wink, die Lade nicht hinauf fahren, sondern hinauf tragen zu lassen nach Jerusalem (Vs. 13.). Woher mag der König dies gewusst haben oder die Priester, welche er nach dem Berichte des Chronisten über den Vorfall befragt (1 Chr. 15.)? Freilich sind in der kurzen Relation der BB. Sam. nicht die „Trä-

*) Vgl. die Nachweisung der Uebereinstimmung dieser St. mit den übrigen Schriften des A. T., Abth. I, S. 58.

**) Für die BB. Samuel. ist noch wichtig 2 Sam. 7, 6. wo Jehova durch Nathan die Stiftshütte ausdrücklich als seine Wohnung bezeichnet, und 2 Sam. 6, 2., wo die Bundeslade als Sitz der göttlichen Majestät, wo Jehova angerufen wird, bestimmt erwähnt ist.

ger der Lade“ näher als Leviten bezeichnet, aber doch aus keinem anderen Grunde, als weil jedermann es wusste, wer die hiezu beauftragten Personen waren. Wir haben daher keine Befugniss, jenen Akt der Translokation der Bundeslade als „unpriesterlich, ungesetzlich“ zu bezeichnen*) — die Uebereinstimmung mit dem Pent., das Tragen der Bundeslade, ist deutlich genug auch hier hervorgehoben und mehr bedurfte es nicht, um die Gesetzlichkeit der Handlung anzuzeigen. Freilich erhält aber die so kurze Relation nur durch Zuhülfenahme des mos. Gesetzes ihre gehörige Erläuterung; sie ist ganz unverständlich, wenn wir dieses ignoriren: der eigentliche Mittelpunkt der Erzählung, die Verschiedenheit der ersten verunglückten Procession und der zweiten glücklich von Statten gehenden sind dann ihrer Ursache nach ganz unerklärbar.

David errichtet ein Zelt für die Bundeslade, und hat zwei Priester Zadok und Achimelech (8, 17.). Mit der Geschichte stimmt dieser Bericht genau überein, so fern seit Eli's Tode und der Wegnahme der Bundeslade durch die Philister diese nicht mehr in die Stiftshütte kam. So waren zwei Oberpriester nöthig. Es scheint dazu beachtet werden zu müssen, dass beide Oberpriester aus den zwei verschiedenen Häusern, der Familie Eleasars und Ithamars abstammten, zwischen denen wohl ein Verhältniss der Rivalität bestanden haben mag. Diese Trennung des Heiligthums war allerdings eine ungesetzmässige — aber durch die Umstände herbeigeführt, die einen solchen Nothstand zu Wege brachten: namentlich mögen die eigenthümlichen Verhältnisse beider Priestergeschlechter, von denen das eine de facto das andere de jure im Besitze seiner Würde sich befand, das Ihrige hiezu beigetragen haben. Aber dieser Zustand gerade erklärt sich nur so, dass wir das frühere Bestehen der Einheit des Heiligthumes voraussetzen, und daraus die Trennung ableiten, nicht umgekehrt. Denn warum verfertigte man sonst nicht für die leere Stiftshütte eine neue Lade? Warum blieb beides, Stiftshütte und Lade, selbst in seiner Gesondertheit, durchaus in seinem alten Zustande? —

Eine Menge von Beziehungen auf den Pent. enthält Cap. 7. Vs. 21—24. sind fast wörtlich aus dem Pent. entnommene Aus-

---

*) S. de Wette, Beitr. I, S. 244 ff.

sprüche; cf. z. B. Deut. 4, 7 ff. 21, 8. Selbst in den Worten וזאת תורת האדם, Vs. 19. scheint eine solche Beziehung enthalten zu sein: „das (nämlich die Verheissungen Gottes) sind ein Gesetz für die Menschen“, d. h. feste, unumstössliche Satzung, wie im Pent. die Formel זאת תורת הנזיר u. a. eine so gewöhnliche ist *). Cap. 8, 4. erscheint eine Befolgung des Gebotes Deut. 17, 16., das Halten vieler Pferde von Seiten des Königs betreffend. — Cap. 12, 9. sagt der Prophet Nathan zu David: „warum hast du das Wort Jehova's verachtet, indem du thatest, was böse ist vor ihm“ — ebenfalls in deutlicher Beziehung auf das Gesetz **). — Cap. 11, 4. ist eine Rücksichtnahme auf das Gesetz von der Reinigung vom Beischlafe. Levit. 15. und Cap. 12, 4. auf Exod. 22, 1. — Cap. 15, 6 ff. lesen wir von einem Gelübde Absalom's, das er in Hebron erfüllt und dabei opfert. Dies ist allerdings eine ungesetzliche Handlung; sie erklärt sich aber, wenn wir auf das Benehmen Davids bei dieser Gelegenheit sehen, hinreichend aus dem unverbrüchlichen Charakter, welchen das Gesetz dem Gelübde gab. — 15, 24 ff. erscheint die Bundeslade von Priestern und Leviten getragen und begleitet — eine Stelle die zugleich auf 2 Sam. 6. ein Licht wirft und mit 1 Sam. 6. in Uebereinstimmung sich befindet. — 19, 12 ff. erscheinen die Priester als das Volk unterweisend und ermahnend zur Treue gegen ihren rechtmässigen Herrscher und das Volk gehorcht ihrer Stimme. — Cap. 22, 23. sagt David: „alle seine Rechte (משפטו) sind vor mir und seine Gebote (חקותיו), nicht wich ich davon,“ (Ps. 18, 23.) — wo vermittelst einer dem Sprachgebrauche des Pent. entnommenen Ausdrucksweise, wie auch sonst häufig ***), die mosaische Gesetzgebung und zwar als eine Totalität (כל) bezeichnet wird. — Cap. 24, 18 ff. erbauet David auf göttlichen Befehl einen Altar auf der Tenne Arafnas und bringt daselbst Brand- und Friedensopfer dar.

Auch das Buch Ruth, um dieses noch als der von uns hier berücksichtigten Periode angehörig hier aufzuführen, enthält mehr-

*) Cf. Schnurrer, dissertt. philol. p. 263.

**) Verbum Jehovae, legem divinam, quae adulterium et caedem vetat. Clericus.

***) Vgl. Movers, üb. d. Chr. S. 272.

fache Beziehungen auf den Pent. So setzt der Bericht über die Ehe der Ruth das Levirats-Gesetz, Deuter. 25. voraus, und die im B. Ruth vorkommende Verpflichtung für den Verwandten, der nicht der Schwager der Wittwe war, diese zu heirathen, hat sich erst aus jenem Gesetze später entwickelt *). Ruth 4, 11. 12. sieht auf Gen. 29, 31 ff. 38, 29. zurück.

Durch das Gesagte gewinnen wir nun für die Geschichte des Pent. folgende Resultate: 1) Zunächst setzen die BB. der Richter und Sam. das Vorhandensein des Pent. voraus; denn die oft wörtlichen Citate aus demselben, die ausdrückliche Anführung dieses Buches lässt sich nur so erklären, dass den Verff. dieser BB. jenes Buch als schriftliches Dokument vorlag. Es bilden folglich diese BB. keine Ausnahme von der übrigen heiligen Literatur der Hebräer. Es erklärt sich aber auch genügend aus dem Zwecke dieser BB. sowohl als aus der Natur des von ihnen behandelten Gegenstandes, wenn die Bezugnahme auf den Pent. nicht eine so häufige ist, wie namentlich in den zu anderem Zwecke verfassten BB. der Chronik.

2) So sehr auch der Zustand der Nation seit dem Tode Josua's namentlich ein innerlich zerrütteter ist, so findet sich doch eine solche Feststellung einer Menge von Verhältnissen, dass diese nur durch das Vorhandensein einer Zeit wie die Mosaische war, und einer aus derselben ihr überlieferten festen Norm erklärbar wird. Die Ausartung des Volkes hätte eine ganz andere sein müssen, als die wir im Zeitalter der Richter finden, wenn jene Voraussetzung wegfiele. Eine sittlich so grosse That, wie die Vereinigung der Stämme zur Bestrafung des Benjaminitischen Frevels setzt eine hohe Stufe ethischen Bewusstseins voraus, welche nur durch ein Faktum erklärt wird, wie die mosaische Legislation in ihrer Einwirkung auf des Volkes Gesammtbewusstsein. Der Eifer eines Gideon, der Hymnus einer Debora, die Reformation eines Samuel wird nur durch das Zurückgehen auf dasselbe Faktum enträthselt. Abnormitäten finden sich freilich neben dem normalen Zustande, wie die Handlungsweise Samuels, die Trennung der Bundeslade vom Heiligthume — allein sie sind durch

*) Vgl. Benary, de Hebraeorum leviratu, p. 19 sqq.

das Ausserordentliche und Dringliche der Umstände durchaus gerechtfertigt und gegeben, ihr Vorkommen selbst erscheint aber nur aus dem Vorangehen eines höheren Zustandes erklärbar und führt zuletzt wieder nur zu dem Gesetzlichen zurück. Der Götzendienst des Volkes hat aber seine Analogie bereits im mosaischen Zeitalter. Wie er hier als das dem Gesetze widerstrebende, das natürliche Prinzip dem höheren göttlichen entgegengestellt erscheint, so auch im folgenden Zeitalter. Allein wenn ein Mann wie Samuel es bei solchen Zuständen dahin zu bringen vermag, dass ganz Israel dem Jehova allein dienet (1 Sam. 7, 4.), so setzt das ein Wissen bei ihm wie bei dem Volke von dem Normal-Zustande voraus, welches diesen als einen gehörig begründeten und entwickelten, theoretisch dargestellten kennt.

3) Die Ansicht der Gegner beruht auf der unhistorischen, den ausdrücklichsten Zeugnissen unsrer Relationen widersprechenden Prämisse, dass bis David gar kein National-Heiligthum vorhanden, noch das Ceremonial-Gesetz beobachtet worden sei*). Nur das aber ist wahr an dieser Voraussetzung, dass das Ceremonial-Gesetz auf eine unvollkommene Weise in Anwendung kam. Hievon liegt aber der Grund auch in der Natur der mosaischen Institutionen selbst. Das eigentliche Centrum des mosaischen Institutes war die Stiftshütte, das Heiligthum und die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in demselben. Dieser Mittelpunkt war ein bloss provisorischer: seiner Bezeichnung und Gestaltung nach nur für den Aufenthalt in der Wüste geeignet und bestimmt. Für den Besitz des Landes war im Gesetze selbst der Ort „den Jehova erwählen würde“ festgestellt: hiezu war aber unerlässliche Bedingung die Einnahme des Landes und Reinigung desselben von allem Götzendienste. Diese Bedingung, nicht realisirt durch die Sünde des Volkes, rief bis zur Erfüllung derselben und damit der göttlichen Verheissung einen ebenfalls provisorischen Zustand der Theokratie hervor**), welcher auf die Befolgung und allgemeine Geltendmachung des Gesetzes wiederum nachtheilig zurück

*) Vgl. de Wette, Beitr. I, S. 254 ff.

**) Daher es auch 1 Regg. 3, 2. heisst, das Volk habe zur Zeit Salomo's auf den Höhen geopfert, weil noch kein Tempel erbauet war.

wirken musste. Erst unter David, der die Jebusiter vertreibt, wird der Anfang des göttlichen Gebotes erfüllt und Bahn zum eigentlich theokratischen Mittelpunkte des Volkes gebrochen (2 Sam. 24.), und durch den Tempelbau der Grund zu einem in sittlich-religiöser Hinsicht geordneteren Zustande des Volkes gelegt. So ist z. B. klar, wie gerade die Feier der Feste, welche an ein bestimmtes Heiligthum geknüpft waren, ein besonders geordnetes Leben in der Theokratie voraussetzt. So kommen auch hier Feste vor, namentlich die Feier der Neumonde und der grossen Jahresfeste, wenigstens des Passah- und Laubhüttenfestes (1 Sam. 20, 5. 19. Jud. 21, 19. 1 Sam. 1, 21. vgl. 2 Kön. 23, 22. *) 2 Chr. 35, 18. Nehem. 8, 17.), wenn auch diese Feier nicht immer in allen Punkten genau nach dem Gesetze gehalten wurde, indem z. B. das Errichten von Laubhütten an diesem Feste unterblieben war. So trägt hier Eines das Andere, und steht in Wechselwirkung zu einander. Die nicht beschaffte Vertilgung der Kanaaniter vereitelte die völlige Sonderung der Theokratie und des Götzendienstes: der dadurch nicht erfüllte Zweck des Herrn, dem Volk ein gemeinschaftliches festes Heiligthum zu geben, selbst Folge der Untreue und Sünde Israel's, rief diese wiederum auch hervor, und der Zustand des Volkes in theokratischer Beziehung und seiner Stellung zum Gesetze blieb ein provisorischer.

4) Der Zustand des Volkes ist uns in den hieher gehörigen Dokumenten der nachmosaischen Zeit durchaus in Bezug auf den Pent. geschildert. Das B. der Richter z. B. betrachtet sogleich die Verirrung des Volkes als ein Verlassen Jehova's und seiner Gebote und ein Sich-hinwenden zu den Baals u. s. w. Die Gegner urgiren den Rückschritt **), welchen das Volk in dieser Periode in Verhältniss zur mosaischen gemacht haben müsse — in der Voraussetzung zunächst, dass sich alles mosaische Gesetz, falls es wirklich diesen Namen verdienen solle, aus dem Volks-Geiste und Leben jener Zeit herleiten lassen müsse, während die-

*) Dass durch 2 Kön. 23, 22. die Feier des Passah seit Samuel nicht in Abrede gestellt, sondern vielmehr als stattfindend vorausgesetzt werde, haben die ältern Ausleger stets anerkannt; vgl. Keil, Comm. z. d. St.

**) Vgl. Vatke, bibl. Th. I, S. 252 ff.

ser sich gerade im Widerspruche dazu schon im mos. Zeitalter befindet. Sodann wird eben so wenig das Zurückführen des Volkes zum Besseren, wie dasselbe unter Samuel stattfand, berücksichtigt: gerade dieses setzt eine objektive Norm als Grundlage für dergleichen Reformationen voraus. Allein hauptsächlich ist zu bemerken, wie die gegnerische Behauptung sich auch im Widerspruche befindet zu der uns überlieferten Geschichte der nachmosaischen Zeit im Allgemeinen. Auch diese Geschichts-Darstellung muss dann nach dem Zugeständnisse der Gegner selbst von einem mosaischen Geiste durchdrungen und — verunstaltet worden sein. Sonach muss sich der Angriff nicht nur gegen den Verfasser des Pent., sondern auch gegen die der BB. der Richter und Sam. richten; diese aber waren nicht im Stande ihre Zeit anders aufzufassen als in dem Verhältnisse des Rückschrittes zum mos. Zeitalter. Und in dieser Consequenz, zu welcher jene Kritik hingetrieben wird, liegt gerade ihre eigene Vernichtung: sie ist gezwungen allen historischen Dokumenten den Krieg anzukündigen; sie hat nicht ein einziges als positives Zeugniss für sich anzuführen *).

§. 138.

Fortsetzung. Das salomonische Zeitalter nach den BB. der Könige.

Ein wichtiges Zeugniss für das Vorhandensein des Pent. findet sich 1 Regg. 2, 3., wo der sterbende David seinen Sohn und Nachfolger ermahnt zu „bewahren Jehova's Gebote, Vorschriften,

*) Auf eine besonders naive Weise wird dieses Zugeständniss von Vatke vorgebracht. „Es ist nicht genug zu beklagen, sagt er, S. 390., dass die Tradition uns kein literärisches Werk erhalten hat, welches vom Standpunkte des Naturdienstes ausging." Da muss denn als Ausflucht gelten, dass „der Erhaltung solcher Werke der nachexilische Geist nicht günstig war." Ist das aber der Fall, dann haben wir gar kein authentisches Aktenstück, und die gegnerische Kritik hat gar keine objektive auf Dokumente begründete Berechtigung.

Rechte und Zeugnisse, wie im Gesetze Mosis geschrieben sei." Auch hier ist aber die gegnerische Kritik mit der Behauptung aufgetreten, dass diese St. nichts für den Pent. beweise *); denn 1) „die Rede brauche nicht buchstäblich wahr zu sein, wie dies auch aus Vs. 4. hervorgehe, wo sich das Gepräge einer späteren Zeit in dem Anklange messianischer Hoffnungen finde." Allein was die späten messianischen Hoffnungen anlangt, so ist das nicht nur eine leere Voraussetzung, sondern Vs. 4. bezieht sich auch auf 2 Sam. 7. zurück und kann darum nicht kritisch angefochten werden. Dagegen erklärt de Wette selbst Vs. 5—9. also den grössten Theil der Rede für „nicht fingirt", wie dies auch wegen der historischen Beziehung 2, 29 ff. nicht gut anders sein kann **). Sonach bliebe Vs. 3. allein übrig, als ein fingirtes Stück der Rede. Nun hängt aber Vs. 3. mit Vs. 4. nicht minder genau zusammen, wie Vs. 4. mit Vs. 5., so dass die ganze Rede ihrer Beschaffenheit nach eine solche gewaltsame Trennung nicht gestattet. 2) Aber auch die Anführung selbst soll gar nicht einmal beweisen, dass der ganze Pent. gemeint sei: es könne die Grundlage der Gesetze, die 10 Gebote, hier verstanden sein, behauptet de Wette. Dies Argument steht im Widerspruche mit dem ersten. Denn wenn der 3te Vs. dem Sammler unsers Buches angehört, wie de W. will, so bezeichnete dieser doch unstreitig so den Pent., und zwar aus keinem andern Grunde, als weil dieser selbst unter jenen verschiedenen Bezeichnungen seine Gesetze und Einrichtungen mittheilt, und sich selber so benennet ***). Dies hat also auch David gethan, wenn er selbst diese Anrede an Salomo hielt. Sonst ist schon die gehäufte Bezeichnung von Gesetz unerklärbar. Der Verf. will eben damit alles in dieser Beziehung vorhandene, eine Totalität, die unter dem bestimmten Namen תורת משה bekannt war, bezeichnen. Dass damit ein anderes als unser Pent. gemeint sei, ist folglich nicht zu erweisen, und gerade dieser Beweis müsste von den Gegnern geführt werden, so fern wir nur ein solches Buch kennen, auf welches jene Bezeichnung anwendbar wäre. 3) Endlich wird noch bemerkt, dass

*) Vgl. besonders de Wette, Beitr. I, S. 159 ff.

**) S. auch Bertholdt, Einl. S. 762.

***) Vgl. z. B. Gen. 26, 5. Deut. 5, 28.; 8, 11.

bis David keine Spur von unserm Pent. als einem vorhandenen Buche nachzuweisen sei. Allein abgesehen von der schon dargelegten Unhaltbarkeit dieser Annahme findet sich hier das am schlagendsten widerlegende Zeugniss in der schon §. 137. angef. St. 2 Sam. 22, 23., wo David auf eine ganz analoge Weise das Gesetz anführt. Hier hat die moderne Kritik es nicht gewagt, die Aechtheit jenes davidischen Liedes zu bestreiten*), und damit für unsre St. sich selbst die Hände gebunden. So aber bestätigt hier das eine Zeugniss das andere aufs glänzendste.

Aber auch im Verlaufe dieser Geschichte fehlt es nicht an Rückweisungen auf den Pent., welche mit der angef. Stelle genau übereinstimmen. Cap. 6, 12. erscheint Gott dem Salomo und verheisst ihm, sein Wort in Bezug auf den neuen Tempel zu erfüllen, „wenn du wandelst in meinen Satzungen (חקותי), und meine Rechte (משפטי) thuest, und beobachtest alle meine Gebote“ (כל־מצותי). Die Analogie der Ausdrücke lässt uns hier nur an dasselbe denken, was der Verf. früher als „Gesetz Mosis“ bezeichnete. Cap. 8, 9. ist die Rede von der Bundeslade und mit sichtbarer Beziehung auf den Pent. bemerkt der Verf., dass in derselben nur die steinernen Tafeln, die Moses auf dem Horeb dem Volke übergab, sich befanden (vgl. Abth. I, S. 22.). So beschreibt er auch Vs. 10. 11. die Offenbarung der göttl. Herrlichkeit mit denselben Worten und sichtbarer Anspielung auf Exod. 40, 34. 35. Sollte er aber nicht gewusst haben, dass das Gesetz vor der Lade niedergelegt war? Dazu verräth er sich doch offenbar als zu kundig des Gesetzes, um ihm solche Unwissenheit aufzubürden. Ist denn aber hier etwa der Ort, wo wir eine Erwähnung der Thora als unumgänglich nothwendig erwarten müssen? Keineswegs; denn nur um die Beschreibung der göttlichen Herrlichkeit ist es dem Verf. zu thun: diese war aber an die Lade nicht die Thora geknüpft. Und warum kann nicht die Thora unter „allen den heiligen Geräthen“ mit verstanden sein, welche aus der alten Stiftshütte in den neuen Tempel gebracht wurden (8, 3.)? **). Mag dies aber auch sein oder nicht, gewiss ist

*) Vgl. z. B. de Wette, Psalmen, S. 179. 4te Ausg. Hitzig, die Pss. II, S. 21 ff. Ewald, Pss. S. 52 ff. u. a.

**) Das bestreitet zwar de Wette, I, S. 166. aber allein aus dem

hier das argumentum a silentio ein ganz besonders verunglücktes zu nennen. Setzt doch die vorhergehende Beschreibung des Tempels die der Stiftshütte im Pent. voraus*), denn nur daraus wird das Mangelhafte seiner Schilderung wie auch deren Eigenthümlichkeit, so fern sie sichtbar das Neue und Verschiedenartige im salomonischen Tempel im Verhältnisse zu der Stiftshütte hervorhebt, erklärbar. Allein wir haben auch noch bestimmtere Hinweisungen auf den Pent. Cap. 8, 12. erklärt Salomo, dass Jehova gesagt habe, er wohne im Dunkel. Ein klares Citat der Aussprüche Gottes im Pent., worin er sein Wohnen in der Wolke bezeugt, vgl. besonders Exod. 20, 18., Levit. 16, 2. Salomo betrachtet in der Rede an das Volk den Tempel als den Ort für die Bundeslade, „worin der Bund Jehova's, welchen er mit den Vätern schloss, als er sie aus Aegypten führte“ (8, 21. vgl. Ex. 21, 13. 25, 16.). Den Zweck des Tempels, die Entsündigung des Einzelnen wie des Volkes beschreibt er ganz mit den Worten des Pent.; vgl. 8, 31 ff. mit Lev. 5, 1 ff. 26, 17. Deut. 28, 25. 11, 17. u. a. kurz diese ganze Rede ist nur mit steter Zuhülfenahme des Pent. zu lesen und zu erklären: wie sich denn der König ausdrücklich darauf beruft: „wie du gesagt hast durch deinen Knecht Moses“ 8, 53. (vgl. Ex. 19, 5.) **). Kein Wort ist ausgefallen von allen den köstlichen Worten, welche (Jehova) geredet hat durch Moses seinen Knecht — heisst es 8, 56., und so fest wie hier der Glaube an die göttlichen Verheissungen des Pent. steht, so eindringlich ermahnt auch derselbe König, zu bleiben in Jehova's Satzungen und zu bewahren seine Gebote (8, 61.). Kurz es gehört eine der grössten Verblendungen dazu, um nicht zu erkennen, wie diese Rede so gut wie das B. Josua und die Chronik den Pent. als vorhanden voraussetzt.

Grunde, weil כלי הקדש, Geräthe zum heil. Gebrauche bezeichne, aber war nicht auch der Zweck, weshalb Moses das Gesetz an jener Stelle niederlegte, ein heiliger Gebrauch desselben? Hatte es nicht die heilige Bestimmung, ein Zeugniss zu Gottes Ehre vor allem Volke und für oder gegen dasselbe abzulegen? —

*) Wie dies selbst Gramberg, Gesch. d. Rel. Id. I, S. 60. anerkennen muss.

**) Vgl. Keil, Comment. zu 1 Kön. 8. S. 115., 126 ff.

Wenn der Verfasser die Abgötterei Salomo's ihrem Ursprunge nach darstellen will, so weiss er dies nicht anders und nicht besser zu thun, als indem er auf das Gesetz zurück geht, und das abgöttische Wesen und Treiben des Königs von seiner Uebertretung des Verbotes der Ehen mit Kanaaniterinnen herleitet (11, 2 ff.). Dieser Umstand hat aber noch eine andere für den Pent. wichtige Bedeutung. Er zeigt an einem Individuum was wir in der Geschichte des Volkes so häufig realisirt sehen, und was uns besonders in Bezug auf das Verhältniss der Richterperiode zu der vorangehenden wichtig ist: der schnelle Uebergang vom Dienste Jehova's zu dem Abfalle von ihm. Freilich sind wir auch hier im Stande bereits in dem früheren Leben und Charakter Salomo's die Spuren einer solchen Hinneigung zu gewahren, und die Concurrenz mehrerer Umstände, wie seine Prachtliebe, sein Streben nach äusserem Glanze u. s. w. namhaft zu machen, welche den Anschliessungspunkt für den später wirklich eintretenden Abfall bilden. Allein dasselbe gilt auch von der Geschichte Israel's im Ganzen; wie hier sich stets das äussere als das den Abfall excitirende erweiset, so wird man hier eben so sehr wie dort bei Salomo dies alles nur so zum wahren Verständniss der Geschichte vereinen, wenn man die innere Seite, die innere natürliche Lust, die nicht auf Jehova sondern das ausser ihm gelegene gerichtet ist, zu Hülfe nimmt und von da aus das Ganze als Wirkung und Gegenwirkung erfasst*).

An faktischen Beziehungen auf das Gesetz in dieser Periode fehlt es nicht. Der Opfer, die hier stets nach mosaischer Weise bezeichnet werden, brauchen wir kaum zu gedenken. Wir erwähnen nur die Feste. 1 Könn. 8, 2. ist von dem bei Ge-

---

*) Hiebei verdient noch das Beachtung, dass der von Salomo gestattete Götzendienst seiner Weiber als ein durchaus nicht bestimmter, von ihm in irgend einer abgegränzten Form ausgehender erscheint. „Er that also allen seinen fremden Weibern" — heisst es 1 Regg. 11, 8. Dies setzt nothwendig ein bestimmtes religiöses Bewusstsein, welches sich synkretistisch diesen verschiedenen Kulten anschloss, sie mit sich auszugleichen bemüht war, voraus, und schliesst daher einen eigentlichen Götzendienst bei S. aus. So viel zugleich zur Widerlegung von Vatke, S. 361 ff.

legenheit der Tempelweihe gefeierten Feste die Rede: es wird als das „Fest des siebenten Monats“ bezeichnet, später blos als „das Fest“ (החג, 8, 65.), und wir müssten also, auf die erwähnte siebentägige Feier desselben gesehen, nothwendig an das Laubhüttenfest denken, welches in jenen Monat fiel, und so lange gefeiert wurde, auch wenn der Chronist uns darauf nicht ausdrücklich hinwiese (2 Chr. 7, 8 ff.)*). Wie kommt es aber, dass der Verf. hier durchaus nicht von irgend einer neuen Einrichtung Salomo's redet, und dass er das Fest als ein wohlbekanntes bei seinen Lesern voraussetzt? Diese Voraussetzung kann nur zu Gunsten des Pent. entscheiden. Cap. 9, 25. heisst es, dass Salomo dreimal jährlich grosse Opferfeste hielt. Natürlich, denn so gebot es das Gesetz Ex. 23, 17. Auch hier hätte sich der Verf. nicht so ausdrücken können, wenn nicht schon jedes Mitglied der Theokratie wusste oder wissen konnte, dass hier von den drei Hauptfesten die Rede sei.

Sonach lässt sich auch blos auf die eine unsrer geschichtlichen Quellen, welche gar nicht einmal den Cultus und das innere theokratische Leben zum Gegenstande ihrer Darstellung hat, gesehen, das Vorhandensein des Pent. im salomonischen Zeitalter genügend nachweisen.

§. 139.

Zeugnisse für den Pentateuch aus der nach-salomonischen Periode.

Wenn wir im davidisch-salomonischen Zeitalter ein neu erwachtes Leben in der Theokratie, angeregt durch Samuel's Reformen, sich entwickelnd und kräftig gedeihend unter Davids frommer, am Jehovadienste mit ausschliesslicher Strenge festhaltender Regierung, und seinen vorzüglichen äusserlichen Anhaltspunkt in

---

*) Vgl. Movers, a. a. O. S. 223. George selbst gesteht, der Verf. des B. d. Könn. sei wohl der Ansicht gewesen, dass es das Laubhüttenfest war; um sich aber aus der Verlegenheit zu helfen, erklärt er das כחג 8, 2. für — unächt (a. a. O. S. 156. 157.). Das aber hilft wenig: auch 8, 65. müsste dann unächt sein.

dem Tempel Salomo's findend, antreffen, so musste doch schon unter Salomo durch dessen synkretistisches Streben der Uebergang zu einem verderbteren Zustande sich vorbereiten. Bereits hier gewahren wir jene Nachgiebigkeit, jene falsch universalistische Tendenz, welche, indem sie die Lüge und Sünde tolerirt, der Wahrheit nichts zu vergeben meint und dadurch diese mit jener identificirt. Wenn die politische Betrachtungsweise und der äussere Glanz wohl zunächst die Heirath mit ausländischen Weibern veranlassten, so kann man doch nicht sagen, dass darin geradezu ein Hang zum Götzendienste lag, sondern nur eine Gesetzesübertretung, welche die durch das Gesetz bezeichnete Folge, die Abgötterei (Deut. 7, 3. 4.) wohl zu vermeiden dachte und durch diesen ersten Schritt und die ihn begleitende fleischliche Sicherheit nun dennoch zu jener Folge sich hingetrieben sah. Was wir hier aber nur erst im Keime finden, tritt mit ungleich stärkerer Gewalt nach Salomo hervor. Das Volk verliert hier seinem grössten Theile nach den Tempel, das Centrum seines Cultus. Die Spaltung in zwei Reiche, selbst eine Folge der Sünde, ruft nun wieder ihrerseits neue Sünden hervor.

Interessant ist die Frage, wie sich das neue Reich Israel in Bezug auf den Cultus und seine religiöse theokratische Stellung zum Reiche Juda verhielt. Wenn schon bei Salomo die synkretistische Tendenz ein bestimmtes vorwaltendes religiöses Bewusstsein voraussetzt und eine objektive Norm, welche das subjektive Bewusstsein mit fremdartigen Elementen auszugleichen und in Harmonie zu bringen versucht, so ist dies jetzt noch um so mehr der Fall, da die Verlegenheit, in welcher man sich befand, um das Reich Israel zu einem theokratischen Staate zu constituiren, hiezu fast unvermeidlich hinführte. Von der grössten Wichtigkeit sind in dieser Hinsicht die neuen Einrichtungen Jerobeams I. (1 Regg. 12, 25 ff.) Dieser König bauet wieder auf Sichem und Penuel und erhebt erstere Stadt zu seiner Residenz. Was ihn bewogen haben mag, jene Städte gerade sogleich auf diese Weise auszuzeichnen? Die Geschichte des Pent. zeigt uns eine Menge heiliger Erinnerungen, welche sich daran knüpften. Das Verfahren Jerobeam's wird uns hiedurch sogleich vollkommen verständlich. Dass dies aber der wahre Beweggrund war, geht aus dem folgen-

den noch deutlicher hervor. Das Volk ist gewohnt nach Jerusalem in das Haus Jehova's seine Opfer zu bringen: der König betrachtet diese Wallfahrten als günstig der Herrschaft des davidischen Hauses *), und sucht sie deshalb zu verhindern. Er errichtet zwei goldene Kälber zu Bethel und Dan. Schon die Wahl des ersteren dieser Orte (der zweite wurde wohl wegen des hier in den Richterzeiten schon eingerichteten abtrünnigen Gottesdienstes Judd. 18. gewählt), noch mehr aber seine Worte 1 Regg. 12, 28., welche genau mit denen Aaron's Ex. 32, 4. übereinstimmen, so wie auch die ganze Art der Verfertigung und Einrichtung jenes Cultus beurkunden eine sorgliche Anschliessung an den Pentateuch **). Durch jene Berufung auf das Beispiel Aaron's suchte offenbar der König dieser Neuerung das Ansehen einer solchen zu nehmen, und deshalb die schon in der Wüste bildliche Darstellung Jehova's unter dem Symbol der Naturreligion wieder herzustellen. Der Aufenthalt Jerobeam's in Aegypten, den man gemeinhin als Grund dieser Maasregel angiebt, reicht offenbar nicht aus: da derselbe nicht erklärt, wie die getroffene Auskunft bei dem Volke so vielfachen Anklang fand (1 Regg. 12, 30.). Es muss diesem vielmehr ein anderes hier imponirt haben; die alte Sitte, das Sich-berufen auf den Ausspruch des ersten Hohenpriesters war unstreitig das wirksamste Mittel, um den durch die salomonische Periode schon vorbereiteten Hang zur Ausgleichung des Jehovakultus mit andern heidnischen mächtig zu verstärken. Nicht nur ein Heiligthum hält Jerobeam für nöthig, sondern auch eigends constituirte Priester, und da der Stamm Levi das Reich Israel verlassen hat, sieht er sich genöthigt, andere zu ernennen (Vs. 31. 32. 13, 33.). Auch hier sind wir gezwungen, das Verfahren der Leviten, das Aufgeben ihrer ganzen Existenz, das Nicht-theilnehmen an dem Jerobeamischen Kultus nur durch den Einfluss des Pent., und die Anerkennung desselben als eines unverbrüchlich heiligen Gesetzes

---

*) Aehnlich wie der Chalife Valid Abdulmelek die Wallfahrten nach Mekka als Unheil bringend für die Dynastie der Ommajaden ansah, und deshalb die nach Jerusalem zu begünstigen suchte; Abulfeda, tab. Syr. p. 10. 11. Köhler.

**) Vgl. Bochart, hieroz. I, p. 367 sq.

zu erklären. Man kann zwar sagen, dass die vorangehende Periode diesen heilsamen Einfluss noch als Nachwirkung ausübte; immer aber wird dieses nicht als höchstes und einziges Motiv aufzustellen sein, da diese Zeit sich in keiner Weise als eine constituirende und normirende, sondern allein restaurirende ausweiset. Dann würde aber, wenn wir den blossen usus, die eingeführte Sitte als das die Leviten hier leitende und bestimmende Prinzip ansehen, es unerklärbar sein, wie ein solches, wo es in den entschiedensten Conflikt mit dem eigenen Interesse tritt, diesem auf eine so allgemeine Weise übergeordnet wird; dazu wird ein ungleich mächtigerer Hebel und schlagendere Auktorität erforderlich. Eben so ist dann auch Jerobeam's Verfahren, sein Festhalten am Jehovistischen Cultus, die eigenthümliche Art der Gestaltung desselben nicht zu erklären. Da dem Könige an der möglichst entschiedenen Losreissung Israel's von Juda alles gelegen sein musste, so ist nicht einzusehen, wie er dann nicht die lästigen Fesseln geradezu sollte zerrissen haben, während er doch ausdrücklich die Rechtmässigkeit des Bringens der Opfer nach Jerusalem anerkennt, und in sichtbarer Verlegenheit sich befindet, wie er nicht bloss dieser Sitte, sondern diesem Gebote eine andere ihm günstigere Wendung geben soll (1 Regg. 12, 27. 28.). Dafür spricht auch noch eine Einrichtung Jerobeam's. Er veranstaltet „ein Fest im achten Monate, am 15ten Tage desselben, gemäss dem Feste, welches in Juda war." (Vs. 32.). Der König muss also einen Grund gehabt haben, warum er das Fest so, wie es in Juda gefeiert wurde, als Norm für das seinige ansieht*), und warum er nur wagt, die geringe Abänderung rücksichtlich der Zeit der Feier des Laubhüttenfestes anzuordnen, wozu ihm der Umstand, dass die Ernte in den nördlichen Gegenden Palästina's später fiel als in den südlichen, einen willkommenen Vorwand bieten mochte. Eo consilio omnia, ut substantiam quidem et corpus quasi religionis commune cum Judaeis Israelitae retinerent, ne nimia novatione animi turbarentur: in circumstantiis tamen

*) Da hierin das für den Pent. entscheidende Moment der Geschichte liegt, so will es nichts sagen, wenn George, a. a. O. S. 160. darauf Gewicht legt, dass nur nach der Ansicht des Referenten die Abänderung eine ungesetzmässige Handlung war.

notabilis esset diversitas quae utriusque regni populos quod optandum Jeroboamo erat, magis magisque a se invicem alienaret*).

Wenn sonach die Einrichtungen Jerobeam's von denen des Pent. auch abweichen und im Gegensatze zu demselben befindlich sind, so beweisen sie doch gerade weil sie die Carrikatur zu demselben bilden, das Vorhandensein des Originals. Wäre es möglich gewesen, die verbindende Kraft und Auktorität des Pent. umzustossen, so war gewiss diese Periode eine ganz dazu geeignete: das Beharren aber dabei war der einzige Haltpunkt, den das abtrünnige Reich für sich gewinnen konnte. Die Herrscher in Israel erkannten dies so wohl, dass sie alle mit (der leicht zu erklärenden) Ausnahme eines Ahab und seiner Familie, an dieser Stütze, freilich in ihre Weise umgeformt und gemodelt, strenge festhielten. Wie lässt es sich erklären, wenn der Eifer eines Jehu, den Baalsdienst zerstörend, gegen die Anhänger desselben schonungslos verfährt, zugleich aber doch den Jerobeamischen Cultus beibehält (2 Regg. 10, 29. 31.)? Nach beiden Seiten hin erblickte er Nachtheil: dort das Aufgehen des Volksbewusstseins in ein rein heidnisches Element, und somit Aufhören desselben als Jehova's Bundesvolk: nach der andern aber musste dieser Politik jede wahre und durchgreifende Reform als nachtheilig für das selbstständige Bestehen des Reiches Israel erscheinen. Es blieb sonach nur der verkehrte Mittelweg übrig, durch welchen man beide Nachtheile vermeidend des Vortheils sich gewiss glaubte, Bundesvolk, Jehova's Eigenthum, jedoch nicht in dem Sinne der alten legislatorischen Strenge, sondern in einer schroffe Gegensätze versöhnenden Weise zu sein. Auf beide Seiten hin zu hinken und Jehova und Baal zu vermengen — das war der in allen ähnlichen Perioden sich zeigende Weg, welchen auch hier die

---

*) Witsius, aegyptiaca. p. 316. Dass man übrigens auch in andern Stücken des Cultus im Reiche Israel dem Pent. Folge leistete und sich ihm wenigstens möglichst anzubequemen suchte, beweisen auch Stellen, wie 1 Regg. 18, 29. 2 Regg. 3, 20; 4, 23., woraus die Darbringung des täglichen Opfers, die Feier des Sabbaths und der Neumonde erhellt. Selbst unter der Regierung eines Ahab wird das Gesetz angezogen, (Levit. 24, 10 ff.), nach welchem Gotteslästerung mit Steinigung bestraft wird, 1 Regg. 21, 13.

menschliche Verkehrtheit einschlug*). — Welche Auskunftsmittel man überall erfand, um dieses Verfahren zu beschönigen, ist uns nicht überliefert: die Schrift stellt dieses Umgehen der göttlichen Gebote ihrem einfachen und klaren Sinne nach als einen Abfall von denselben und ihrem Urheber dar. Das ist aber unläugbar, dass dieses Verfahren die Anerkennung und den Besitz des Pent. voraussetzt: der Missbrauch hier von der Existenz des Gesetzes Zeugniss ablegt. Nur wenn man als Verhöhnung aller geschichtlichen Wahrheit die crasse Behauptung aufzustellen sich erdreistet, dass sich „im allgemeinen in Israel der Geist der älteren Zeiten erhielt, der im davidischen Zeitalter noch das herrschende Bewusstsein bildete“ **) — so kann von keinem Rückschritt in Bezug auf jene Vergangenheit die Rede sein, und die Anschauung aller hebr. Historiographen ist dann vom rohesten Lügengeiste durchdrungen. Wer solchen Verdrehungen der Geschichte abhold unbefangen prüft, dem wird das eindringende Verschwinden einer besseren Vorzeit in Israel nicht entgehen: wie es einmal in den Weg des Verderbens hineingezogen unaufhaltsam dem Abgrunde entgegen geführt wird. Ist aber ein Rückschritt offenbar anzuerkennen, so muss, wo man so auf halbem Wege stehen bleibt, das hemmende Prinzip nachgewiesen werden, welches eine so lange Zeit hindurch dem gänzlichen Verfalle vorbeugte, und gewissermassen ein Gleichgewicht herstellte, und welches selbst energische Reformen auf dieser Bahn stehen, und nicht durchgreifender werden liess.

Nehmen wir zu diesen Beobachtungen noch den Umstand, dass sich noch in Elias Zeiten eine bedeutende Anzahl solcher unter dem Volke erhalten hatte, welche nicht Theil nahmen an dem Götzendienste, in einer Zeit, wo mit einer solchen Theilnahme gewiss nicht minder bedeutende äussere Vortheile verbunden waren, wie zu den Zeiten des Antiochus Epiphanes (vgl. 1 Regg. 19, 18.) — so lässt uns dies dann auf einen gleichen Erklärungsgrund dieser Treue gegen Jehova schliessen. Hiebei kommt aber besonders die Wirksamkeit der Propheten im Reiche Israel in

*) Vgl. 1 Regg. 18, 21. Hos. 2, 16. Hengstenberg, Christol. I, S. 194 ff. 2te Aufl.

**) Vatke, a. a. O. S. 393.

Betracht. So wie hier die Sachen standen, müssen sie nothwendig ein objektives Recht für sich aufzuweisen gehabt, und eine solche Auktorität, vermöge deren man ihrem Feuereifer nichts entgegenzustellen weiss, ihm gegenüber sich kraftlos und ohnmächtig fühlt, durch gesetzliche Bestimmung genossen haben. Wagt es doch keiner dieser abtrünnigen Regenten, Hand an diese Gottesmänner zu legen, ausser wo das rein heidnische Element ein so entschiedenes Uebergewicht erlangte, wie unter Ahab's Regierung! Und doch war ihre Anzahl so bedeutend, dass man mit Recht sagen kann, dass diesem Reiche, was ihm an Priestern und rechtmässigem Cultus abging, nach göttlicher Fügung durch Propheten ersetzt werden sollte, damit auch der Name des Herrn nicht völlig vergessen und ein Zeugniss zu seiner Ehre abgelegt werde*). So treten sie sogleich bei Einrichtung des neuen Cultus gegen denselben auf und rufen ein Wehe über Jerobeam und seine Thaten herab (1 Regg. 13, 1 ff.). Ihr Ansehen ist so gross, dass ein Jehu von ihnen gesalbt, sogleich als rechtmässiger König von Israel anerkannt wird (2 Regg. 9.) — Ganz besonders führen aber positiv auf Anerkennung des Pent. im Reiche Israel die uns erhaltenen Reden der Propheten aus diesem Lande. Der Prophet Achia unter Jerobeam I. bezeugt, dass weil der König nicht die Gebote Jehova's befolgt habe, er ins Unglück gerathen werde (vgl. 1 Regg. 14, 8. ff., wo eine deutliche Anspielung auf Deut. 6, 5.). Eben so sagt Elias zum Ahab, dass er die Gebote Jehova's verlassen habe und den Baals nachgewandelt sei (1 Regg. 18, 18.). So bezeichnen die Propheten uns selber die Norm, wonach sie die Sünden ihrer Zeitgenossen furchtlos straften und ihr rigoristisches Verfahren rechtfertigten. Dasselbe

*) Hieraus geht auch die (häufig als antimosaisch betrachtete) Befugniss des Elia zu dem 1 Regg. 18. berichteten Opfer hervor. Denn abgesehen davon, dass hier eigentlich gar nicht von einem im mos. Gesetze vorgeschriebenen Opfer die Rede sein kann, da das Faktum ein ganz eigenthümliches, ungewöhnliches ist, so waren ja auch im Reiche Israel gar keine legitimen Priester vorhanden, um die heilige Handlung zu verrichten. Hier war also jedenfalls ein Nothstand, wo Elias immer noch ein ungleich grösseres Recht für sich aufzuweisen hatte als jene illegitimen Priester.

erhellt noch mehr aus den Reden des Hosea und Amos, welche als Propheten Israel's hier von besonderem Gewichte sind, da ihre längeren Reden uns ein vollständigeres Bild der prophetischen Thätigkeit und deren objektiver Grundlage vorführen (s. darüber §. 141).

Wenden wir uns nunmehr zum Reiche Juda, so finden wir hier einen anderen Zustand, aber auch dieser wird uns zu demselben Resultate hinführen. Es darf nicht befremden, wenn wir hier sogleich noch die Spuren und Nachwirkungen der salomonischen Regierung in religiöser Beziehung antreffen. Der ausländische Einfluss dauert fort (1 Regg. 14, 21 ff.) und damit auch die Einführung heidnischer Sitte, namentlich des vorderasiatischen üppigen Cultus, durch dessen Entfernung unter Asa erst ein besseres Leben wieder Raum gewinnt (15, 13.).

Merkwürdig ist nun hier der Umstand, dass alle Könige in Juda, selbst die am meisten theokratisch gesinnten, es mit der Ausrottung des Götzendienstes nie weiter bringen als bis zur Vernichtung des Götzen- und Bilderdienstes, während die Höhen bleiben. Erst unter Hiskia gelingt es auch diesen ein Ende zu machen. Dieser Umstand verdient nähere Prüfung. Auffallend ist nämlich zunächst hiebei, dass die Periode vor dem Tempelbau dergleichen heilige Höhen zwar auch kennt, sie aber nicht als Gegenstände des Götzendienstes oder nur dazu führend bezeichnet. Vielmehr scheint hier diese Art des Cultus eben so verbreitet als unverfänglich gewesen zu sein*). Dieser Zustand erklärt sich hinreichend aus dem allgemeinen Nothstande, der in Bezug auf das Heiligthum in jener Zeit herrschte. So lange die Stiftshütte wanderndes Heiligthum, Bundeslade und heiliges Zelt getrennt waren, jede Volksversammlung mit Herbeischaffung der ersteren oder vor dem letzteren gehalten wurde — so lange konnte die Darbringung von Opfern u. s. w. immer nur an verschiedenen Orten geschehen, welche dadurch zumal wenn es Levitenstädte waren, einen heiligen Charakter in den Augen des Volkes erhalten mussten. So sehr nun auch durch die mit dem Salom. Tempelbau begründete Einheit des Heiligthums jener provisorische Zu-

*) Vgl. z. B. 1 Sam. 9, 16. 2 Sam. 15, 32. 1 Regg. 3, 2.

stand aufgehoben wurde, so war doch des Volkes Sinn zu sehr an denselben gewöhnt, die Erinnerung zu sehr gefesselt bei jenen heiligen Orten der Vorzeit und die strenge Anwendung der neuen Einrichtung in ihrer ganzen Consequenz zu wenig der Bequemlichkeit und dem Interesse vieler zusagend, als dass man sich hätte entschliessen können, die frühere durch das Heiligthum aufgehobene Weise gänzlich zu aboliren. Es ist daher durchaus falsch, was Neuere oft wiederholt haben und Gesenius*) dahin ausspricht, dass Wahl, Weihe und Ansehen jener National-Heiligthümer in eine Zeit hinauf zu gehen und sich festgestellt zu haben scheine, wo Jehovadienst und Polytheismus noch neben einander bestanden. Hieran ist in der samuelischen Periode gar nicht zu denken. Jene Orte waren vielmehr ausschliesslich dem Jehova-Cultus ursprünglich geweihet; das Gesetz aber verbot sie, da sie dem strengen Monotheismus grosse Gefahr drohten (weil sie die Idee des lebendigen in bestimmter concreter Einheit sich offenbarenden Gottes beeinträchtigten), und zumal wegen der ähnlichen Sitte heidnischer Nachbarvölker**) leicht dem Götzendienste anheim fielen (wie dies auch in spätern Zeiten wirklich der Fall war); nach Errichtung des Tempels musste daher jene strenge Betrachtungsweise des Gesetzes eintreten, welche wir in den BB. der Könige überall vorwaltend finden.

Wenn sich nun auf diese Weise der Höhendienst noch wieder wesentlich vom Bilderdienste, wie er im Reiche Israel getrieben wurde, unterscheidet, so müssen auch die reformatorischen Unternehmungen frommer Könige, auch wenn sie nicht bis zur Abschaffung gelangten, doch schon als ein grosser Vorzug des Reiches Juda vor seinem verwandten Nachbarstaate angesehen werden. Allein wir können hier noch mehr sagen. Ganz falsch ist nämlich die Behauptung***), dass man den Höhen-Cultus nicht für unrecht gehalten habe. Das Gegentheil erweisen die Bemühungen eines Asa, Josaphat und Joas, welche alle drei die Absicht hatten, jenem Uebel abzuhelfen, ohne sie realisiren zu

*) Vorrede zu Gramberg's Gesch. d. Rel. Id. I, p. XVII.

**) S. Gesenius, a. a. O. S. XV. thes. l. Hebr. I. p. 188.

***) S. de Wette, Beitr. I, S. 256.

können*). Dieser Umstand nun ist ohne das Vorhandensein des levitischen Gesetzes, welches die Höhen strenge untersagte (Lev. 26, 30. Deut. 12.), gar nicht zu erklären. Eine alte geheiligte durch das Ansehen ausgezeichneter Gottesmänner wenigstens scheinbar sanktionirte Sitte, welche noch dazu dem natürlichen Bewusstsein so nahe liegen und zusagen musste, wie diese, liess sich nur bekämpfen oder abschaffen durch eine jene überwiegende Auktorität, welche alle Bedenken und Ausflüchte unüberwindlich zu Boden schlug.

Aber auch anderweitig können wir das Vorhandensein des Pent. in dieser Periode nachweisen. Wir meinen zunächst die in dieser Beziehung besonders auszuzeichnende Regierungszeit des Joas. Hier erscheint alles vom levitischen Geiste durchdrungen, und ohne ein mosaisches Gesetz unerklärbar. Die Priester sind Lehrer, selbst Lehrer des Königs (2 Regg. 12, 3.); Leviten sind die Hüter und Wächter am Heiligthume (11, 6. 12, 10.)**). Des Sabbathes wird gedacht und zwar so, dass man die genaue Beobachtung des Gesetzes darüber erkennen kann; denn das Unternehmen der Thronerhebung des jungen Königs wird an diesem Tage ausgeführt, wo man ein solches am wenigsten erwartet und Besorgnissen Raum giebt***). 12, 5. setzt die Gesetze über die priesterlichen Einkünfte (כסף הקרשים) auf eine mit dem Pent. merkwürdig übereinstimmende Weise, voraus. Es wird nämlich hier auf eine dreifache Art jenes Geld klassifizirt †). Zuerst als: Geld der Gemusterten, beim Census, nach Exod. 30, 12 ff. ††).

---

*) Vgl. Keil, üb. d. Chronik, S. 290.

**) Vgl. Keil, a. a. O. S. 365 ff.

***) Gramberg, a. a. O. I, S. 303. schliesst freilich das Gegentheil aus der St. — mit demselben Rechte, mit dem man etwa dasselbe aus 1 Maccab. 9, 43 ff. herleiten könnte.

†) So verstehen richtig schon Abarbanel, Vatablus u. a. Aeltere die Stelle.

††) Dies um so mehr, da gerade jenes Geld zum Bau des Heiligthums nach mos. Einrichtung bestimmt war, Ex. 30, 16. Hiemit stimmt auch 2 Chr. 24, 9. genau überein. Vgl. J. D. Michaelis, de censibus Hebr. §. 2. — Ganz falsch und auch philologisch unzulässig ist die Erklärung des כסף עוכר durch: gangbares Geld.

Sodann als: Geld der Schätzung einer jeglichen Seele, nach Levit. 27., womit auch der Ausdruck genau übereinstimmt. Endlich als: freiwillige Gaben, ein Umstand, welcher in so fern wichtig ist, als er voraussetzt, dass das Interesse für Tempel, Cultus und Priester ein keineswegs erkaltetes und unbedeutendes war. Cap. 12, 17. geschieht nicht nur der Sünd- und Schuldopfer Erwähnung, sondern es wird auch speziell des dabei zu gebenden Geldes*) gedacht, welches den Priestern verbleiben soll. — Vorzüglich aber kommt hier Cap. 11, 12. in Betracht. Der Hohepriester, heisst es hier, übergab dem jungen Könige das Diadem und העדות. Hier ist nun eine unverkennbare Beziehung auf das Gesetz Deut. 17, 18—20. Es fragt sich aber, was hiernach dem Könige zu überreichen war. Der Zusammenhang im Deut. zeigt, dass von dem ganzen Pent. die Rede sei. Denn einmal ist von dem vorhergehenden Königsgesetz nicht als von einer eigenen Thora (תורה אחת, wie Ex. 12, 49.) die Rede**), sodann zeigen die Worte: „er soll darin lesen alle Tage seines Lebens,“ offenbar ein grösseres Werk an, und auf dasselbe führen auch die Ausdrücke: „alle Worte dieses Gesetzes und diese Satzungen“ (vgl. Deut. 28, 58.) und dann der Umstand, dass die Thora des Königs gemäss sein sollte dem Buche der Leviten (על ספר). Nun ist auch der Ausdruck העדות, das (bekannte) Zeugniss, klar; denn das Gesetz im Allgemeinen bezeichnete man als ע" יהוה Ps. 19, 8. Dass hier nun der Pent. gemeint sei, geht noch klarer aus dem Verlaufe der Erzählung hervor. Das Bundesverhältniss, welches der Priester hier zwischen Jehova, dem Könige

---

welches עובר לסחר heissen müsste Gen. 23, 16.; vgl. Keil, Comm. z. d. St.

*) Dessen geschieht Levit. 5, 16. Erwähnung. Das was man gesündiget hatte an dem Geheiligten, musste erstattet und das Fünftheil dazu gelegt werden: dies gehörte dem Priester. Zweifelhafter Auslegung ist dagegen Lev. 5, 15., s. Clericus, z. d. St. Gramberg aber (a. a. O. S. 151.) kennt so wenig die erstere St., dass er aus der unsrigen schliesst, die Sünd- und Schuldopfer seien damals nur Geld- nicht Thieropfer gewesen — und das nennt er denn unmosaisch!

**) Vgl. über diesen Sprachgebrauch Herbst, l. cit. p. 29 sq.

und dem Volke erneuert, Vs. 17 ff. steht in deutlicher Beziehung zu dem ersten Bundesverhältnisse, wie es Moses schloss Exod. 19. und 24., und die Worte להיות לעם ליהוה weisen ausdrücklich darauf zurück (vgl. Deut. 4, 20. 27, 9.). Man sieht hieraus zugleich, wie überall, wo die Bedrängniss der Zeit und der Einfluss der Besseren sich geltend machte, das zum Herrn zurückkehrende Volk keinen anderen Grund dieser seiner That kannte, als den des göttlichen Gesetzes selber *). Die Verlegenheit der Gegner legt endlich hier das beste Zeugniss für die alleinige Statthaftigkeit unsrer Annahme ab **).

2 Regg. 14, 6. heisst es von Amazja er habe nicht die Kinder der Mörder seines Vaters getödtet gemäss dem Ausspruche des Gesetzes Deut. 24, 16. Dies wird nun gewöhnlich für die individuelle hier hineingetragene Ansicht des Referenten ausgegeben ***). Allein exegetisch wird man schwerlich diese Annahme rechtfertigen wollen — der Text legt deutlich genug dem Könige selber diesen Beweggrund bei. Vielleicht aber durch die anderweitig sich bewährende Sitte unsers Referenten — allein dieser folgt einmal mit grosser Treue seinen alten Quellen, sodann liegt es auch gar nicht in seiner Weise so häufig das Gesetzbuch zu citiren, dass jener Verdacht begründet wäre. Wie steht es aber mit dem Faktum in sich selber betrachtet? Allgemeine orientalische Weise ist es die Familien mit dem Schuldigen gleiche Strafe erleiden zu lassen †). Hier fragen wir nun, wie denn der König gegen alle Sitte dazu kam, eine That zu begehen, welche selbst Gramberg eine auffallende nennt (II, S. 176). Offenbar erscheint von dieser Seite aus angesehen, das Motiv, welches unser Referent ihm beilegt, das einfachste und natürlichste. — Dass die Aussatz-Gesetze (vgl. Levit. 13. Num. 5, 1 ff. 12, 14 ff.) beob-

*) Trotz dem behauptet Vatke, S. 409., in diesem Falle gerade hätten die Gesetze des Pent. keinen Einfluss geäussert und der Pent. könne also nicht gemeint sein.

**) So meint Vatke, es sei wohl zu lesen עֲדוּת, königlicher Schmuck, — das müsste aber עֲדִי heissen, vgl. Böttcher, Proben, S. 132. Andere verkehrte Meinungen s. bei Keil, Comm. z. d. St.

***) Vgl. z. B. de Wette, Beitr. I, S. 167.

†) Vgl. Beispiele in meinem Comment. z. B. Daniel, S. 224.

achtet wurden, zeigen die St. 2 Regg. 7, 3. 15, 5. — Eine wichtige Beziehung auf den Pent. enthält die St. 18, 4. wo die gänzliche Vernichtung alles götzendienerischen Wesens durch Hiskia berichtet und zugleich der ehernen Schlange (vgl. §. 132.) erwähnt wird, wobei Hisk. den götzendienerischen Missbrauch des Volkes aufhob. Dieses Faktum ist zunächst in sofern interessant, als es zeigt, wie der reine mosaische Glaube und Cultus im Volksbewusstsein jener Periode getrübt und mit fremden Elementen versetzt war, dieses also jenen auch hier zu seiner Voraussetzung hat, um so nothwendiger, als der König es schwerlich hätte wagen dürfen, eine durch die Länge der Zeit fest begründete Sitte aufzuheben, falls er nicht eine Auktorität aufzuweisen hatte, vor der Alles andere weichen musste, so dass dieser eine Fall schon zur glänzenden Bestätigung des Urtheils dient, dass sich Hiskia strenge an die Vorschriften des Pent. gebunden habe (18, 6.).

Die Gegner urgiren besonders den Götzendienst des Ahas: namentlich findet man die Willfährigkeit des Priesters Uria (2 Regg. 16.) „sehr anstössig." *). Das mag sein, aber unerklärbar ist darum jenes Verfahren noch keineswegs, und giebt gar keinen Grund ab, die Auktorität des mos. Gesetzes oder sein Vorhandensein in jener Periode zu bezweifeln. Oder sollten Beispiele eines ähnlichen falsch nachgiebigen Verfahrens gegen Könige wirklich so selten sein, dass nicht auch das strengste Gesetz hier zu Schanden werden muss? Ausserdem haben wir uns dem Aeusseren nach den Ahas keineswegs als einen den Jehova völlig aufgebenden Fürsten zu denken, sondern nur so, dass bei ihm das antitheokratische Element vorzugsweise die Oberhand gewann **). Dann aber wird es dem Priester um so weniger an Vorwand gefehlt haben, um seine Handlungen beschönigend sich und andere zu täuschen. Schon das Beispiel Salomo's, dessen Benutzung fremder Künstler beim Tempelbau u. s. w. konnte zur Rechtfertigung derselben benutzt werden. Uebrigens setzt ja auch gerade die St. 16, 15. eine bis dahin sehr genaue Beobachtung des Ceremonial-

*) de Wette, Beitr. I, S. 252.

**) Vgl. Hitzig, Comment. z. Jes. S. 83.

Gesetzes voraus und vernichtet sonach jeden Zweifel in Bezug auf das Gesetzbuch.

Am meisten Beachtung verdient aber noch die vielfach besprochene Stelle 2 Regg. 22. — Aus dem Finden des Gesetzbuches unter Josia durch den Priester Hilkia schliesst die gegnerische Kritik ein Zwiefaches: einmal, dass dasselbe bis dahin unbekannt, sodann, dass das aufgefundene nicht einmal unser Pent. in seiner gegenwärtigen Gestalt war.

Mit grosser Zuversicht wird die erste Behauptung vorgetragen: „die ganze Erzählung verliert ihren Nerv, wenn nicht damals das Gesetzbuch zuerst erschien.“ (George, S. 14.). Von der unkritischen Verwerfung aller Zeugnisse für ein früheres Vorhandensein des Pent. ausgehend, ist de Wette zu dem Resultate gekommen, welches nach ihm alle neueren Kritiker dieser Richtung unterschrieben haben, dass „in der grosses Aufsehen erregenden Findung eines Gesetzbuches im Tempel die erste sichere Spur vom Vorhandensein eines mosaischen Buches“ zu finden sei*). Dagegen spricht nun aber aufs entschiedenste folgendes: a) Schon aus den Worten: „ich habe das Gesetzbuch gefunden“ (Vs. 8.) erhellt das Gegentheil. Wie konnte der Hohepriester mit diesen Worten das Buch dem Saphan übergeben, falls dieser gar keine Kunde davon hatte? Beide Personen vielmehr kennen dasselbe so gut, dass es nur diesem seinem bekannten Namen nach bezeichnet zu werden braucht, um zu wissen, was es damit auf sich habe**). Ganz seltsam ist der Schluss: „da es gefunden wird und zwar als Buch (d. h. seinem Inhalte nach), so konnte es doch nicht schon da sein.“ (de Wette, S. 170.). Welche Logik! Heisst etwa bei de Wette: finden s. v. a. erfinden? Wenn ein bekanntes gefunden wird, so wird es wieder gefunden, aufgefunden, und

*) Beitr. I, S. 168 ff. Einleit. §. 162 a.

**) de Wette's Argumentation beruht auf der ganz ungrammatischen Uebers.: ein Buch des Gesetzes. Daher seine Worte: „wenn er doch noch gesagt hätte: ich habe das Gesetzbuch (das wir so lange vermisst haben) gefunden.“ (S. 173.). In der Bibel-Uebers. (2te Aufl.) hat derselbe Gelehrte jedoch richtig: das Gesetzbuch übersetzt.

dies kann מצא so gut bezeichnen als בנה bauen f. wieder aufbauen, נתן dare f. reddere u. s. w. steht, ja die Sprache hat gar kein anderes Wort für diesen Begriff. Offenbar müssen also die Gegner hier einen Begriff hinzu nehmen, von dem der Text nichts sagt: das Buch ist untergeschoben, die Sache sieht einem „angelegten Handel" nicht unähnlich u. s. w. (de Wette, S. 179.)*) — und: ich habe das Gesetzbuch gefunden, ist sonach bloser Euphemismus für: ich habe das Buch untergeschoben. In der That eine so allen Regeln gesunder Hermeneutik spottende Exegese ist keiner weiteren Widerlegung werth! b) Das Benehmen des Königs und des Hofes ist unerklärbar, wenn ihnen hier zum ersten Male die Kunde von jenem Buche entgegentrat. Kein Zeichen des Misstrauens oder des Staunens über das Dasein eines solchen Buches finden wir in unserm Berichte. Würde der König in solchen Schrecken gerathen sein als er die Worte dieses Buches hörte, würde er alsobald so energische Maassregeln ergriffen haben, wäre es nicht sogleich von ihm als authentisch anerkannt? Ferner spricht die Relation kein Wort von dem Staunen des Königs über das Dasein des Buches, sondern allein über den Inhalt desselben und die lange Nichtbeobachtung des Gesetzes, die Widerspenstigkeit dagegen (Vs. 11. 13.). Wenn er klagt, dass die Väter nicht darnach gehandelt haben, so ist ja evident, dass er überzeugt gewesen sein muss, dass das Gesetz ihnen bekannt und zugänglich war**). c) Entschieden falsch würde ja auch immer der Schluss von einer allgemeinen Unbekanntschaft mit dem Pent. aus dem Umstande sein, dass der König Unbekanntschaft mit dem Inhalte desselben verräth. Sollte sich an einem Hofe wie er durch die lange Regierungszeit des Manasse sich gestaltet hatte, nicht eine solche Unbekanntschaft durchaus wahrscheinlich finden und erklären lassen? Hievon lässt sich sogar durch die

*) So denn auch Bleek, im Repert. S. 60 ff. Hartmann, S. 570. v. Bohlen, S. CLXIV. u. a.

**) Daher auch Vatke, S. 508. genöthigt ist anzunehmen, die Erzählung sei hier lückenhaft, es fehlten Mittelglieder u. s. w. Diese Annahme ist aber bei einer so ausführlichen und ein ganz vollständiges Bild des Vorganges gebenden Erzählung ganz willkührlich.

Relation selbst das Gegentheil schlagend erweisen. Der König schickt zu der Prophetin Hulda und lässt sie rücksichtlich dieses Buches und seiner Aussprüche befragen. Diese bestätigt nun sogleich in einem prophetischen Ausspruche die Wahrheit jener Worte, und kennt offenbar das Buch, von welchem die Rede ist, denn sie sagt: „dass alle Worte dieses Buches, worin der König gelesen habe, in Erfüllung gehen werden.“ Daher muss auch die Prophetin Hulda an dem „angelegten Handel“ Antheil gehabt haben. Aber hier gerade treffen wir eine neue Bestätigung unsrer Ansicht. Nicht nur diese Prophetin bestätigt das gefundene Buch, sondern es wird auch daraus vorgelesen in Gegenwart der Priester, der Propheten und des ganzen Volkes (23, 2.). Welch ein Complott müsste dieser angelegte Handel gewesen sein? Wer waren hier die Getäuschten, da alle nur darauf auszugehen scheinen zu täuschen? Das Verhältniss zwischen Priestern und Propheten in diesem Zeitalter war nicht gerade der Art, dass sich eine solche Vereinbarung denken liesse (vgl. z. B. Jerem. 8, 8.), wobei beide Partheien sich die Hand reichten um die Lüge zu begünstigen, welche sonst die Propheten so schonungslos aufdecken und strafen. d) Wir müssen sonach annehmen, dass das Gesetzbuch im Zeitalter Josias keineswegs ein allgemein unbekanntes auch unsrer Relation zufolge war, und dass nur der König insonders Unbekanntschaft mit dem Inhalte desselben verräth, ohne jedoch eine gänzliche Unbekanntschaft mit dem Vorhandensein des Buches zu zeigen. Dieser Umstand lässt sich noch mehr zur Gewissheit erheben, wenn wir bedenken, dass der König schon vor dem Finden jenes Buches Reformen rücksichtlich des tief eingerissenen Götzendienstes traf*). Selbst de Wette sagt: „er scheint schon vor dem Finden des Gesetzbuches religiös gewesen zu sein, denn er sorgt für die Reparatur des Tempels —; auch charakterisiren ihn die BB. d. Könn. gleich anfangs als einen ächt davidisch frommen König (22, 2.).“ (S. 172.). Auch ganz richtig ist der Schluss, den er aus dieser Wahrnehmung herleitet: „es liesse sich also doch wohl denken, dass er das Gesetzbuch kennen konnte, wenn es schon da war.“ Josia weiss, dass es ein Gesetzbuch giebt, und kennt

*) Vgl. den Beweis dafür bei Mover's, a. a. O. S. 334 ff.

dasselbe seinem Inhalte nach — wahrscheinlich auf traditionellem Wege — theilweise: dies zeigt die Befolgung der Gebote desselben. Durch einen merkwürdigen Umstand, die Auffindung des Tempelexemplars wird nun aber seine Kenntniss desselben nicht nur vervollständigt, sondern auch sein Herz mächtig ergriffen: einem solchen Gesetze seinem vollständigen Umfange nach so viel als möglich nachzuleben wird nun die Aufgabe seines Lebens. Auf diese Weise steht die ganze Geschichte dieses Vorfalls und das Leben des Königs in dem schönsten Einklange.

Aber denken wir auch abgesehen von allen diesen Argumenten nur der Sache an sich betrachtet einen Augenblick ernstlicher nach, so erhellt die Unstatthaftigkeit der gegnerischen Annahme. Ein Buch, das so tief in das ganze Volksleben eingreift, demselben den eigenthümlichsten Charakter aufdrückt, welches im schroffsten Widerspruche mit einer in Abgötterei versunkenen Zeit auftritt und schonungslos dieser das Wehe ankündigt, welches in einer Zeit promulgirt wird, wo selbst die Propheten (wie Jeremias) dem Spotte der frivolen Zeitgenossen ausgesetzt waren, bei welchem Gesetz und Weissagung gleichmässig wenig auf Anerkennung rechnen dürfen — dieses Buch soll plötzlich erscheinen, von Priestern trügerisch zusammengeschmiedet, dem Volke seine Strafe ankündigen, und auf dasselbe den tiefsten Eindruck hervorbringen, ohne dass Jemand über Betrug und Lüge schreiet, ohne dass sich eine Stimme dagegen erhebt, wo es im Interesse aller zu liegen scheint, die Unwahrheit jenes Buches, den Betrug, der damit gespielt war, aufzudecken und nachzuweisen! Gab es doch nichts einfacheres und leichteres als eine solche Beweisführung, welche noch dazu auf zahlreichen Anklang rechnen durfte! Aber nicht also — Juda's Fromme können wieder jubeln, dass Jehova's Gesetz zu Ehren kommt, und der Gottlosen Mund wird verschlossen, dass er unfreiwillig mit zu jener Verherrlichung beitragen muss — da muss aber auch eine Auktorität vorhanden sein, welche durch nichts zum Schweigen gebracht werden kann, von deren Auftreten alle Anklage zu Schanden wird, und welche in Mitten aller ihrer Feinde gerade ihre sichersten und schönsten Siege feiert.

Dies fühlen auch die Gegner sehr wohl, und nicht zufrieden mit der bereits als grundlos zurück gewiesenen Behauptung, haben

sie auch noch die Verschiedenheit jenes Buches vom Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt behauptet. So versteht de Wette, (S. 175.) unter dem gefundenen Buche das Deuteronomium, Gramberg (I, S. 306.) den Exodus, Vater, (S. 585.) und von Bohlen, (S. CLX.) einen kurzen Inbegriff der Gesetze, oder höchstens das Deuteronomium, Hartmann, (S. 566.) vereinigte Stellen und Abschnitte aus den vier letzten BB. des Pent., Vatke, (S. 505.) die Substanz der älteren Gesetzgebung, welche im zweiten B. weniger verändert, im 5ten dagegen in einer Ueberarbeitung vorliegt u. s. w. Doch gegenwärtig haben die Gegner selbst diese Einfälle bereits antiquirt.

Dass unser Buch deutlich als der Pent. bezeichnet sei, erhellt aus den Namen ספר התורה 22, 8., durch welche das Deut. schon den ganzen Pent. bezeichnet, wie auch die späteren Schriftsteller (vgl. Esra 7, 6. Nehem. 8, 3.), und ספר הברית 23, 2., vgl. Sirach 24, 22. 1 Macc. 1, 57. Israel kannte nur ein solches Buch, welches diesen Namen mit Recht führte. Ausdrücklich ist aber auch 23, 25. vom ganzen Gesetze Mosis, welches Josia befolgt habe, die Rede, so dass jeder Zweifel in dieser Hinsicht verschwinden muss. — Aber die gegnerische Ansicht lässt sich auch mit den Angaben der Relation über den Inhalt unsers Buches nicht vereinigen. Jenes Buch enthielt Flüche über die Gesetzesübertreter, wie wir sie im Levit. und Deut. lesen, auf letzteres findet sich sogar eine wörtliche Beziehung (vgl. 22, 17. mit Deut. 31, 29.). Wo aber dergleichen Strafen verkündigt werden, wird das Gesetz selbst nicht fehlen. Dasselbe enthielt auch die Geschichte eines mit dem Volke geschlossenen Bundes, denn diesen erneuert Josia auf den Grund jenes Buches hin (23, 3.), und eine Menge von Verordnungen (23, 3.). Ferner enthielt es Verbote aller Arten von Abgötterei, Höhendienst u. s. w., welche der König abschaffen liess, und sein Verfahren hiebei (23, 4 ff.) ist nur eine Nachahmung des mosaischen gegen den Götzendienst in der Wüste (Ex. 32.). Es enthielt Gesetze über die Passahfeier, welche darnach eingerichtet wird, über die Einheit des Heiligthums (23, 8.), über die Priester (23, 9.)*). Kann man mehr Zeugnisse über den Inhalt verlan-

*) Hier heisst es, die Höhenpriester seien nicht zum Heiligthume

gen, um zu erkennen, dass unser Pent. nothwendig gemeint sein müsse?

Das im Tempel gefundene Exemplar war unstreitig das Tempelexemplar. Ob es das Autographon Mosis oder eine spätere Abschrift statt jenes war, ist eine ganz unnütze Frage; denn auch im letzteren Falle war dasselbe so gut als das Autographon zu betrachten, mit demselben Rechte als der von Josia ausgebesserte Tempel immer der Salomonische blieb *). Dass nun ein solches Exemplar vorhanden war, ist anderweitig schon erwiesen (Abth. I. S. 20 f.) und die Ansicht der Gegner gründet sich allein auf die vermeintlich damit in Widerspruch stehende Stelle 1 Regg. 8, 9. (vgl. de Wette, S. 178.). Nun erhellt auch, wie leicht ein solches Exemplar unbeachtet bleiben, zumal es nicht in der Lade selbst lag, und verwahrloset werden konnte, wie leicht unter solchen Priestern, welche den Königen zu Gefallen das götzendienerische Treiben eher begünstigten als verhinderten, wie namentlich unter Josia's unmittelbaren Vorgängern, mit Absicht das so lästige Zeugniss Jehova's wider sein Volk bei Seite gelegt werden konnte — so wie andererseits, wie auch gerade ein solches Exemplar besonderen Eindruck, als es gefunden wurde, machen musste. Das Einzige, worüber die Geschichte uns im Dunkeln lässt, ist die Art und Weise, wie das Exemplar verloren gegangen sei. Dieser Umstand ist aber so wenig wesentlich, so leicht und natürlich aus den vorangegangenen Darstellungen namentlich des Treibens Manasses (Cap. 21.) zu erklären,

hinaufgezogen, „sondern sie assen ungesäuertes Brod mitten unter ihren Brüdern." Dazu vgl. Clericus: inter emolumenta sacerdotalia erant azymi panes, seu placentae azymae, de quibus Lev. 2, 4. 5. 11. Sed sub hoc nomine contineri etiam videntur reliqui omnes sacerdotii fructus, sine quibus vitam tolerare non potuissent. Hi sacerdotes illicitis hostiis impurati habiti sunt veluti immundi et instar eorum qui vitio aliquo corporis laborabant, quos vetuerat Moses accedere ad offerendum cibum Dei sui, Levit. 21, 17. 21., sed quibus tamen fas erat, cibum Dei sui ex sacrosanctis aut sacris comedere.

*) Daher der Einwand der Schadhaftigkeit jenes Exemplars durchs Alter u. s. w. (v. Bohlen, S. CLXII.) nie hätte gemacht werden sollen.

dass jeder unbefangene Schriftsteller ihn füglich übergehen konnte. Darum ist es auch unstatthaft, bestimmen zu wollen, wie lange jenes Exemplar abwesend oder unbekannt war; das Hauptmoment der ganzen Erzählung bleibt immer dies, dass ein besonders merkwürdiges Exemplar des Gesetzbuches sich im Tempel findet, und die Auffindung und Vorlesung desselben auf König und Volk einen vorzüglich heilsamen Eindruck hervorbringt, indem dasselbe von allen für ein heiliges verpflichtendes Buch und als das mosaische Gesetz anerkannt wird.

Das kritische Resultat aus dieser Stelle ist sonach kein anderes, als dass sich aus ihr so gut, wie aus einer Menge früher berücksichtigter das Vorhandensein des Gesetzes und eine allgemeinere Bekanntschaft mit demselben ergiebt.

§. 140.

Schlussbemerkungen über die historischen Bücher.

Absichtlich haben wir von unseren bisherigen Untersuchungen die BB. der Chronik ausgeschlossen: wir haben uns diese Subduktion gefallen lassen, weil hier eben so sehr eine falsche Voraussetzung rücksichtlich der Differenz derselben von den übrigen BB., als Zugeständniss in Betreff der Chronik bei den neueren Kritikern statt findet. Was nun die erstere anlangt, so haben die Gegner auch hier bereits selbst wieder eingelenkt. Wenn von Bohlen einräumt, „die BB. der Könige kennen das geschriebene Gesetz in seinem ganzen Umfange“ (S. CLIV.), so ist damit jede Differenz zwischen ihnen und der Chron. in Bezug auf den Pent. verneint. Wir können daher nur für unbedachtsamen Widerspruch mit sich selber ansehen, wenn derselbe Kritiker anderweitig doch sich so gebährdet, als hänge die Bestätigung über das Vorhandensein des Pent. allein von den Zeugnissen der Chronik ab. Wenn uns aber das Zugeständniss gemacht wird, dass die Chronik durchweg in ihren Berichten von der Existenz des Pent. ausgehe und sie ohne diese Voraussetzung gar nicht verstanden werden könne, so geschieht dies eben nur mit der Bemerkung, dass die Glaubwürdigkeit dieser Schrift eine höchst verdächtige sei. Dieser Verdacht hat aber wiederum zu seiner

ersten und hauptsächlichsten Voraussetzung — die Unächtheit des Pent.*). Sonach dreht sich die Argumentation der Gegner hier unaufhörlich im Cirkel und ermangelt daher alles festen Bodens.

Nicht nur das ergab sich aus der bisherigen Vergleichung der historischen BB., dass sie alle in einem dem Pent. gleichen Geiste abgefasst sind, alles tadeln oder loben, was er auf die eine oder die andere Weise bezeichnet**), sondern auch, dass sie faktische Spuren vom Vorhandensein jener gesetzlichen Grundlage der Theokratie in verhältnissmässig sehr bedeutender Anzahl enthalten. Die Forderung der Gegner, noch mehr in dieser Beziehung zu sehen, muss eben so ungereimt erscheinen als ihre angeführten Behauptungen, dass jene Spuren nicht vorhanden seien. Wie vorsichtig in dergleichen Untersuchungen der Kritiker sein und überall Zweck und Anlage eines jeden Werkes berücksichtigen müsse, um daraus solche kühne Schlüsse zu ziehen, das kann z. B. die Vergleichung des B. Esther zeigen, dessen Abfassung doch unstreitig in eine Zeit fällt, wo auch die kühnste Skepsis den Pent. muss existiren lassen. Wollten wir aus diesem B. und daraus, dass es nicht einmal den Namen Jehova zu kennen scheint, Schlüsse ziehen, in gleicher Weise wie die Modekritik aus dem B. d. Richter u. s. w. — wie würde man fehl greifen! Nun aber erscheint der Pent. selbst mit den die folgende Geschichte behandelnden BB. als ein unzertrennliches Ganzes, von welchem wir keine Einzelheit als Ausnahme bildend betrachten dürfen, und es dürfte schwer halten, dieses sichere Bollwerk zu durchbrechen, wenn die Kritik der Neueren nicht oft eben so leichtfertig und voll Illusionen als skeptisch sich gebährdete.

An die von uns berücksichtigten histor. Schriften des Kanons schliessen sich die die nachexilische Geschichte wieder aufnehmenden BB. Esra und Nehemia enge an. Auch hier finden wir nicht nur häufige Citate des Pent., sondern auch sichere Spuren von seinem Vorhandensein in der gegenwärtigen Gestalt (vgl. besonders Nehem. c. 9.). „Nach dem Exil — gesteht selbst de Wette, Einl. S. 200 der 7. Aufl. — finden sich häufige

*) Vgl. de Wette, Beitr. I, S. 5. Dagegen Keil, üb. d. Chron. S. 262 ff.

**) S. Jahn, Einl. II, S. 40.

Spuren, Esr. 3, 2. 6, 18. 7, 6. 12. (Esra ein Schriftgelehrter) V. 10. 9, 1 ff. Neh. 1, 7 ff. vgl. V. 9. mit 5 Mos. 30, 4. 12, 11. Neh. 8, 1 ff. 9, 2 ff. 13, 1.", sucht aber noch immer die Bedeutung dieser Zeugnisse abzuschwächen durch die hinzugefügte Bemerkung: „jedoch sind dies spätere Berichte." Dagegen hat aber schon Rosenmüller, prolegg. p. 10. sehr wahr bemerkt: Quae loca — etsi in iis libris exstant, quae plurimis post Mosen seculis sunt scripti — tamen hoc probant, fuisse ista aetate, id est sexto a. Ch. n. sec. libros, e quibus leges, promissiones et minae — afferuntur, communi gentis Hebraeae judicio pro talibus habitos, qui a Mose essent conscripti. Jam vero si cogitaveris, tale judicium non paucorum quorundam hominum opinione formari sed niti debere eo, quod majoribus acceptum per plures aetates propagatum esset, loca illa — argumentum neutiquam leve mosaicae Pent. originis praebent.

Allein man möchte uns bereden, hier „zeige sich erst der Einfluss des Pent. im Entstehen," und zwar, weil man in demselben erst Vorschriften findet (Neh. 8, 14 ff. 13, 1 ff.) — und der Schluss soll nahe liegen, wenn man diese Erscheinung mit anderen verbinde, dass „eine allgemeine Sanktion desselben nur allmählig und bis zur Zeit Christi hin erfolgt sei." *). So lautet das ungeheure Resultat, wàs diese verwegene Kritik gefunden haben will, und dass es so lauten müsste, wenn ihre Prämissen Stich halten — wer vermöchte das zu läugnen? Sollte aber wirklich hier erst von einem Entstehen des Einflusses die Rede sein, wenn unmittelbar nach ihrer Ankunft in Palästina die erste jüdische Kolonie ihre Opfer darbringt und das Laubhüttenfest feiert, „wie es im Gesetze Mosis des Mannes Gottes geschrieben steht" (Esr. 3, 2.)? Und dazu bedarf es weiter gar keiner weiteren besonderen Mittel und Künste, um bei dem Volke dieser Weise Eingang zu verschaffen, wie es nothwendig der Fall sein müsste, falls die entgegengesetzte Behauptung wahr wäre — vielmehr ist die Theilnahme eine eben so allgemeine als innige, wovon wir kein ergreifenderes Bild kennen, als das im B. Esra selbst uns vorgeführte (3, 12. 13.). Aber

---

*) Von Bohlen, S. CLV. vgl. Herbst, l. cit. p. 59 sq.

freilich war das Exil eine Zeit, in welcher das Gesetz mit seinen heiligen Gebräuchen nur auf die unvollkommenste Weise erfüllt werden konnte, nur die Aeltesten hatten noch die Herrlichkeit des salomonischen Tempels gesehen und in lebhafter Erinnerung — eine sehr begreifliche Veranlassung, im Gesetze zu forschen, um ihm in allen Stücken getreu nachzukommen. Wo aber so gesucht wird, da wird auch gefunden, und die dies besagenden Stellen zeugen sonach nur von dem Eifer und der Treue, mit welcher man dem mos. Gesetze nachlebte. Wo Alles so sehr daran gesetzt wird, das Gesetz dem Volke zugänglich zu machen, wo so entschieden alles Heil nur von dem Anschliessen und alles Unglück von dem Verlassen dieses Gesetzes abgeleitet wird (Neh. 9.) — da kann doch unmöglich von allmähligem Einflusse oder Sanktion des Gesetzes die Rede sein, wir müssten denn darunter etwas ganz anderes verstehen als gemeinhin damit bezeichnet wird.

§. 141.

Zeugnisse für die Aechtheit des Pentateuchs in den Propheten.

Wir liefern nunmehr aus den übrigen Schriften des A. T. Nachträge zu dem bisher aus den histor. BB. gewonnenen Resultate. Wenn die prophetische Literatur zunächst sich der Zeit ihrer Entstehung nach der nach-salomonischen Periode anschliesst, so zeigt sie von einer anderen Seite durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit den Umfang des jenen Schriftstellern bekannten Gesetzbuches und seinen Inhalt, so dass in dieser Hinsicht sich unser Pent. als der ihrige bewährt. Zugleich hat diese Untersuchung ein besonderes Interesse in Bezug auf gewisse Behauptungen unsrer gegnerischen Kritik. „Ein sehr schlimmes Vorurtheil, sagt de Wette, Beitr. I, S. 183 ff., für die Aechtheit unsers Pent. erweckt es, dass die Propheten, diese untrüglichen Zeugen der Zeit und ihres Charakters, sowohl wegen der historischen Gewissheit ihrer Zeit (denn sie sind die einzigen Schriftsteller des A. T. (??), deren Zeit bestimmt werden kann und zwar durch die sichersten Merkmale, ihren inneren Charakter)

als besonders auch wegen ihres freien von allen Vorurtheilen und positiven Fesseln losgebundenen, freimüthigen Charakters (indem sie isolirt, ohne Parthei und gegen alle Parthei, besonders gegen die Hierarchie streitend, blos als Zeugen der Wahrheit dastehen), dass die Propheten, sage ich, so gar nicht vom mosaischen Gesetzbuche sprechen, es anbefehlen, zum Beleg ihrer Lehren brauchen. Das Gesetz führen sie immer im Munde, aber nicht das Gesetzbuch. Es muss ihnen und ihren Zeitgenossen, wenn es anders da war, wenig gegolten haben.“ Wir sehen hieraus, welch grosses Gewicht auf diese Zeugnisse gelegt wird; um so günstiger hat sich daher diese Frage gestaltet, seitdem der Urheber dieser Behauptung selbst sich genöthigt gesehen hat, dieselbe fast ganz zurückzunehmen, und in der Einl. §. 102 b der 7. Auflage zu bekennen: „Ob Amos 4, 11. an die (elohistische?) Stelle 1 Mos. 19, 29. und die damit verbundene jehovistische Erzählung von Sodom und Gomorra, und 2, 9. an 4 Mos. 13, 32 ff. anspiele, kann allerdings bestritten werden. Dass hingegen Hosea nach 12, 4. 5. 13. die jehovist. Erzählungen 1 Mos. 25, 26. 32, 24 ff. 35, 9 ff. 27, 43. 29, 18 ff. kannte, ist um so wahrscheinlicher, als sie von der elohist. Ueberlieferung abweichen (?). Eben so wahrscheinlich ist es, dass Micha 6, 5. auf die von 31, 8. 16. abweichende (?) jehov. Erzählung von Bileam 4 Mos. 22, 2 ff. anspielt, wogegen 5, 5. von 1 Mos. 10, 9. unabhängig sein kann. Eben so kann Jesaja 1, 9. 3, 9. 4, 1. 10, 26. 11, 11. 15 f. sich auf die Ueberlieferung, unabhängig von 1 Mos. 19. 2 Mos. 40, 34. 14. beziehen; 12, 2 aber ist eine Reminiscenz aus 5 Mos. 15.“ *) Aber eine unpartheiische Durchforschung liefert ein noch ganz anderes, viel günstigeres Resultat.

Indem wir mit den frühesten Propheten beginnen, müssen wir von vorn herein bemerken, wie Hoseas und Amos im Reiche Israel weissagend, uns nicht nur in den inneren Zustand desselben einzuführen besonders geeignet sind, sondern auch die Einführung

*) Aehnlich sprechen sich andere Kritiker aus, wie Tuch, Genes. S. LXXXVIII ff. u. zum Theil auch v. Lengerke, Kenaan S. XCV. ff.

und Auktorität des Pent. in diesem Reiche aufs schlagendste ergeben. Den Anfang mögen einige Hauptstellen des Propheten Hoseas machen. In einer Anrede an die abtrünnige Priesterschaft sagt er: „du verwirfst die Erkenntniss (Gottes, 4, 1.), und so will ich dich verwerfen von meinem Priesterthume; und du vergissest das Gesetz deines Gottes, so will auch ich deiner Kinder vergessen“ 4, 6. Die Stelle setzt voraus, dass die Priesterschaft vorzugsweise die Obliegenheit hatte, sich mit dem Gesetze zu beschäftigen; daher ihre grösste Verschuldung hier als ein Vergessen desselben, Geringschätzung in praktischer Hinsicht vorzüglich, bezeichnet wird. Die Sünde des Volkes wird 6, 7. als eine Bundbrüchigkeit dargestellt, und was der Prophet darunter versteht, zeigt die St. 8, 1.: „meinen Bund übertreten sie, und wider mein Gesetz sündigen sie.“ Der Mittelpunkt des Gesetzes, dieses Bundesbuches, kann nicht treffender angegeben sein als hier. Dass aber der Prophet ein geschriebenes Gesetz versteht, sagt er ebenfalls 8, 12.: „ich schreibe ihnen die Menge*) meiner Gesetze, als ein Fremdes werden sie geachtet.“

Beziehungen auf den Pent. aber sind im Hos. so häufig**), dass wir nur die wichtigsten anführen, unter denen sich viele so wörtliche finden, dass wir sie durch eine schriftliche Benutzung des Pent. allein erklären können. Zugleich sind alle BB. des Pent. ohne Ausnahme hier gleichmässig benutzt. Cap. 2, 2. 17. bezieht sich der Prophet auf Ex. 1, 10. und Deut. 17, 15. zurück, 2, 10. auf Deut. 7, 13.; 11, 14.***). — Cap. 2, 19. wird das Gesetz Ex. 23, 13. citirt gerade so wie Sacharja 13, 2. — Cap. 3, 1. enthält wörtliche Reminiscenzen aus Deut. 7, 8.; 31, 18.; eben so wie 4, 10. aus Levit. 26, 26. (vgl. Mich. 6, 14.), so wie die Worte ולא יפרצו, sich nur aus Berücksichtigung der

*) רִבּו, nach der Texteslesart, welche nicht umzuändern ist; grosse Menge, myrias, wie sonst רְבָבָה. Der Prophet betrachtet die Propheten, als die das göttliche Gesetz fortsetzenden, lebendig im Bewusstsein erhaltenden Männer (6, 5. vgl. 2 Regg. 17, 13. Esr. 9, 11.); daher das Imperfect אכתוב, vgl. Ewald, Lehrb. §. 136b.

**) Vgl. die reiche Sammlung bei Hengstenb., Beitr. 2, S. 48 ff.

***) Vgl. Hengstenberg, Christol. I, S. 253 ff. 274. 2. Aufl.

Drohung Lev. 20, 20. 21. vollständig erklären. — Das schwierige כמריבי כהן, „gleich Priesterstreitern" (4, 4) ist nur durch eine Anspielung auf das Gesetz Deut. 17, 12. zu erklären, wornach der Prophet das Volk selbst seine dort bezeichnete Strafe bestimmen lässt, und die St. erhält Licht durch die Gewohnheit unsers Propheten, vgl. 5, 10.: „die Fürsten Juda's sind gleich Gränzverrückern," wobei auf das Gesetz Deut. 19, 14. 27, 17. Rücksicht genommen ist. — Der Opfer wird häufig gedacht und zwar so, dass man sieht, dass es nicht an der Menge und der äusseren Beobachtung des Gesetzes, wohl aber an der inneren rechten Gesinnung dabei fehlte. Fast alle Arten von Opfer erscheinen hier, wie das mosaische Gesetz sie bezeichnet, Brandopfer (6, 6.), Trank- und Schlachtopfer (9, 3. 4.), Friedensopfer (14, 3.) Sünd- und Schuldopfer (4, 8.)*). Feste werden 2, 13. genannt, und zwar Sabbath, Neumond und Festversammlungen**), vgl. 5, 6. Auf das Laubhüttenfest und die Feier desselben, zum Andenken an den Aufenthalt in der Wüste, geht 12, 10.

Cap. 8, 6. verkündigt der Prophet dem Kalbe Samariens dasselbe Schicksal, was denselben Gegenstand des Götzendienstes in der Wüste traf, mit deutlicher Beziehung auf Exod. 32, 20. Deut. 9, 21.***). — Das Verbot unreiner Speisen wird 9, 3. berührt. Eine fast wörtliche Anspielung auf Deut. 26, 14. findet sich 9, 4. — 9, 10. „Trauben gleich in der Wüste, so fand ich Israel (mit Rücksicht auf Deut. 32, 10.) — sie aber gingen zum Baal-Peor und weihten sich dem Götzen (ינזרו לבשת vgl. Num. 25, 3. ויצמד ישראל לבעל.)†). — Besonders häufig sind jene Beziehungen von Cap. 11. an, wo der Prophet in die Urge-

*) Vgl. auch in letzterer Beziehung den Gebrauch von אשם, 5, 15. gerade wie Lev. 4, 13. 5, 5. u. a.

**) Vgl. darüber Hengstenberg, a. a. O. S. 280 f.

***) Das schwierige שבבים ist wohl am wahrscheinlichsten durch Feuerung, Brennmaterial zu übers., denn die arab. Wurzel شب bedeutet brennen (Ibn Doreid. vs. 130. Schultens animadvv. ad h. l. exc. Ham. p. 380 sq.), und daher שביב (Hiob 18, 5.) flamma. Der Sinn ist folglich, es soll verbrannt werden.

†) Der Ausdruck ינזרו ist mit Absicht gewählt, um zugleich nachdrücklich auf das Nasiräats-Gesetz Num. 6. hinzuweisen.

schichte seines Volkes zurück blickend sie mit der Gegenwart zusammenhält. Sogleich 11, 1. ist entnommen aus Ex. 4, 22.; 11, 4. geht auf die wunderbare Speisung des Volkes; 11, 8. auf die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas Gen. 19. — 12, 4. 5. stellt der Prophet Jakob's Geschichte als Beispiel dem Volke dar, wie es sich zu Gott wenden müsse, und was es von ihm erlangen könne. Die Hinweisung auf jene Erzählungen der Genesis ist nach der Weise des Propheten so kurz und nur andeutend, dass sie eine sehr genaue Bekanntschaft mit denselben, sowohl bei ihm als seinen Lesern voraussetzt. Auch beweisen für ein schriftliches dem Propheten vorschwebendes Dokument die aus der Genesis entlehnten Ausdrücke: עקב, שׂרה. Auf dieselbe Geschichte kommt er auch Vs. 13. wieder zurück. — Geläufig ist dem Propheten als Eingangsformel der Anfang des Dekalogus, vgl. 12, 10; 13, 4. — 12, 12. wird auf Genes. 31, 46. 47. angespielt. — Moses wird ein Prophet genannt, der das Volk aus Aeg. geführt und beschirmt habe, 12, 14., mit Rücksicht auf die Stellen, wo der Pentateuch selbst Moses also bezeichnet Num. 12, 6 ff. Deut. 18, 18 ff. — 13, 6. sieht auf den Aufenthalt in der Wüste und die göttlichen Wohlthaten daselbst zurück.

Auf dieselbe Weise nimmt Amos auf den Pent. Rücksicht, und mit Recht ist gesagt worden, dass bei ihm jene Kenntniss um so auffallender sei, da er aus niederem Stande und auch nicht in Prophetenschulen gebildet (7, 14.) war*). Auch Amos spricht gegen Juda das Verderben aus, welches es treffen werde, weil es verwerfe das Gesetz Jehova's und seine Satzungen, 2, 4. — Cap. 2, 8. nimmt derselbe auf die Vorschrift ein anvertrautes Pfand noch vor Abend zurückzugeben (Ex. 22, 26. Deut. 24, 12. 13.) Rücksicht. Auch der Ausdruck ענושים ist ein dem Gesetze entnommener, Ex. 21, 22. Deut. 22, 19. — Cap. 2, 9. bezieht sich auf Num. 13, 32. 33. Der Verf. scheint auch keine andern Urvölker Kanaans zu kennen, als die Amoriter, die er nach der Weise des Pent. im weiteren Sinne hier dafür setzt, (vgl. Gen. 15, 16. Deut. 1, 20.). — Cap. 2, 10. vgl. Deut. 28, 4. Cap. 2, 11. 12. setzt das Nasiräats-Gesetz als

---

*) Vgl. Hengstenberg, Beitr. 2, S. 83 ff.

bestehend voraus*), (Num. 6.) und geht zugleich auf Deut. 18,15. — Cap. 3, 2. nimmt auf Stellen wie Ex. 19, 5. Deut. 14, 2. Rücksicht. — Cap. 4, 4. ist die Rede von Morgen-Opfern (Num. 28, 3.) und dem alle drei Jahre zu entrichtenden Zehnten (Deut. 14, 28.; 26, 12.). Beide Anordnungen Mosis wurden also auch im R. Israel befolgt. — Cap. 4, 5. geht auf das Verbot Levit. 7, 12. 13., beim Lobopfer Gesäuertes anzuzünden; zugleich werden die freiwilligen Gaben (נדבות, Lev. 22, 18 ff. Deut. 12, 6.) erwähnt. — 4, 9. 10. werden die Strafgerichte, welche Israel treffen sollen, ganz nach den Drohungen des Pent. geschildert. „Ich schlage euch בשדפון ובירקון," steht gerade so auch Deut. 28, 22. so wie das folgende auf Deut. 28, 38 ff. sich bezieht, — was auf keinen Fall als zufällig betrachtet werden kann. „Ich sende unter euch die Pest in Aegyptens Weise," ist entnommen aus Lev. 26, 25. Deut. 28, 27. (בשחין מצרים); zu dem Folgenden vgl. Lev. 26, 25. — Cap. 4, 11. geht auf Gen. 19. und Deut. 29, 22. (woraus selbst der Ausdruck entlehnt ist.). — Cap. 5, 6. wird Jehova wohl nach dem Vorgange von Deut. 4, 24. einem verzehrenden Feuer verglichen. — Eine Anspielung auf die Sintfluth findet sich 5, 8. — Der Feste und Festversammlungen (עצרות), der Brand-, Speis- und Friedens-Opfer erwähnt Cap. 5, 21. 22. — Cap. 5, 25. 26. wird der in der Wüste schon das Volk inficirende kanaanitische Götzendienst berührt. Der Prophet hatte gegen diejenigen geeifert, welche durch äusserliche Vollziehung des Gesetzes meinten den Zorn Jehova's zu beschwichtigen. Um ihnen ein eklatantes Beispiel zu geben, dass dem nicht also sei, dass nicht durch Werke, sondern durch innere Umkehr und Gerechtigkeit (Vs. 6. 14. 24.) allein Jehova zufrieden gestellt werde, beruft er sich auf den Zustand des Volkes in der Wüste. „Habt ihr, sagt er, mir dort ausschliesslich die vierzig Jahre gedient auf die vorgeschriebene Weise?" (Die St. setzt also die Einrichtung des Ceremonial-Gesetzes in der Wüste voraus.). „Vielmehr schon damals triebt ihr den Götzendienst Kanaans (vgl. Num. 25.), wie jetzt." Dass diese letztere Beziehung

---

*) Eine Anspielung auf Gen. 19, 32. 34. (s. Hengstb. a. a. O. S. 89.) kann ich hier indessen nicht erkennen.

nothwendig im Texte festzuhalten sei, ergiebt sich aus dem unmittelbar folgenden: „ich führe euch in Gefangenschaft“ u. s. w. (Vs. 27.). Dass an einen constanten Götzendienst hier zu denken sei, ist durchaus nicht aus dem Texte zu erweisen: vielmehr soll der Zusatz: vierzig Jahre gerade sagen: ihr habt nicht die volle Zeit hindurch mir treu gedient: dafür soll dann euch gleichfalls Züchtigung treffen, wie dort die Väter. Vgl. übrigens auch §. 128. — Cap. 6, 1. ist der Ausdruck ראשית הגוים aus Num. 24, 20. entnommen. — Cap. 9, 3. wird auf Num. 21, 6. angespielt; 9, 8. auf Deut. 6, 15. — Cap. 9, 13. wird die Verheissung Lev. 26, 3 — 5. wieder aufgenommen.

Was sich in dieser Weise bei den Propheten des Reiches Israel findet, lässt sich schon von vorn herein bei denen Juda's ebenfalls erwarten. Doch auch hier mögen einige besonders frappante Beispiele zeigen, wie geläufig auch diesen Anführungen und Beziehungen auf den Pent. sind. Wir wählen zunächst Joel, dessen Weissagung ihres Alters wie ihres geringen Umfanges wegen einen besonders schlagenden Erweis für jene Behauptung abgiebt. Schon das ganze Thema seiner Rede, die Darstellung einer Israel verheerenden Macht unter dem Bilde von Heuschrecken, beruht hier wie bei Amos auf den Aussprüchen des Pent., welche mit solchen Plagen Israel drohen. Auch erinnert der Eingang seiner Weissagung bereits lebhaft an Deut. 32, 1. 7. Wie sehr der Prophet das Ceremonial-Gesetz in Ehren hält, zeigt, dass als vorzügliche Strafe für Juda das erscheint, dass die Opfer nicht mehr werden dargebracht werden können, und die Priesterschaft, Jehova's Diener, trauern müssen (1, 9.). — 1, 10. sagt er in Bezug hierauf noch, dass Getraide, Most und Oel, wovon die Erstlinge Jehova gehörten, nicht mehr vorhanden sein würden, mit deutlicher Beziehung auf Deut. 28, 51.*). — Daher fordert er die Priester auf, Trauerkleider anzulegen und zu klagen „denn Speis- und Trankopfer wird dem Hause eures Gottes entzogen“ (1, 13.). In allen diesen St. und dem folgenden wird ein glänzender levitischer Cultus als bestehend vorausgesetzt: die Beziehung auf die Opfer und Cultus-Gesetze ist bei Joel eine

---

*) Vgl. Credner, Comment. z. Joel, S. 128 ff.

durchgreifende. — Cap. 2, 2. ist wörtlich entnommen aus Exod. 10, 14. Der Prophet macht eine Anwendung von jener Plage, die dort Aegypten traf, auf die, welche nunmehr das abtrünnige Bundesvolk treffen sollte*). — Cap. 2, 3.: „gleich Edens Garten war das Land vor ihm und hinter ihm ist's öde Wüste," bezieht sich auf Gen. 13, 10. Der Prophet vergleicht sein Land mit dem Schicksale des Thales Siddim. — Cap. 2, 13. ist Citation (mit כי eingeleitet) von Ex. 34, 6; 32, 14. — Cap. 2, 17. sieht auf Deut. 15, 6. zurück. In einem besonders merkwürdigen Zusammenhange steht die St. 2, 23. mit Deuter. 11, 13. 14., so wie die St. 3, 3. auf Deut. 6, 22. und überhaupt die Wunder in Aegypten zurücksieht**). —

Nicht minder zahlreich sind die Anführungen des Pent. bei Micha.***) Cap. 1, 7. weiset auf das Gesetz, Deut. 23, 19., wornach kein Buhlerlohn in den Tempel gebracht werden sollte, hin. — Cap. 5, 5. wird Babylon als Nimrods Land mit Bezug auf Gen. 10, 10. bezeichnet. — Cap. 5, 6. sind die WW. כרביבים עלי עשב eine Reminiscenz aus Deut. 32, 2. — Cap. 6, 4. „aus dem Lande Aegypten, und aus dem Hause der Knechtschaft habe ich dich erlöset (Exod. 13, 3. 20, 2.), und ich sandte vor dir her Moses, Aaron, Mirjam," — sieht auf die Ereignisse des Exod. zurück. — Cap. 6, 5. wird die Geschichte Bileam's erwähnt und das Volk ermahnt, dessen zu gedenken, welche Aufforderung ungereimt gewesen wäre, falls nicht schriftliche Dokumente darüber existirten. Ebendas. wird auf das Ereigniss Num. 25. angespielt, welches also das genaueste Citat unsers Pent. ist, das sich nur denken lässt. — Cap. 6, 6. heisst es: „soll ich Jehova mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern entgegen kommen?" vgl. dazu Levit. 2, 1. 15. 9, 2. 3. — Cap. 6, 14. 15. sind lauter aus dem Pent. entnommene Drohungen. Besonders vgl. Deut. 28, 39. יין לא תשתה, und 28, 40.: ושמן לא תסוך, (wo auch der Gebrauch des Verb. סוך ganz eigenthümlich ist.). — Cap. 7, 15. wird auf die Wunder Ae-

*) Vgl. Hengstenberg, Christol. 1, S. 359. 2te Aufl.

**) Vgl. Hengstenberg, a. a. O. S. 375. 387 ff.

***) Ausführlicheres hierüber giebt Caspari, Micha der Morasthite. Christian. 1852. S. 419 — 27.

gyptens Rücksicht genommen. — Cap. 7, 17. bezieht sich auf den Sündenfall, Gen. 3, 14. — Cap. 7, 20. ist auf das Bundesverhältniss, in welches Gott zu den Patriarchen trat, Rücksicht genommen, wie es in des Volkes Urzeit statt fand.

Jesaias nimmt häufig Rücksicht auf die geschichtlichen Ereignisse des Pent., und zwar so häufig, dass gerade dies mit zu den Eigenthümlichkeiten des Propheten gerechnet werden muss, wie denn z. B. die Befreiung aus Aegypten bei ihm mit Erwähnung vielfacher einzelner Umstände ausserordentlich häufig erscheint*). Dass der Prophet nicht minder das Gesetz kennt, zeigen Anführungen, wie 1, 11. 13. 30, 29., (wo des Passah gedacht wird) u. a.**) Wir führen nur noch einige wörtliche Citate aus dem Pent. an. 3, 9. sieht auf Gen. 19, 5. zurück, wobei Hitzig richtig sagt: diese Rückweisung zeigt, dass dem Jes. jene Relation Gen. 19. schriftlich vorlag. 6, 5. wird Ex. 33, 20. angeführt, vgl. Hitzig. 11, 15. 16. sieht nicht nur auf das Ereigniss Ex. 14. zurück, sondern auch das Danklied Cap. 12. geht auf Ex. 15. „Auch hier, sagt Hitzig, S. 151., wird die Parallele mit dem Auszuge aus Aeg. festgehalten, indem damals die Entronnenen den Jehova ebenfalls im Hymnus priesen (2 Mos. 15.) und nicht nur spielt Vs. 5. der Ausdruck כי גאות עשה auf Ex. 15, 1. an, sondern auch der ganze Satz Vs. 2. ist aus Ex. 15, 2. entnommen.“ Bei 30, 9. sagt Vitringa sehr richtig: criminatio desumta est ex cantico Mosis, Deut. 32, 6. 20. Bei 30, 17. gesteht auch Gesenius, dass Lev. 26, 8. Deut. 32, 30. „fast wörtliche Parallelen“ seien. Die St. 24, 18. ist aus Gen. 7, 11. entnommen. Zu 44, 2. ist zu vergl. Deut. 32, 15. 33, 5. 26. Auch verweiset er ausdrücklich auf das Gesetz Jehova's (30, 9.), wo um so mehr der Pent. zu verstehen ist, da die St. selbst auf Aussprüche desselben anspielt.

Wir können uns mit diesen einzelnen Anführungen hier für unsern Zweck begnügen, da eine genauere Exegese der Propheten

*) Vgl. die Beispiele bei Kleinert, über die Aechth. d. Jes. I, S. 292 ff.

**) Schon seine Eingangsrede Cap. 1. wurzelt ganz und gar im Gesetze, vgl. Caspari, Beitrr. z. Einl. in d. B. des Jesaj. Berl. 1848. S. 204 ff.

immer mehr darthun und ihre eigene Tüchtigkeit bewähren wird, wenn sie von dem Prinzipe ausgeht, den Pent. als die Basis der prophetischen Aussprüche und Vorstellungen zu betrachten. Hier muss nur noch die allgemeinere Bemerkung gemacht werden, dass die Propheten durchgängig und die frühesten vielleicht am allernachdrücklichsten, diejenige Betrachtungsweise des Gesetzes zeigen, welche wir bereits in der samuelischen Periode vorfanden, wornach aufs eindringlichste gegen die Erfüllung des Gesetzes als eines opus operatum gesprochen wird. Die prophetische Periode ist schon entschieden eine solche, in welcher der Missbrauch, welcher mit dem mosaischen Gesetze getrieben wird, in seinem ganzen Umfange vorliegt. Ein wesentlicher Theil der prophetischen Polemik und Didaktik ist gegen die verkehrte Gesinnung gerichtet, welche als eine Einwirkung des Gesetzes schon in ihrer ganzen Macht ihre Zeitgenossen beherrscht. Wenn nun auch diese Beobachtung keineswegs den Kritikern ganz entging, so hat man doch daraus die entschieden verkehrte Folgerung hergeleitet, die Propheten „machten das ganze Gerüste des priesterlichen Dienstes wankend," das Originelle der Entwickelung falle sonach auf die Seite der Propheten, und den Hintergrund des Bewusstseins bilde bei ihnen keineswegs die Kenntniss göttlicher Anordnung des Ceremonial-Gesetzes, sondern eine Verwerfung dieses selbst*). Diese Betrachtungsweise beruht nämlich eben so sehr auf flacher Auffassung des Gesetzes, wie der Stellung der prophetischen Zeitgenossen zu demselben. Wenn eben der Pent. beide Seiten der Innerlichkeit wie der Aeusserlichkeit in der Weise enge verbindet, dass beide in concreto durchaus eins sind, und die Aeusserlichkeit nur als der lebendige Reflex jener erscheint, so war die grösste Verschuldung gegen das Gesetz eben die abstrakte Zerlegung beider Seiten. So wie nun die prophetische Thätigkeit einerseits gegen die Vernichtung der Aeusserlichkeit des Gesetzes gerichtet ist, indem sie das abgöttische Wesen bekämpft und dadurch zeigt, wie ihr jene keineswegs eine blos menschliche oder willkührliche Satzung ist — so tritt sie auf der anderen Seite auch gegen die

---

*) Vgl. z. B. von Bohlen, S. CLII. George, S. 172. Vatke, S. 481 ff.

blos äusserliche Festhaltung des Gesetzes auf, welche dem Grunde nach mit der ersteren Richtung auf gleicher Linie ruht. Die grösste Profanation des Gesetzes ist die blos äusserliche Beobachtung desselben: denn es macht Gott und sein Gesetz selber zum Sündendiener: eine solche Verehrung Jehova's ist Götzendienst im raffinirtesten Sinne, ist Menschensatzung (Jes. 29, 13). Sonach beweiset die prophetische Wirksamkeit gerade ihr lebendiges Erfassen des Gesetzes als einer Totalität, eines concreten Ganzen. Wie aber hienach die Prophetie selbst nicht ohne die Voraussetzung des Gesetzes gedacht werden kann, so auch nicht die ihnen gegenüber stehende Zeit. Die zeigt gerade die beiden Verirrungen, welche als eine der menschlichen Natur gemässe Einwirkung des Gesetzes sich nur begreifen lassen. Das Verlassen des Gesetzes in rohen Uebertretungen desselben, und das Erstarren in der äusseren Form desselben bezeugen es daher, dass auch von dieser Seite angesehen die prophetische Literatur nicht ohne den Pent. als ihr vorangehendes Element sich verstehen lässt.

Bei den älteren Propheten entdecken wir bei aller vielfachen Bezugnahme auf den Pent., doch eine gewisse Freiheit in der Benutzung seiner Aussprüche, welche in der späteren Zeit und bei Propheten, wie Jeremias und Ezechiel diesen ihren selbstständigen Charakter verliert und eine mehr wörtliche an den Buchstaben sich bindende Benutzung wird. Diese Erscheinung liegt in dem Gange der Entwickelung der prophetischen Literatur begründet und erklärt sich aus dem allgemeinen auch nach anderen Seiten hin sich beweisenden Mangel an Selbstständigkeit in der hebr. Literatur. Je mehr die Theokratie ihrem eigentlichen Mittelpunkte entfremdet wurde, desto mehr musste bei den theokratisch Gesinnten die Anschliessung an die positive und objektive Grundlage derselben hervortreten und das Individuelle sich in den Hintergrund stellen. Diese Bemerkung hat ein besonderes Interesse bei Jeremias, bei welchem die oft bemerkte Verwandtschaft mit dem Deuteronomium, das sich hier in einer Menge selbst einzelner Ausdrücke, Wendungen u. s. w. reproducirt findet, zu Missdeutungen Veranlassung gegeben hat. Denn abgesehen davon, dass sich die ganze Ausdrucksweise des Deut. als die ursprüngliche erweiset, so hat diese Art der Benutzung ihren tiefen und

hauptsächlichen Grund in der eigenthümlichen Beschaffenheit des Deuter. und dem Verhältnisse desselben zur Zeit des Propheten. Denn da der Charakter des Deut. ein vorwiegend subjektiver und prophetischer ist, seine Prophetie aber in des Jeremias Zeit in besonders merkwürdiger Erfüllung hervortrat und der Gang des Bundesvolkes nunmehr einem wesentlichen Theil der dort gedrohten Strafe sich nahte, — so ist begreiflich wie verbunden mit dem weichen und hingebenden Charakter des Propheten jenes Buch für ihn und seine Zeit von der Bedeutung sein musste, wie es wirklich der Fall ist. Das Deut. ist aber auch so sehr der Complexus dessen, was die übrige Gesetzgebung in ausgeführterer Weise enthält, als die eigenthümlich subjektive Auffassung und Reflexion über das Gesetz, so dass es schon durch diese seine Natur als nothwendiges Vorbild der späteren Prophetie dasteht, und es auffallend erscheinen müsste, dasselbe nicht in dieser Art benutzt zu sehen. Zugleich aber scheint diese Benutzung auch nicht nur in der Individualität des Propheten, sondern auch zugleich in den Bedürfnissen der Zeit gegründet gewesen zu sein. Mehreres führt uns darauf, das Gesetz in dieser Periode als einen Gegenstand des Studiums, des Forschens anzuerkennen. Jeremias spricht von den Priestern, als solchen, welche das Gesetz handhaben (תפשׂ), 2, 8. Sie dünken sich weise in ihrer Auslegung des Gesetzes und unter den Auslegungen und Deutungen der Schreiber (סופרים) ward Jehova's Gesetz zur Lüge (8, 8.). Sie hielten fest am Gesetze, freilich schon eben so sehr an ihm, als an ihrer verkehrten Auffassung desselben (18, 18.). Dem Gesetze thaten sie Gewalt an (חמסו התורה) Zephanj. 3, 4. Ezech. 22, 26. So lehrten und unterwiesen sie das Volk *). Sonach sehen wir wie hier bereits das Gesetz in immer fortschreitendem Maasse Gegenstand der Reflexion geworden, und über die Auktorität desselben keine Zweifel mehr, wohl aber über das Verständniss desselben herrschten. Auch hier ergibt sich, wie das Deuter. seiner Natur nach am meisten geeignet war in das innere Wesen und die tiefe Bedeutung des Gesetzes einzuführen. Daher die häufige Anlehnung an jenes Buch.

---

*) Vgl. Ezech. 7, 26. 22, 26. 44, 23. Movers, a. a. O. S. 300.

Hiedurch wird nun auch diejenige Ansicht, welche das Zeitalter des Jerem. als das der Entstehung des Pent. oder gar seiner frühesten Bestandtheile betrachtet, von Grund aus vernichtet. Ein solches Streben, wie es diese Zeit verräth, wo bei allem Abfall vom Gesetz sich doch alles äusserlich um dasselbe dreht, ist nicht nur unfähig dergleichen erfinderisch zu produziren, dass sie vielmehr sich selbst als eine in Verhältniss zu früheren Perioden noch weiter vorgerückte Erstarrung im Formalen des Gesetzes bezeichnet. Einer solchen Zeit gegenüber konnte Jeremias das kühne Wort aussprechen, dass Gott den Vätern, als er sie aus Aeg. führte, nichts von Opfern geboten habe (7, 22.), so fern jene das zum Anfangs- und Mittelpunkte des Mosaismus machte, was nur das Resultat desselben war, und nicht das Bundesverhältniss (Vs. 23.) die innerliche Beziehung begriff, in welche Gott zum Menschen durch die Erklärung getreten war, dass er des Volkes Gott sein wolle. Wer aber den Anfangs- und Ausgangspunkt, das Prinzip eines Gegenstandes nicht erkennet, dem wird auch die Consequenz eben so verborgen sein. Für das Volk waren also die Opfer in dieser Weise gar nicht gegeben: es war besser sie ganz zu unterlassen, als sie heuchlerischer Weise zu begehen. Allein die neuere Kritik hat diese Stelle so missverstanden, als ob sie einen Widerspruch gegen die Göttlichkeit und Mosaität der Opferthora enthielte: oder von einem Verf. herrührte, welcher die sinaitische Gesetzgebung nicht kannte *). Dagegen ward von der neueren Kritik die Benutzung des Deuter. bei Jeremias in ihrer Bedeutsamkeit mehr beachtet; sie behauptete daher das frühere Vorhandensein des Deut. voraussetzend, der Prophet habe dieses Buch allein gekannt, dagegen zeige er hier, wie auch sonst überall, gänzliche Unbekanntschaft mit den übrigen BB. des Pent. **). Eine wunderliche Behauptung! Als ob das Deut. kein

*) So de Wette, Beitr. I, S. 185. Hitzig z. d. St. u. a. Vgl. dagegen A. Kueper, Jeremias libror. ss. interpres. Berol. 1827. p. 49 sqq., wo zugleich die vestigia Pentateuchi im Jer. zusammengestellt sind p. 1—52.

**) So George, a. a. O. S. 16 ff. Ganz verwirrt stellt das Verhältniss zwischen Jeremias und dem Pent. von Bohlen, S. CLXXVIII sq. dar. Vgl. dagegen König, ATl. Studien. H. II.

Wort von der Opferthora enthielte — oder sind die hieher gehörigen Stücke vielleicht unächte Bestandtheile? Aber zum Ueberfluss lässt sich durch mehrere schlagende Stellen erweisen, wie gut der Prophet ausser der Genesis, auf welche er häufig zurück sieht, auch die übrigen Bücher kennt. Jerem. 48. ist das Orakel Num. 21, 28 ff. wörtlich benutzt; Jerem. 34, 17 ff. ist gerade auf dasjenige Cap. des Leviticus Rücksicht genommen (Cap. 25.), welches die Gegner als das späteste Bestandtheil dieses B. anzusehen gewohnt sind. Und was will überhaupt dieses Argument sagen, da man doch bei der allergrössesten Skepsis und selbst nach dem Eingeständnisse der Gegner**), dem Ezechiel die genaueste Bekanntschaft mit dem Ganzen des Pent. nicht abstreiten kann? Soll etwa der Prophet in Babylon mehr vom Umfange dieses Buches gewusst haben, als der in Palästina?

§. 142.

Zeugnisse für die Aechtheit des Pent. aus den übrigen Schriften des A. T.

Werfen wir noch einen Blick auf die noch übrigen Dokumente des hebr. Alterthums, so ist sogleich klar, dass die Schriften des davidisch-salomonischen Zeitalters das meiste Gewicht und Interesse für die Kritik des Pent. haben müssen. Wenn wir nun bereits auf anderem Wege die Spuren für ein Vorhandensein des Pent. in jener Periode fanden, so können wir diese Schriften nur als solche ansehen, die nachträgliche Zeugnisse in dieser Beziehung liefern. Auch hier lässt sich aufs Neue sehr vollständig nachweisen, wie die Psalmenpoesie namentlich, deren Blüthezeit wir ins davidische Zeitalter zu setzen genöthigt sind, ihrem allgemeinen wie speziellen Charakter nach den Pent. zur Voraussetzung hat. Es lässt sich zunächst im Allgemeinen diese ganze Art von Poesie, die eigenthümliche geistige Anregung, welche sich darin kund giebt, nur aus jenem Umstande genügend begreifen. Denn gerade dieser Ausdruck des Gedankens, mag er nun in mehr subjektiver und individueller Weise hervortreten oder sich an ein ob-

---

**) Vgl. z. B. Hartmann, S. 574.

jektives anlehnen, führt zu einer solchen Voraussetzung. Das Eigenthümliche der hier sich kund gebenden Subjektivität ist der Reflex des Gesetzes: das vorwaltende Bewusstsein der Sünde, die alles ergreifende Klage um dieselbe, und die trostvolle Gewissheit der Vergebung und des versöhnten göttlichen Zornes, — wie solches sich in den sogenannten Klagpsalmen vorfindet und hier die Grundstimmung bildet —; dies Alles ist eben dieser seiner Besonderheit wegen, weil es sich so wie hier nirgends anderweitig findet, nur die Nachwirkung, der subjektive Nachhall des Gesetzes. Dies ist das schlagendste Zeugniss für die Wahrheit, dass die Verfasser der Pss. in das Wort des ersten Ps., dass Lust zum Gesetze und das Nachdenken darüber ihre ganze Seele bewege, sämmtlich einstimmen können. Diese Annahme wird aber dadurch zur völligen Gewissheit erhoben, dass überall, wo diese Poesie auf das Gebiet des objektiven tritt, sie hier nicht willkührlich und eigenmächtig verfährt, sondern überall ein Gegebenes erfasst und behandelt. Es wird keine Klasse von Psalmen sein, die nicht in dieser Hinsicht ihr Süjet als ein bestimmtes auswiese. So sind die Schöpfungspsalmen nur der Nachhall der Schöpfungsgeschichte des Pent., auf welche sie nicht selten wörtlich sich beziehen. Die geschichtlichen Begebenheiten des Volkes Gottes, die Verherrlichung Jehova's an demselben, beziehen sich sämmtlich auf Gesetz, Bund, Führung des Volkes, wie es im Pent. uns vorgeführt wird. Man wird keinen wichtigen Gegenstand dieses Buches finden, der nicht in den Pss. mehr oder weniger ausdrücklich oder ausführlich besungen würde, woraus von selbst erhellt, dass hier spezielle Beziehungen auf den Pent. in nicht geringer Zahl vorliegen müssen.

So wird die Schöpfungsgeschichte in einer Menge Pss. berührt*). Ps. 8. führt ausdrücklich Gen. 1, 26 ff. an und aus; Ps. 19. sieht auf Gen. 1, 7. zurück; Ps. 24, 1. 2. auf Gen. 1, 2. 9. 10. 22.; Ps. 33, 6. auf Gen. 2, 1.; auf die Sintfluth beziehen sich Ps. 29, 10.; 33, 7. u. a. Auf die Geschichte der Patriarchen geht Ps. 47, 10. 60, 9. (Gen. 49, 10. vgl. Num. 21,

---

*) Vgl. Jahn, Einl. II, S. 28 ff.; auch s. J. D. Michaelis, Einl. S. 196 ff.

18.); 105. 110, 4. u. a. Auf die Geschichte der mosaischen Zeit wird so vielfache Rücksicht genommen, dass fast jede einzelne denkwürdige Begebenheit hier Erwähnung findet (s. Jahn, a. a. O. S. 32 ff.). Das Gesetz wird häufig angeführt im allgemeinen (vgl. Ps. 1. 19. 119. u. a.) und insbesondere als schriftliche Urkunde (Ps. 40, 8.). Einzelne Gesetze kommen nicht minder häufig vor, wie das Verbot, Zinsen zu nehmen, Ps. 15, 5.; das Reinigungs-Gesetz Levit. 14, 4—7. (vgl. Num. 19, 6. 18.) s. Ps. 51, 9.; die Opfer werden häufig erwähnt, 40, 14; 46, 13; 51, 18. 66, 13—15.; 116, 14. 18. u. a., die Feste in den Fest- und Tempelliedern u. s. w.

Wenn sich nun diese Beziehungen auf den Pent. in den Pss. auf so durchgreifende Weise vorfinden, so kann uns die von den Gegnern in dieser Hinsicht gehandhabte Kritik um so weniger berühren als diese zugleich erst später ihre vollständige Widerlegung finden kann. Allein verdächtig machen muss es dieselbe sogleich, dass um die Unächtheit des Pent. zu behaupten, zugleich rücksichtlich der Pss. ganz unkritische Hypothesen, welche bei besonnenen Ausll. jetzt kaum mehr Gehör finden dürften, aufgestellt werden. de Wette, Beitr. I, S. 155 ff. stellt es geradezu als etwas unbeweisbares auf, dass ein Psalm von David sei, die einzige Kritik, die über die Pss. möglich sei, sei die des Aesthetikers nach dem inneren Werthe eines Psalmens u. s. w. Sonach wird auch hier wieder aller historische Boden wankend gemacht, und von diesem rein negativen Standpunkte aus die Kritik über den Pent. zugleich gehandhabt.

Es wird aber die Hauptfrage durchaus verkannt und von diesen Gelehrten übersehen. Was nämlich eigentlich von jener Seite her nachgewiesen werden sollte, wird wohlweislich umgangen. Einmal müsste nämlich falls ein Theil der Pss. vor der Entstehung des Pent. abgefasst wäre, nachgewiesen werden, dass dieselben als nothwendig demselben vorangehend zu denken sind. Was die Gegner in dieser Beziehung als unlevitischen Geist*), welchen sie in alten Pss. finden, und daher als antimosaisch bezeichnen, ist nur äusserliche flache Auffassung, indem sich bei

*) Vgl. z. B. von Bohlen, S. CL.

jedem Liede nachweisen lässt, wie dasselbe aus dem bestimmten israelitischen Bewusstsein das im Gesetze wurzelte, heraus gedichtet worden. So z. B. die Idee der Gerechtigkeit, welche sich nach Ps. 3. an allem antitheokratischen als strafend, an allen Frommen als lohnend erweiset, ist keineswegs eine vom Gesetze losgerissen entstandene, sondern gerade hierauf sich gründende. Oder woher sollte der Dichter sonst wohl wissen, dass Jehova sein Volk segne, dass seine Feinde zugleich Gottes Feinde und seiner Rache ausgesetzt sind, dass von Jehova's heiligem Berge Hülfe kommt, — wenn wir nicht hier jene positive Grundlage festhalten, die uns ein so sicheres religiöses Bewusstsein erklärt. Die Aufgabe wird also die, dem hebr. Geiste die Periode der subjektiven religiösen Entwickelung, wie wir sie in den Pss. antreffen, als die frühere zu vindiciren. Hiemit würde aber eben dieselbe als ein rein natürliches gefasst werden, während sie das Gegentheil davon, die Beherrschung des Natürlichen, das Erfassen des natürlichen Lebens als eines ungöttlichen ist, und dadurch eben in eine neue Kategorie fällt, die nur in dem eigenthümlich Neuen, was bei dem hebr. Volke dieser Periode voraus geht, ihren Schlüssel findet.

Ferner würde eine zweite Aufgabe für diese Kritik sein, nicht nur das un- und antimosaische der alten Psalmenpoesieen, sondern auch die nach der vermeinten Entstehung des Pent. erfolgte Abfassung derjenigen Lieder nachzuweisen, in welchen auf denselben entschieden und ausdrückliche Rücksicht genommen wird. Von der Lösung dieser Aufgabe aber ist die Kritik noch so weit entfernt, dass sie nicht einmal den Anfang zu dergleichen Bestimmungen gemacht hat, die sich auch dann nur im Einzelnen widerlegen liessen.

Ein gleiches gilt auch von den Provv. und dem Hohenliede. Um beide Schriften aber in ihrem gehörigen Verhältnisse zum Pent. zu begreifen, ist ein spezielles Eingehen auf diese selbst erforderlich; wofür wir daher auf das Folgende verweisen.

§. 143.

Der samaritanische Pentateuch.

An die kanonische Literatur reiht sich die apokryphische. Hier finden wir aber nur eine allgemein herrschende Annahme

sowohl über den Verf. als die Auktorität des Pent. Unter allen heiligen Schriften wird keine so allgemein und so unbedingt als göttliche unumstössliche Norm angesehen. „Wie richtig es sein mag, sagt Sack, (Apolog. S. 171.), dass Kritik in wissenschaftlichem Sinne nicht die Sache des Alterthums war, so wissen wir doch aus späteren Proben, dass Gelehrte keines anderen Volkes den Sinn für genaue Forschung und Unterscheidung so vollständig ausbildeten als die jüdischen, und nach der Rückkehr aus dem Exil hätte dieser Sinn zumal bei so manchen dadurch zu begünstigenden Lehrspaltungen wohl leicht Beweisgründe wider das Alter des Pent. oder einzelner Haupttheile desselben aufgefunden, wenn die Ueberlieferung auch nur einigen Stoff dargeboten hätte. Statt dessen finden wir Pharisäer und Sadducäer in der Annahme der mos. Schriften einig."

Je mannigfaltiger die Gegensätze waren, in welche sich das nachexilische Judenthum spaltete, desto auffallender muss diese Thatsache sein. Wir erinnern nur an das seit jenem Zeitpunkte aufkommende alexandrinische Judenthum, dessen Gegensatz zu dem Palästinensischen durch das besondere Gewicht, welches auch ersteres auf den Pent. legte, einigermassen ausgeglichen und verdeckt wurde. Eine interessante Thatsache ist die Annahme des Pent. bei den Samaritanern, welche wegen der verschiedenen Beurtheilung, welche dieselbe erfahren hat, eine genauere Prüfung verdient. Nachdem das Reich Israel seine Bewohner verloren und durch Esarhaddon neue Colonisten erhalten hatte*), entstand unter diesen das Bedürfniss, dem Gotte des Landes zu dienen (2 Regg. 17, 26.) und sie erhalten von den weggeführten Priestern einige, um sie in dem neuen Cultus zu unterweisen. So entstand in diesem Theile Palästina's ein synkretistischer Cultus, in welchem Assyrien's und Babylonien's Gottheiten neben Jehova verehrt wurden. Namentlich wurden in letzterer Beziehung die Höhen-Culte, wie sie im R. Israel bestanden, auf jenen priesterlichen Betrieb hin eingerichtet und aus der Mitte der neuen heidnischen Colonie eigene Höhenpriester ernannt. Dieses Verhältniss bestand noch zur Zeit des Verf.'s der BB. der Könige. Durch

*) Vgl. 2 Regg. 17, 24 sq. u. Keil, Comment. z. d. St.

die Betrachtungsweise, welche dieser über jenes Mischvolk anstellt, erhalten wir ein ziemlich anschauliches Bild ihres Treibens und ihres Verhältnisses zum Bundesvolke. Zwar richteten sie eine gewisse Jehova's-Verehrung ein; allein eine Annahme des Gesetzes von ihrer Seite lehnt er bestimmt ab (Vs. 40.). Er macht ausdrücklich einen Gegensatz zwischen ihnen und den Söhnen Jakob's, welche das geschriebene Gesetz Jehova's anerkannten und diesen Völkern, welche er als in völlig heidnischer Weise befangen und verbleibend gar nicht zu den Israeliten gerechnet wissen will (Vs. 34—38.). Der Einfluss, welchen darnach die angegebene priesterliche Unterweisung gehabt haben muss, wird ein nur ganz oberflächlicher gewesen sein. An eine eigentliche Uebermachung des Pent. werden wir hier um so weniger zu denken haben, da das heidnische Element das entschiedenste Uebergewicht behauptete, so dass das schon an sich schwache Israelitische darin fast ganz aufging. Den letzten Stoss mochte das letztere noch erleiden durch die That Josias, welcher den im Lande wieder erneuerten Höhen-Cultus zerstörte und die dabei angestellten Priester tödtete (2 Regg. 23, 15. 16.). — Aber ausgerottet war damit noch nicht das Streben, welches schon das Buch d. Könn. 17, 33. hervorhebt, den Jehova-Cultus mit der Idololatrie zu verbinden. Tief in der Natur des Heidenthums begründet, musste sich dasselbe bei der ersten Gelegenheit wieder geltend machen. Diese Gelegenheit war um so lockender, als sich mit dem religiösen Interesse, einen Theil des Bundesvolkes in dieser Beziehung auszumachen, auch äussere Vortheile verbanden, und die Aussicht darauf dazu verlockte, Ansprüche auf jene Gemeinschaft geltend zu machen. Hatten sie doch auch, — von ihrem Standpunkte aus die Sache angesehen — manches scheinbare für sich, um dieselben zu begründen. Als die Juden aus dem Exil zurückkehrend den Tempelbau beginnen, da scheint ihnen jener Moment der Wiedervereinigung gekommen und sie stellen den Antrag, am Tempelbau Theil zu nehmen. Aus der Bereitwilligkeit, mit welcher sie hier den Juden entgegen kommen, geht eben hervor, dass sie selbst noch keinen geregelten Cultus, keine Priester haben, und dass ihr ganzer Zustand noch einen sehr schwankenden Cha-

rakter haben musste*), wie dies nach den vorhergehenden Ereignissen kaum anders zu erwarten stand. Zugleich bezeichnen sie sich hier ausdrücklich als heidnischen Ursprungs (Esra 4, 9. 10.), machen keinen Gebrauch von irgendwelcher israelitischen Verwandtschaft, und werden eben so wenig als solche von den Juden anerkannt, welche vielmehr den theokratischen ausschliessenden Partikularismus strenge gegen sie festgehalten wissen wollen. Später machen sie noch einmal den Versuch, die Juden am Bau der Mauern Jerusalems zu verhindern (Nehem. 6.), welches nur die durch jenen Abschlag und die erfolglosen Machinationen der Samaritaner erregte Erbitterung bei diesen beweiset.

Auf keine Weise dürfen wir uns aber bis zu diesem Zeitpunkte hin die Samaritaner als im Besitze des Gesetzes denken. Wenn das der Fall war, so würden sie dasselbe in Anwendung gebracht und vor allem sich darauf gegen die Juden berufen haben. Der Besitz des Pent. und die Anerkennung desselben als religiöser Norm war hier das schlagendste Argument und das wirksamste Mittel, um das zu erreichen, was man von den Juden verlangte. Allein ihre ganz unbestimmten Worte: „wir wollen wie ihr euren Gott suchen“ (Esr. 4, 2.) sagen auch ausdrücklich das Gegentheil aus. Dagegen finden wir nun, dass unter Nehemias jüdische Auswanderer sich nach Samarien begeben**). Diese levitischen Priester richten hier einen jüdischen Cultus ein, dessen Endresultat, der Tempel auf Garizim, nach Analogie des jüdischen gebauet unter Alexander endlich zu Stande kommt.

Dass nun in die Zeit jener Auswanderung die Einführung des Pent. bei den Samaritanern fällt, ist schon an sich im höchsten Grade wahrscheinlich. Die neue Einrichtung des Cultus, die begierige Annahme desselben, der spätere Tempelbau, die ganze Art, wie sich die levitischen Priester hier geriren, setzt die Annahme desselben bei diesem Volke damals voraus. Diese Vermuthung würde aber immer nur eine solche bleiben und auf sich

*) S. de Wette, Beitr. I, S. 210 ff.

**) Vgl. Nehem. 13, 28. 29. mit Joseph. antiqq. XI, 7. Letzterer setzt das Faktum freilich später unter Darius Codomannus, allein sicherlich aus einem Versehen, wie wir später genauer sehen werden.

beruhen müssen, wenn sie nicht durch eine Notiz bei Josephus zur Gewissheit erhoben würde. Die Samaritaner wenden sich nämlich an Alexander mit der Bitte, ihnen die Abgaben im siebenten Jahre zu erlassen, weil sie nicht säeten in diesem Jahre, also das Sabbathsjahr beobachteten (antiqq. XI, 8). Hinc recte colligitur legis Mosaicae in aliis quoque capitibus apud eos in usu fuisse observantiam — sagt Buddeus, h. e. 2, p. 1042. Auch hätten sie doch schwerlich damals sich geradezu für Hebräer ausgeben können, falls nicht das Aeussere, der Schein für ihre Aussage sprach und ihr Anliegen zu begünstigen schien. Dass es ihnen damit freilich nicht sehr Ernst war, sehen wir aus ihrer Geschichte zur Zeit des Antiochus Epiphanes, wo sie diesen ihren jüdischen Ursprung, weil er ihnen Gefahr zu bringen drohte, verläugnen — allein hieraus folgt eben nichts weiter, als die äusserliche und heuchlerische Weise, mit welcher sich der Samaritanismus an das Judenthum akkommodirte.

Das muss sonach jedenfalls fest stehen, dass zur Zeit Alexanders d. Gr. der Pent. zu den Samaritanern gekommen war, und zwar vermittelst judäischer Uebermachung desselben. Das Interesse, welches die Samaritaner hier sowohl als auch anderweitig verrathen, sich der Basis des jüdischen Staates, dem Gesetze anzuschmiegen und dasselbe für sich in Anspruch zu nehmen, beweiset zugleich, mit welcher eifersüchtigen Strenge das nachexilische Judenthum auf die Bewahrung desselben und die Geltendmachung desselben für sich wachte. Bei Freund und Feind bildet das Gesetz hier den Mittelpunkt alles Strebens, aller Entwickelung.

Allein der spätere Gang des Samaritanismus darf bei dieser Gestaltung um so weniger übersehen werden, als er unstreitig Einfluss auf diese ihre religiöse Entwickelung ausübte. Bereits unter Alexander waren Samaritaner nach Aegypten verpflanzt worden (ant. XI, 8.). Ein gleiches that Ptolemäus Lagi, der eine Menge von ihnen nach Unter-Aegypten und Alexandrien versetzte (ant. XII, 1.). Dass dieser Umstand von Wichtigkeit sein musste, ergiebt sich daraus, dass der Samaritanismus, die Annäherung an das Judenthum erstrebend, hiefür bei den weniger fest am Gesetze und starren Judenthume haltenden Alexandrinern besonders Eingang finden musste. Auch hier haben wir nun in

der Nachricht des Josephus (ant. XIII, 3.) wonach über die Erbauung des Tempels in Leontopolis zwischen Samaritanern und den alexandrin. Juden Streit entstand, wobei sich beide Theile auf das Gesetz beriefen und nach demselben den Streit geschlichtet wissen wollten, ein eben so sicheres Zeugniss für das Vorhandensein des Pent. bei den Samaritanern, als für die Berührung, welche in dieser Zeit zwischen beiden Partheien statt fand. Es muss unter den Samaritanern damals Leute gegeben haben, welche sich ex professo mit dem Pent. und dem Studium desselben beschäftigten. Die Eigenthümlichkeit des alexandrinischen Judenthums aber musste sich ihnen hier um so mehr aufprägen, als sie selbst noch ohne festen Haltpunkt und religiösen Charakter dazu kamen. So nahmen sie denn gar manche Dogmen und Prinzipien an, wie die Vermeidung von Anthropomorphismen, die reine Geistigkeit der Engel (δυνάμεις, חילים), die Auferstehungslehre, die besondere Hervorhebung Mosis und des Pent. vor allen übrigen Männern und Schriften des A. T. *). Dies theilte sich nun auch ihrem Pent. mit und sie trugen hier gewiss um so willkührlicher dergleichen Aenderungen hinein, als sie auch in dieser Licenz das Beispiel der Alexandriner nur zu befolgen brauchten. Auf diese Weise entstand diejenige Recension des Pent., welche noch jetzt bei den Samaritanern als Religions-Urkunde in Kraft und Geltung ist, deren auffallende Uebereinstimmung mit der alexandrin. Recension nur durch diese äussere und innere Berührung beider Theile genügend erklärt wird. Man wird sich aber diese Bearbeitung, wie die Natur der Sache und auch die Beschaffenheit des samar. Pent. lehrt, nur als eine allmählige je nach verschiedenen Umständen und Interessen vorgenommene zu denken haben, und auch dieser Umstand führt zu unserem früheren Resultate, dass die Samaritaner den Pent. schon nach Aeg. müssen mitgebracht haben **).

---

*) Vgl. Gesenius, de Samarit. theologia ex fontibus ined. com. Hal. 1822.

**) Man vgl. hiemit die Abhdl. von Hengstenberg, Beitr. 2, S. 1 ff. mit der ich in dem negativen Theile durchaus einverstanden bin; deren positive Seite ich aber nur mit den angegeben Modifikationen annehmen kann.

Die Untersuchung über unsern Gegenstand ist dadurch bedeutend erschwert worden, dass man über Ursprung und Zusammenhang des Samaritanismus mit der israelitischen Religions-Verfassung wenig begründetes aufstellte oder vielmehr voraussetzte. Man nahm an, die Samar. hätten den Pent. von den Bewohnern des Zehnstämme-Reiches überkommen, indem man sie geradezu als Nachkommen derselben betrachtete. Nie meinte man, würden die Samar. jene Urkunde angenommen haben, bei dem zwischen ihnen und den Judäern vorherrschenden Hasse, falls er nicht schon im Zehnstämme-Reiche bestand; und auch hier konnte er nicht sich finden, wenn er nicht schon bei der Trennung beider Reiche eingeführt war *). Auf diese Weise glaubten die Einen einen Beweis für die Aechtheit des Pent. gewonnen zu haben; andere dagegen **) glaubten vorsichtiger zu gehen, wenn sie daraus nur auf eine Abfassung desselben kurz vor der Trennung beider Reiche schlossen. In diesem Argumente ist Wahres und Falsches seltsam durcheinander geworfen. Was eben ein durchaus unerweisbares ist und bleibt, die Identität des Sam. Pent. mit dem des Zehnstämme-Reiches bildet die Grundlage der Hypothese. Nun war aber der Zusammenhang beider Theile ein blos fingirter; auch wenn die Israeliten schon längst den Pent. besassen, würde daraus noch immer keine Ueberlieferung an die Samarit. folgen. Der heidnische Ursprung der letzteren und ihr langes Verharren im Heidenthume steht der Annahme aber ausdrücklich entgegen. Dagegen ward mit Recht das Zehnstämme-Reich als im Besitz des Pent. befindlich angesehen, wie auch wir solches bereits nachgewiesen haben.

Dagegen läugneten nun die Gegner der Aechtheit des Pent. das Vorhandensein des Pent. im Reiche Israel und indem sie die Abfassung gegen das Exil oder in demselben annahmen, statuirten sie in Verbindung mit andern geschichtlichen Thatsachen die Ein-

---

*) So Eichhorn, 3, S. 199. Eckermann, Beitr. a. a. O. S. 33 ff. Jahn, Einl. II, S. 71 ff. Ch. Fr. Fritzsche, a. a. O. S. 83 ff. Rosenmüller, prolegg. p. 38 sq. Steudel, in Bengel's Archiv 3, S. 626 ff. Mazade, sur l'origine l'age et l'état crit. du Pent. Samar. Genève 1830. u. a.

**) So besonders Bertholdt, III, S. 814 ff.

führung desselben bei den Samarit. im Zeitalter Manasses *). Auch sie hatten ein Interesse, die Samar. als Juden, abgefallene Israeliten anzusehen, und auf diesem Wege aus dem nicht früheren Vorhandensein des Buches bei ihnen ein Argument mehr gegen die Aechtheit des Pent. zu gewinnen. Dagegen haben diese Gegner das unbestreitbare Verdienst, zuerst auf mehr geschichtliche Erforschung jenes Faktums der Einführung des Pent. hingegewiesen zu haben. Fallen muss von dieser Ansicht nothwendig die Prämisse, aber das historische Faktum ist in ihr gewiss richtig bezeichnet, wenn auch nicht vollständig seinem ganzen Umfange nach erkannt.

§. 144.

Das Zeugniss des N. T. für die die Aechtheit des Pentateuchs.

Was wir als feste Ueberzeugung im ganzen Judenthum und auch bei den Zeitgenossen Christi **) vorfinden, die Anerkennung des Pent. als einer von Moses unter göttlichem Beistande abgefassten heiligen Urkunde — dem widersprechen Christus und die Apostel nicht nur nirgends, sondern sie bestätigen auch diese Ansicht als durchaus die ihrige und die allein wahre. Dass dies geschehe, lässt sich durch eine Menge von Stellen nachweisen. Dass Moses von Christo geschrieben habe, bezeugt der Herr selbst: der Glaube an dessen Schriften und seine Worte stehe in dem innigsten Zusammenhange Joh. 5, 46. 47. In einer Rede, wo so entschieden das Verhältniss Christi zu Moses bezeichnet, wie hier, und die Göttlichkeit der Sendung des Erlösers als mit der göttlichen Auktorität des Gesetzes verbunden und ein Ganzes ausmachend, dargestellt wird, kann nicht die Rede sein von irgend einem Missverständnisse, und die Hinweisung auf das

*) So Fulda, in Paulus Memorab. VII. S. 21. Paulus, Comment. z. N. T. IV, S. 252 ff. Vater, S. 623 ff. de Wette, Beitr. I, S. 214 ff. Gesenius, de Pentat. Samar. p. 9 sq. Bleek, im Rep. a. a. O. S. 63 ff. u. a.

**) Vgl. z. B. Matth. 19, 7. Marc. 12, 19. Joh. 1, 46. Joseph. ant. XVII, 6, 3.

Gesetz wäre eine entschieden unstatthafte und verkehrte gewesen, wenn nicht das letztere in seinem guten und wohlbegründeten Rechte vom Erlöser anerkannt worden wäre. Damit stimmen andere analoge Aussprüche Christi durchaus überein, vgl. Luk. 24, 27. 44. Marc. 12, 26. Aus allen BB. des Pentateuchs finden sich Anführungen im N. T. Die Geschichte desselben wird durchgängig als wahre und zu dem Evangelium in wesentlicher Beziehung stehende Geschichte angeführt, die Gesetze nicht minder als göttliche von Moses dem Volke im Pent. übermachte angesehen (vgl. z. B. Rom. 10, 5. Act. 15, 21. Hebr. 13, 12. 13. u. a.), die Weissagungen als in Christo erfüllt und darum als wahrhaft göttlichen Ursprunges bezeichnet.

Es ist klar, dass diejenige Ansicht, welche Christus und die Apostel für das hält, wofür sie selber sich ausgeben, in diesen Ausspräcken nur Wahrheit erkennen und in ihnen die höhere Sanktion dessen finden kann, was auch wahrhaft kritische Forschung stets als Resultat gewinnen wird, die Aechtheit des Pent. Ein Buch voll später von Priestern ausgesonnener Satzungen, aus depravirten Volkslegenden zusammengesetzt, ohne allen historischen Grund und Boden — wir wüssten nicht, welchen Vorzug es verdienen sollte vor den Pharisäischen παραδόσεις, die ja nur auf jener Basis entstanden waren: wir müssten das Verfahren im höchsten Grade tadeln, wo die tiefere Wurzel des Verderbens so sehr verkannt, und mit solcher Einseitigkeit das geringe Uebel als solches bezeichnet, das ungleich grössere aber ruhig stehen geblieben wäre.

Schon Clericus*) suchte sich dieser lästigen Auktorität zu entziehen, indem er bemerkte, dass Christus und die Apostel nicht in die Welt gekommen seien, um die Juden in der Kritik zu unterweisen und noch die neuesten Gegner meinen jenen Einwurf dadurch beseitigt zu haben, dass sie bemerken, der Glaube an Christus könne den krit. Forschungen keine Gränze setzen, sonst wäre er der Erkenntniss der Wahrheit hinderlich**). Mit Recht aber antwortete hierauf schon ein älterer Theologe: Enim vero non fuere Christus et Apostoli critices doctores, quales se

*) In den sentimens de quelques theologg. etc. p. 126.

**) de Wette, Einl. §. 163.

haberi postulant, qui hodie sibi regnum litterarum in quavis vindicant scientia; fuerunt tamen doctores veritatis, neque passi sunt sibi per communem ignorantiam aut procerum astum imponi. Non certe in mundum venere ut vulgares errores foverent, suaque auctoritate munirent, nec per Judaeos solum sed et populos unice a se pendentes longe lateque spargerent *). Das muss wenigstens zugegeben werden, dass, wenn die gegnerische Ansicht vom Pentateuch gilt, unsere Ansicht von dem Erlöser rücksichtlich seiner Wahrhaftigkeit nicht unbedingt anzunehmen ist und Er, der sich selbst als die Wahrheit bezeichnet, nur in einem beschränkten Sinne dieses sagen könne, so dass auch jener Ausspruch nicht einmal auf die Heilswahrheit selbst seine Anwendung erleidet, da, wie wir sahen, er in dieser Hinsicht seine persönliche Stellung zum ATlichen Gesetz und dessen Urheber für nichts weniger als unwesentlich ansieht. Der Conflikt dieser Ansicht vom Pent. mit der des N. T. zeigt nun, wohin die Verwerfung des Pent. führe, und in welchen Gegensatz sich die gegnerische Behauptung stellt. Steht der Glaube an Christus mit dem an Moses wirklich in so engem Zusammenhange, wie der Erlöser bezeugt, so ergiebt sich die Consequenz, zu welcher die gegnerische Kritik nothwendig getrieben wird, die Verwerfung der Auktorität Christi. „Und so möchte, sagt Sack, Apol. S. 170., das Angeschienenwerden der Literatur in ihren ältesten, sonst der Natur der Sache nach mit Dunkelheit umgebenen Erzeugnissen durch die Worte dessen, der sich die Wahrheit nennen durfte, sich noch immer als das erste und sicherste Zeugniss für alle Forschung, welche das Vertrauen auf Christi Worte festhält, bewähren."

§. 145.

Geschichte der Angriffe auf die Aechtheit des Pentateuchs.

Von der ganzen jüdischen und christlichen Kirche wurde von jeher mit grosser Uebereinstimmung die Aechtheit des Pent. behauptet. Die wenigen Ausnahmen der älteren Zeit und die Be-

*) Witsius, miscellan. ss. I, p. 117.

schaffenheit der Motive, welche zu einer entgegengesetzten Behauptung führten, dienen nur zur Bestätigung dieses Satzes. Aus der ältesten christlichen Zeit führt man gemeinhin den Gnostiker Ptolemaeus als Bestreiter der Aechtheit auf. Allein seine Tendenz ist eigentlich nur gegen den göttlichen Ursprung des Gesetzes gerichtet. Er behauptet*), dasselbe sei theils von Moses, theils von den Aeltesten des Volkes gegeben — eine Annahme, welche bei den Willkührlichkeiten dieser Parthei, zu welchen sie ihre dogmatische Richtung veranlasste, gar nicht auffallen kann. Von eben so wenig kritischem Werthe sind die Nachrichten über die Nazarener und der Clementinen, welche auf ähnliche Weise gegen die göttliche Auktorität des mos. Gesetzes Zweifel vorbringen**). Ihnen waren hauptsächlich die anstössigen und wie es schien der Schrift unwürdigen Geschichten willkommener Gegenstand der Polemik, die sich dann am wirksamsten zeigen sollte, wenn sie das am heiligsten geachtete Buch des A. T. bekämpfte. Schon weiter gingen Gegner des Christenthums, wie Celsus und Julian, wenn sie die geschichtlichen Bestandtheile des Pent. als Mythen geradezu darstellten und mit den heidnischen parallelisirten***).

Noch weniger gehört hieher die St. des Hieronymus contr. Helvid.: sive Mosen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esram ejusdem instauratorem operis, non recuso. Der KV. sieht hier auf die jüdische Sage von der Wiederherstellung der alttestamentl. Schriften durch Esra†) zurück. Diese bestritt nun keineswegs die Authentie des Pent., sondern stellte den Esra als den instaurator dar, welcher vermittelst Inspiration den authentischen vorexilischen Text wieder gegeben habe. Bei den Kvv. hatte sich diese jüdische Fabel sehr verbreitet und zu Ansehen erhoben; daher die anerkennende Weise, mit welcher Hieron. hier von ihr spricht, wiewohl er gewiss ihre innere Unhaltbarkeit durchschauete.

Eigentlich kritische Zweifel sind sonach aus dem Alterthume

---

*) In seiner epistola ad Floram, bei Epiphan. haer. XXXIII. 3.

**) Vgl. Joh. Dam. de haer. §. 18. Clem. hom. II, 38. 40. III, 47. vgl. Neander, gnost. Systeme, S. 280. 286. Credner, in Winer's wissensch. Zeitschr. I, 2, S. 256.

***) Vgl. von Cölln, Lehrb. d. Dogmengesch. I, S. 117 ff.

†) S. darüber J. D. Michaelis, Einl. I, S. 174 ff.

nicht vorhanden: noch immer dürfen wir uns auf eine constante in der Behauptung der Aechtheit durchaus einverstandene allgemeine kirchliche Tradition berufen, und erst der mittelalterliche Rabbinismus nahm in den Repräsentanten seiner freieren Richtung einen gewissen Anlauf zur Bestreitung der Authentie. Aber auch hier sind die Zweifel noch so verdeckt, dass man sieht, gegen welche Auktorität es damals galt den Kampf zu wagen. Isack ben Jasos, im Anf. des 11ten Jahrh. stellte die Meinung (in seinem nur aus Citaten bekannten Commentar) auf, dass Abschnitte des Pent. ungleich später als Moses (z. B. Gen. 36. unter der Regierung des Josaphat) verfasst seien*). Abenesra, welcher die angeführte Behauptung erwähnt und nachdrücklich missbilligt, scheint nicht sowohl die Unächtheit des Pent., als vielmehr einzelne interpolirte Stellen angenommen zu haben; doch spricht er auch selbst noch hierüber mit grosser Dunkelheit**).

Dass der letztgenannte Rabbine gemeinhin als der erste Bestreiter der Aechtheit genannt wird, diese Ehre verdankt er eigentlich Spinoza, welcher im tract. theol. polit. c. 8. sich auf seine Auktorität beruft. Spinoza entwickelt schon nicht ohne Scharfsinn***) einzelne Gründe, welche für eine späte Abfassung sprechen sollen, und findet es wahrscheinlich, dass Esra dem Pent. seine jetzige Gestaltung gegeben habe. Er fand unter andern an dem Holländer Franc. Cuper (arcana atheismi refutata. Rotterod. 1676. 4.) einen tüchtigen Gegner.

Allein schon vor Spinoza waren einige Gelehrte mit der freilich wenig von ihnen begründeten Behauptung der Unächtheit aufgetreten. Dahin gehört Carlstadts Ausspruch (de canon. scriptt.): defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum; A. Masius (im comment. ad libr. Jos.), der die einzelnen Bestandtheile des Pent. später zusammengesetzt wissen wollte; Is. Peyrerius, der im syst. theol. ex praeadamit. hypoth. schon

---

*) Vgl. Maier, in den Stud. und Kritt. 1832. H. 3. S. 639 ff.

**) Vgl. Maier, a. a. O. S. 634 ff.; auch Rosenmüller, prolegg. p. 21.

***) Merkwürdiger Weise hält er das Deuter. für das am frühesten abgefasste Buch.

mit Frivolität die geschichtlichen Bestandtheile angriff; Hobbes, welcher erklärte: videtur Pent. potius de Mose quam a Mose scriptus. (Leviathan c. 33.). Ausführlicher ward der Gegenstand später von Richard Simon, Clericus und van Dale besprochen, welche jedoch in ihren Resultaten mehr oder weniger von einander abweichen. Die beste Widerlegung dieser Ansichten s. bei Heidegger, exercitatt. bibl. t. I. p. 246 sqq. Witsius, miscell. ss. t. I. p. 103 sq. Carpzov, intr. I. p. 38 sq. Clericus nahm in einer späteren Abhandl. de scriptore Pent. seine früher ausgesprochenen Ansichten grösstentheils zurück.

Nachdem sich die Frivolität des Englischen, Französischen und deutschen Deismus an Spott über den Pent. genugsam erschöpft hatte, kam die Zeit, wo man darauf dachte, die frühere Leichtfertigkeit durch mehr wissenschaftliche Begründung zu verdecken und den Zweifeln einen ernsteren Charakter aufzudrücken. Unter denjenigen Leistungen, welche nunmehr mit grösserer Bedeutung auftraten, ist folgendes auszuzeichnen. Fulda *) ging von der Beobachtung aus, dass die hebr. Literatur ihrem Sprachcharakter nach auf eine und dieselbe Periode als die ihrer Entstehung hinweise: der Pent. in seiner gegenwärtigen Form sei daher eine Umarbeitung älterer Aufsätze in eine spätere Form. Als alt wiesen sich nur einzelne Stücke aus; alles war bis zur davidischen Zeit nur fragmentarisch vorhanden: hier begann eine Gesetzsammlung, welche aber noch von unserm Pent. verschieden war. Dieser kam erst um die Zeit des babyl. Exils zu Stande. Aehnlich war auch Nachtigal's (Otmar) Ansicht**), dass um die Zeit des Exils der Pent. aus vielen ältern, zum Theil auch ächt mosaischen Sammlungen zusammengesetzt sei (vielleicht von Jeremia). Dagegen wollte Schuster***) die Abfassung des Pent. ins davidisch-salomonische Zeitalter gesetzt wissen; auch er erkannte aber Moses einen bedeutenden Antheil namentlich an den gesetzlichen Stücken zu. Ihm ähnlich urtheilten Paulus (Comment. z. N. T. IV, S. 230 ff.), Bertholdt u. a.

---

*) Im N. Repert. von Paulus, Th. 3. und Memorabilien St. 7.

**) In Henke's Magazin, Bd. II. und Bd. IV.

***) Aelteste Sagen der Bibel nach ihrem historischen und prakt. Gehalte. Lüneburg 1804.

Es fehlte aber auch diesen Gegnern nicht an tüchtigen Vertheidigern der Aechtheit. Neben mehr nachgiebigen und unter dem Einflusse des Zeitgeistes stehenden Schriften wie die Jerusalem's und Lüderwald's, steht J. D. Michaelis, (Einl. ins A. T. Th. I.) noch immer als an Gelehrsamkeit die Gegner bei weitem übertreffend da. Scharfes Urtheil aber wird man sehr bei ihm vermissen. Merkwürdig und einzig in ihrer Art bleibt immer Eichhorn's Vertheidigung. Unverkennbar brachte der geniale Mann nicht nur Talent sondern auch viel Sinn für den einfachen, erhabenen und ehrwürdigen Charakter unsers alten Dokumentes mit. Geständnisse, die er in dieser Hinsicht ablegt, sind eben so achtungs- als beherzigungswerth. Freilich findet man bei ihm oft mehr Deklamation und Rhetorik als scharf eingehende Gründe. Die Gegner verachtet und verspottet er mehr als er sie widerlegt. Auch ist bei ihm in der späteren Zeit eine grössere Nachgiebigkeit gegen Zeitmeinungen sichtbar. Falsche Vorstellungen und Vertheidigungen vom Standpunkte des Deismus, der natürlichen Erklärungweise aus nehmen seiner Apologetik häufig die gehörige Kraft und Wahrheit. So sehr auch die Apologetik hier im Widerspruche stand mit dem dogmatischen Systeme des Urhebers, so hatte sie doch so viel hinreissendes und gewinnendes und durch die Auktorität des Mannes imponirendes, dass sie auf mehr oder weniger gleich denkende Zeitgenossen, wie Corrodi, Eckermann, Bauer u. a. den grössten Einfluss ausübte, so dass man es nicht wagte, den Pent. mit Nachdruck anzugreifen.

Im J. 1805. erschien der Vater'sche Commentar. Die Keime, welche in der Eichhorn'schen Urkunden-Hypothese als Stoff zur Bestreitung des Pent. vorlagen, wurden hier entwickelt und modifizirt. Auf die Fragmenten-Hypothese wurde die Unächtheit des Pent. gegründet und jedem einzelnen Stücke ein verschiedenes Zeitalter angewiesen, meistens das Exil. Ihm trat in der Hauptsache Augusti, (Einl.) bei. Durch de Wette, welchem Gesenius beitrat, wurde diese Annahme weiter entwickelt und näher bestimmt. Ihm zufolge rühren Genesis und Exodus aus der Zeit von Samuel bis Joram her, Levit. und Numeri sind in die Zeit des assyrischen Exils, das Deut. in die des babylonischen

Exils zu setzen. Volney*) will die Entstehung des gegenwärtigen Pent. als ein von Hilkia, Saphan, vgl. 2 Regg. 22., und dem Propheten Jeremias zusammengesetztes Werk angesehen wissen. Schumann, prolegg. p. XXXVI sq. lässt wieder den Esra auf den Grund der jüdischen Tradition hin das Gesetz ausarbeiten und bearbeiten. Hartmann lässt die einzelnen Stücke allmählig bis ins Zeitalter des Exils hinein entstehen, ohne jedoch die Entstehung des Ganzen näher darzulegen. Ammon (Fortbild. des Christent. I, S. 123 ff.) betrachtet den Pent. als ein von Moses angelegtes bis auf die salomonischen Zeiten fortgesetztes, während des Götzendienstes ganz vergessenes, von Hilkia wieder aufgefundenes und von ihm oder einem seiner Nachfolger restaurirtes Buch unter Mosis Namen. Von Bohlen weiset auf das Faktum 2 Regg. 22. als die Entstehung des Deuter. erklärend hin, findet aber ungleich spätere und selbst nachexilische Bestandtheile, so dass er die Entstehung des Ganzen in diese Zeit setzend den Pent. sich allmählig bis zum Zeitalter Christi hin entwickeln lässt. Vatke, (s. bibl. Th. I, S. 542 ff.) behauptet, die Gesetzgebung sei im Exil noch nicht völlig abgeschlossen gewesen: hier sind auch viele Mythen und Vorstellungen des Pent. angenommen und ausgebildet — das Ganze ist wahrscheinlich durch Esras Eifer vollendet.

Eine neue Wendung und zugleich festere Gestaltung gewann die Opposition mit der Ausbildung der Ergänzungshypothese (s. §. 111.), indem die Vertreter dieser Ansicht nicht nur den grösseren Theil der Gesetze des Pent. für mosaisch halten und selbst in den historischen Erzählungen vielen ächt geschichtlichen, nur durch die Sage hie und da getrübten Stoff anerkennen, sondern auch die Entstehung der einzelnen Bestandtheile so wie den Abschluss des ganzen Werkes in frühere Zeiten hinaufsetzen. Die Grundschrift soll nach Stähelin in der ersten Richterzeit, nach Tuch und Bleek unter Saul, nach Ewald und v. Lengerke unter Salomo entstanden sein, der Ergänzer nach Stähelin unter Saul, nach Tuch in der salomonischen Zeit, nach de Wette

---

*) Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne t. I. Vgl. den Auszug von Rosenmüller, in Bertholdt's krit. Journal VIII, 1, S. 69—80.

und v. Lengerke in der ersten Hälfte des 8ten Jahrh. geschrieben haben, und das Deuteron. nach de Wette und von Lengerke unter Josias, nach Ewald und Riehm in der zweiten Hälfte der Regierung Manasse's verfasst und damit das ganze Werk in seiner jetzigen Gestalt zu Stande gekommen sein (vgl. Keil, Lehrb. d. Einl. S. 147.).

Diesen Gegnern, von denen wir nur die hauptsächlichsten, besondere Rücksicht verdienenden, genannt haben, stehen nun aber auch theilweise recht gründliche Widerlegungen gegenüber. Unter ihnen zeichnet sich Jahn durch Gründlichkeit und Gelehrsamkeit aus. Einzelne schätzbare Beiträge lieferten Stäudlin, zur Vertheidigung der mos. Gesetze, Kanne, bibl. Untersuch. und Auslegg. (Th. I. und II.), Ch. Fr. Fritzsche, Scheibel u. a. Am bedeutendsten ist die Vertheidigung von Rosenmüller, (scholl. ed. 3.), welche, wiewohl sie nicht erschöpfend ist, doch um des Ansehens ihres Urhebers willen, der früher die entgegengesetzte Ansicht geltend machte, Aufsehen erregte. Herbst, in der häufig angef. Abhandl. überlässt sich zu sehr willkührlichen Hypothesen, enthält aber einzelne sehr gediegene Bemerkungen. Pareau hat mit vieler Gelehrsamkeit besonders die mythische Auffassung der Gegner bekämpft; auch zur Vertheidigung der Aechtheit im Allgemeinen liefert die institutio interpr. V. Ti manches Beachtungswerthe. Sack, (Apol. S. 151 ff.) hat mit Ernst und Nachdruck wieder darauf hingewiesen, auf wie schwachem dogmatischen Grunde die Ansicht der Gegner ruht, und die allgemeinen Gründe für die Aechtheit in bündiger Kürze dargelegt. Unter Engländern und Franzosen haben sich Horne und Cellérier der Vertheidigung der Authentie angenommen, ohne jedoch viel Selbstständiges zu leisten. — Im Allgemeinen aber haben alle diese Apologeten selbst noch den Standpunkt der Gegner nicht ganz überwunden, und sie daher auch nicht mit Erfolg bekämpfen können. Erfolgreicher wurde die Bekämpfung erst, als die Vertheidiger den festen Boden der objektiven göttlichen Offenbarung betraten. Von diesem Standpunkte aus hat zuerst Ranke, Untersuchungen üb. d. Pent. (Th. I. u. II. 1834 u. 40.) durch eingehende Bestreitung der Fragmentenhypothese zugleich einen sehr beachtenswerthen Beitrag zur Vertheidigung

der Authentie des Pent. geliefert. Viel energischer, weil mit eben so grosser Festigkeit des Glaubens an die göttliche Offenbarung als mit eminentem Scharfsinn und mit tief eindringender Gelehrsamkeit, wurde die Vertheidigung geführt von Hengstenberg, Beiträge (Th. II. u. III. 1836 u. 40.) und von dem verewigten Verf. dieses Handbuchs (1837.) Beide deckten klar die Prinzipien der Gegner auf und lösten zugleich die sachlichen Schwierigkeiten, in welchen die Opposition ihr stärkstes Bollwerk gefunden hatte, grösstentheils so glücklich und siegreich, dass die Gegner sich genöthigt sahen, von ihren Einwürfen eine nicht geringe Zahl aufzugeben, und durch weitere Ausbildung der Ergänzungshypothese mit Ignorirung dessen, was sie nicht widerlegen konnten, neue Stützen für ihre Behauptung des späteren Ursprungs des Pent. zu suchen. — Unter sorgfältiger Benutzung dieser Vorkämpfer und mit eingehender Widerlegung der neuesten Phase der gegnerischen Kritik hat endlich Keil, Lehrb. d. Einl., die Authentie des Pent. vertheidigt. — Auch in der katholischen Kirche sind in neuester Zeit Welte und Scholz für die Aechtheit desselben in die Schranken getreten; aber der erstere hat seine besten Waffen aus den Werken der protestantischen Apologeten genommen, der andere hat sich hauptsächlich auf Zusammentragung einer grossen, aber wenig gesichteten Masse historischen Materials beschränkt.

§. 146.

Allgemeine Schlussbemerkungen.

1) Ist der Pent. nicht das Werk dessen, der sich in demselben als sein Verfasser nennt, so ist er das Werk des Betrugs. Die Geschichte ist dann eine unwahre, die Gesetze fälschlich dem Moses beigelegt, die Weissagungen post eventum fingirt. Es hält schwer zu sagen, wer hier der fingirende Theil gewesen sei. Gingen einzelne Stücke unter mosaischem Namen beim israelit. Volke herum, so lässt sich nicht anders denken, als dass ein Interesse für dieselben vorhanden war. Wie dann willkührlich dieselben vermehrt sein sollen, ist nicht wohl abzusehen, zumal wenn wir auf die Beschaffenheit des Gesetzes selbst sehen. Das-

selbe schmeichelt so wenig weder dem Volke noch seinen Oberhäuptern, den Priestern, dass es vielmehr gegen dieselben ein vollgültiges Zeugniss ablegt. Wäre es möglich gewesen, man würde eher den Pent. vernichtet als ihn hingestellt haben in dieser seiner anklägerischen Gestalt. Die Geschichte zeigt genug, wie man dem Gesetze auszuweichen, es zu umgehen trachtete, die Kraft desselben zu vernichten suchte, Ungehorsam gegen dasselbe bewies. Aus dem Zeitgeiste, dem Hange des natürlichen Menschen, ist das Gesetz, und dieses auf Heiligkeit basirte Gesetz am wenigsten, entstanden: dem widerstrebt sein drückendes Joch am allermeisten. Von der entgegengesetzten Seite her, von dem wahrhaft theokratisch gesinnten Theile dürfen wir ein Werk des Betrugs nicht erwarten: das soll erst erwiesen werden, dass derselbe zu solchen Mitteln seine Zuflucht nahm, um sich in Macht und Ansehen zu befestigen, und wenn das Wort gilt: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, soll noch erst an dieser Frucht die Verderbtheit ihres Urhebers gezeigt werden. — Ein Betrug aber, wie er mit dem Pent. gespielt worden wäre, ist auch deshalb ganz undenkbar, weil die Fälschung hier am leichtesten zu ermitteln war, da es sich um nichts weniger als die Grundlage des ganzen Volks- und Staatslebens handelte. Unendlich gross wäre hier die Zahl der Betrogenen und Irregeleiteten gewesen. Das galt viel weniger von Homers Gesängen in ihrer Bedeutung für Griechenland und doch trägt hier schon Herodot (II, 117; IV, 32.) Zweifel über die Aechtheit homerischer Gedichte vor. Und so wars nicht etwa bei gelehrten Forschern, bei gebildeten Völkern; auch Böotier waren nach Pausanias in ihrer Weise solche Kritiker, wenn er von ihnen sagt: *Βοιωτῶν δὲ οἱ περὶ τὸν Ἑλικῶνα οἰκοῦντες παρειλημμένα δόξῃ λέγουσιν, ὡς ἄλλο Ἡσίοδος ποιῆσαι οὐδὲν ἢ τὰ ἔργα· καὶ τούτων δὲ τὸ ἐς τὰς Μούσας ἀφαιροῦσι προοίμιον, ἀρχὴν τῆς ποιήσεως εἶναι τὸ ἐς τὰς Ἔριδας λέγοντες* (IX, 31, 4.). Solcher Beispiele würde die Literärgeschichte des Homeros, der orphischen Gedichte, des Musäos u. a. noch zahlreich liefern können, wenn es in so klarer Sache noch des Beweises bedürfte. Genug, dass auch das Alterthum für dergleichen Falsa offenen Sinn genugsam bewährt, und der religiöse Sinn, so oft ihn auch Priesterherrschaft und Aber-

glaube irre geleitet haben mag, doch nie mit sich hat so muthwilligen Spott treiben lassen, dass man das Heiligste bei ihm zum Deckmantel des Betrugs gebrauchen durfte. So wars auch, wenn irgendwo, so vor allen in Israel. Hier fasste das Fälschungsstreben erst Wurzel, als die alte heilige Literatur blos noch Gegenstand der Nachahmung, und eine entartete Zeit mit fremder Sitte vertraut gemacht das Alte nur in matter Weise zu reproduziren im Stande war, nicht also in den lebenskräftigen Tagen der Blüthezeit seiner Literatur. Es müssten Volk und Priester, Propheten und Weise allen Sinn für dieses ihr Eigenthum verloren gehabt haben, hätte man es über sich gewinnen können, an die Spitze dieser Literatur ein Werk zu stellen, welches aus fälschender Werkstätte hervorgegangen der unwürdigste Bestandtheil jener gewesen wäre.

2) Je mehr ein Volk sich in wichtige religiöse und politische Gegensätze spaltet, desto schwieriger wird das Unternehmen, dasselbe auf die Weise zu täuschen, wie es der Fall gewesen sein müsste bei der Unterschiebung des Pent. Solche lassen sich nun aber in kleineren wie grösseren Umrissen bei den Israeliten aufs schlagendste nachweisen. Wir brauchen hier nicht einmal an die prophetische, königliche, priesterliche Wirksamkeit zu erinnern, von denen jede bestimmte Zwecke verfolgend nicht selten im schweren Kampfe mit den andern begriffen ist, und dieselben feindlich berührt. Wir können hier andere Gegensätze nachweisen, welche zugleich für unsern Zweck noch schlagendere Beweise liefern. Wäre der Pent. ein im oder nach dem Exil entstandenes Werk, so lässt sich nimmer begreifen, wie er dann nach Aegypten und Samarien hätte übergehen und hier in solchem Ansehen sich hätte behaupten können, wie es der Fall. Um ein Neues streitet sich Niemand in der Weise, wie es die Samaritaner thun, wohl aber um alten ehrwürdigen heiligen Besitz. So wenig als hier das Fundament des Streites ein leeres und noch dazu auf den schwachen Füssen einer Fiktion stehendes Gut sein kann, so wenig kann aber dies das Band gewesen sein, was im Stande war, zwei so auseinandergehende Richtungen, wie die des ägyptischen und palästinensischen Judenthums noch einigermassen zusammenzuhalten. Dasselbe gilt auch von dem vorexilischen Zeitalter

wie etwa dem des Josias, wie überhaupt von der nachsalomonischen Zeit, denn hier steht der Gegensatz von Juda und Israel in so schroffer Weise da, dass das Vorhandensein des wichtigsten religiösen Dokumentes als gemeinschaftlichen Gutes beider Theile nur aus einem früheren Vorhandensein desselben erklärt werden kann. Darum muss aber auch gegen die Entstehung des Pent. im davidisch-salomonischen Zeitalter das gesagt werden, was Eichhorn bemerkt: „Besonders ist unbegreiflich warum Jerobeam, der kurz darauf den Kälberdienst in seinem neugestifteten Reiche einführte, die Erdichtung der Bücher, welche seinem religiösen Institut entgegen waren, nicht aufdeckte, da der Betrug wegen der Kürze der seitdem verflossenen Zeit so leicht zu entdecken gewesen wäre“ (S. 211.). Noch weniger würde sich dasselbe in der Richterperiode nur einigermassen begreiflich finden lassen, wo die Zerrissenheit der Zustände Stämme und Familien noch mehr von einander scheidet.

3) Dazu kommt aber noch, dass uns aus allen jenen Perioden literarische Dokumente vorliegen, deren Vergleichung mit dem Pent. überall nur zu deutlich zeigt, wie seine Eigenthümlichkeit mit der der nachmosaischen Literatur so wenig in Einklang steht, dass wir jene Art von literarischer Thätigkeit unmöglich als der spätern Zeit angehörig ansehen können. „Man sieht es, sagt in Beziehung auf die Richterperiode Leo, Univers. Gesch. I, S. 570., der verhältnissmässigen Dürftigkeit der Aufzeichnungen im B. der Richter an, dass dies unmöglich war.“ Dass die davidisch-salomonische Zeit ein ganz anderes Streben bewegte, bedarf keines Beweises: dass wir, hierauf genauer eingehend, ihr auch nicht einmal die Poesieen des Pent. beilegen dürfen, zeigt schon die formelle Beschaffenheit der letzteren. Eben so wenig will die prophetische Literatur ein passendes Analogon darbieten: das prophetische Element des Pent. ist ja keineswegs das einzige und überwiegend vorherrschende. Aus den exilischen und nachexilischen Denkmälern geht aber eine noch ungleich grössere Differenz hervor. Schon nach dieser allgemeinen Betrachtungsweise ergiebt sich, wie die ganze spätere literarische Betriebsamkeit auf dem im Keime und den Anfängen nach sie in sich schliessenden Pent. ruht. Soll daher der Pent. als ein Ganzes begriffen und ausge-

legt werden, so kann er es nur als ächtes Werk des mosaischen Zeitalters.

Exegetische Hülfsmittel: Aus der patristischen Literatur ist beim Pent. besonders zu benutzen: Hieronymus, (quaest. in Gen. t. 3, 1. ed. Vallars.), Chrysostomus, (homill. in Gen.), Cyrillus Alex. (comm. in Pent. t. I, p. 2. ed. Paris.), Augustinus, (de Genesi ad literam.). — Von Spezial-Commentt. der Rabbinen verdient Abarbanels Ausleg. (ed. van Bashuysen, Hanov. 1710.) Erwähnung. Andere s. bei Carpzov, intr. I. p. 51 sq. — Unter den älteren protestant. Auslegern sind Calvin, Mercerus, Drusius, Osiander, von den Katholiken Bonfrerius noch immer sehr beachtungswerth. Das historische hat unter den Aelteren am besten erläutert Clericus, aus welchem die Scholl. von Rosenmüller hauptsächlich das ihrige entnehmen. Aus unserem Jahrh. ist Vaters Commentar über den Pent. zunächst zu erwähnen, der aber so dürftig ist und voll einzelner Willkührlichkeiten, dass er jetzt nicht mehr auch nur den mässigsten Ansprüchen genügen kann. Die Bearbeitung des Pent. von Maurer (comm. gramm. crit. in V. T. I.) beschränkt sich blos auf kurze grammatische Erläuterungen; dagegen der „theolog. Commentar zum Pent.“ von Mich. Baumgarten liefert eine frische geistvolle theologische Erklärung, die nur hie und da von gewissen an Pantheismus streifenden Ideen sich nicht ganz frei gehalten hat und auch die sprachliche und archäologische Seite der Auslegung zu dürftig behandelt. — Viel häufiger ist die Genesis allein commentirt worden: von Schumann, bei einzelnen brauchbaren philologischen Annotationen im Ganzen unselbstständig, von Tiele (1ter Bd. C. 1 — 25, 10), für den praktischen Gebrauch zu empfehlen, von P. von Bohlen, dessen Commentar aber in philologischer, historischer und theologischer Beziehung so viel als nichts leistet. Gründlich sind dagegen in Bezug auf die Verbal- und Realerklärung die Commentare von Tuch und Knobel zu nennen, obwohl hierin der letztere dem ersteren nachsteht, und beide nach dem dogmatischen Standpunkte ihrer Verf. die theologische Auslegung nicht zu fördern im Stande sind. Alle diese Commentare endlich lässt weit hinter sich die Auslegung der Genesis von Franz

Delitzsch (2te umg. Ausg. Lpz. 1853. 2 Bde.), die zu den vorzüglichsten Leistungen auf dem Gebiete der ATl. Exegese unserer Tage gehört. — Sehr reich an einzelnen Observatt. ist die Literatur des Pent., vorzüglich der Genesis. Ausser dem gelehrten Commentar von Joh. Gerhard, super Deuteron. Jen. 1657. gehören dahin vornehmlich: J. Marck, comm. in praecip. qu. partes Pent. Lugd. B. 1721. Sterringa, obss. phil. ss. in Pent. Lugd. 1721. Hackmanni, praecidann. ss. t. I. Lugd. B. 1735. Haitsma, cur. phil. in Gen. Franeq. 1753. Hensler, Bemerkk. über St. d. Pent. u. der Genesis. 1791. Gaab, Beitr. z. Erkl. des 1. 2. 4. B. Mos. Tüb. 1796. u. a.

Sinnstörende Druckfehler,

in der ersten Abtheilung.

Seite	9.	Zeile	11.	v. o.	lies	genere statt generi.
„	22.	„	16.	v. u.	„	Unkunde st. Urkunde.
„	25.	„	19.	v. u.	„	VII, 5, 5. st. VIII, 5, 5.
„	26.	„	10.	v. u.	„	2 Chron. 34, 8. st. 2 Chron. 3, 4. 8.
„	32.	„	17.	v. o.	„	*κυρίου* st. *κουρίου*.
„	40.	„	15.	v. u.	„	עצמו st. עצמר.
„	48.	„	8.	v. u.	„	umgedeutet st. angedeutet.
„	49.	„	2.	v. u.	„	الكاتب st. وللكاتب.
„	62.	„	12.	v. u.	„	חזים st. חדים.
„	64.	„	17.	v. o.	„	נָבִיא st. נָכִיא.
„	82.	„	10.	v. u.	„	Kahnis st. Kahins.
„	106.	„	16.	v. o.	„	לַעֲגֵי st. לַעֲגוּ.
„	107.	„	12.	v. o.	„	יְגַר שַׂהֲדוּתָא st. וְגַר שֵׂה׳.
„	108.	„	7.	v. o.	„	אוֹבֵד st. ואֵבֵד und אוֹבַד st. מוֹבַד.
„	113.	„	13.	v. u.	„	Artachschasta st. Artachasta.
„	114.	„	9.	v. u.	„	S. 97 ff. st. 3, 97 ff.
„	115.	„	1.	v. o.	„	בַּתְבַּג st. כַּתְבַּג.
„	117.	„	9.	v. u.	„	gar nicht gewesen st. gewesen.
„	124.	„	16.	v. u.	„	348 ff. st. 358 ff.
„	125.	„	17.	v. u.	„	ܥܣܡܣܐ st. ܡܣܡܣܐ.
„	128.	„	10.	v. u.	„	Edessa st. Odessa.
„	139.	„	7.	v. u.	„	الابيات st. اكابيات.
„	142.	„	5.	v. o.	„	القرأ st. الغرأ.
„	143.	„	15.	v. u.	„	الأَرض st. اكَارض.
„	147.	„	3.	v. u.	„	تَأْرِيخ st. يَأْرِيخ.
„	156.	„	4.	v. o.	„	קְהַל יש״ st. קְהַ ליש״.
„	157.	„	18.	v. o.	„	Cosri st. Corsi.
„	159.	„	12.	v. u.	„	S. 306. st. S. 206.
„	160.	in der Columnenüberschrift l. Zweites Kapitel.				
„	161.	Zeile	5.	v. u.	lies	ثَمَّ st. ثمّ.

Seite 172. Zeile 10. v. u. lies בלם st. בסל und Zeile 2. 3. גְּשׁוּר u. גָּשַׁר st. נשר·

„ 174. „ 5. v. o. „ ܟܦ st. ܟ݁ܦ.

„ 175. „ 9. v. o. „ S. 41 st. S. 44.

„ 176. „ 4. v. o. „ Jes. st. Jos.

„ 189. „ 12. v. o. „ Hausbesitzes st. Hausbesitzers.

„ 190. „ 16. v. o. „ Exod. 15. st. Exod. 16.

„ 195. „ 4. v. o. „ نَحْنُ st. نُحْنُ.

„ 203. „ 6. v. u. „ ܫܠܡ st. ܫܠܡ.

„ 204. „ 10. v. o. „ חָרַף st. חָרַת·

„ 205. „ 18. v. o. „ כּוּמָז st. כּוּמַן·

„ 207. „ 14. v. u. „ אַמּוֹת שָׁלוֹשׁ und Z. 6. v. u. l. הַמְסִיו st. הַמְסִיר·

„ 212. „ 12. v. o. „ 13, 18. st. 13, 8. und Z. 20. v. o. l. 24, 20. st. 24, 10.

„ 216. „ 14. v. o. „ 37, 4. st. 36, 4.

„ 224. „ 1. v. u. „ Ps. 101. st. Es. 101.

„ 236. „ 6. v. o. „ וְלֶהָבָה מִבֵּין סִיחוֹן·

„ 236. „ 6. v. u. „ welcher bei Jer. die schwerern Lesarten findet, und daraus voreilig schliesst, dass Jer. einen andern Text.

„ 239. „ 10. v. o. „ רֶטֶט st. חֵטֶט·

„ 242. „ 20. v. o. „ רַעְיוֹן רוּחַ st. רוּהַ und tilge רַעְיוֹן auf Z. 19.

„ 300. „ 6. v. o. „ כְּתיבה st. התיבה·

„ 329. „ 5. v. o. „ *πεφυλακέναι* st. *πεφυλαχέναι.*

„ 331. „ 3. v. o. „ Nedarim st. Neradim.

„ 389. „ 7. v. u. „ Cap. VII sqq. st. Cap. VI.

„ 399. „ 8. v. u. „ Benutzung st. Bedeutung.

„ 407. „ 11. v. u. „ Hammaaloth st. Nammaaloth.

In der zweiten Abtheilung.

Seite 15. Zeile 11. v. o. lies wenn es statt wenn er.

„ 18. „ 8. v. u. „ I, S. 163. st. S. 163.

Seite 39. Zeile 1. v. u. lies S. 52. st. §. 52.
„ 75. „ 8. v. u. „ Gott st. Gottes.
„ 78. „ 6. v. o. tilge das *) hinter beachtet.
„ 115. „ 2. v. o. l. Beziehungen st. Bezeichnungen.
„ 122. „ 12. v. o. „ 12, 5. st. 11, 5.
„ 124. „ 7. v. u. „ אֶת st. שֶׁת.
„ 147. „ 6. v. o. setze hinter כִּי ein Comma, u. Z. 7. l. תֵּת st. תַּת.
„ 158. „ 19. v. o. l. דַמֶּשֶׂק u. Z. 24. l. שְׁעָרִים.
„ 172. „ 3. v. u. „ מלאךְ st. מלאן.
„ 215. „ 3. v. u. „ S. 194. st. S. 174.
„ 248. „ 16. v. u. „ 10, 5. st. 5, 10.
„ 279. „ 13. u. 14. v. u. l. 1 Chr. 22, 1. st. 2 Chr. 23, 1.
„ 321. in der Columnenüberschrift l. §. 125. st. §. 126.
„ 333. Z. 21. v. o. l. אָחִיו st. אָחִיר.
„ 364. „ 14. v. u. „ ܐܦܝ̈ܐ st. ܐܦܝ̈ܐ.
„ 367. „ 14. v. o. „ בחור st. בחוד.
„ 371. „ 14. v. o. „ d. i. st. die.
„ 530. „ 16. v. u. „ כסף st. סכף.

Andere unbedeutende und leicht zu erkennende Fehler wolle der geneigte Leser selbst verbessern.

Schnellpressendruck bei L. Dietzsch in Darmstadt.

